

É POSSÍVEL PENSAR EM AUTOR E AUTORIA NOS ESCRITOS CRISTÃOS TARDO ANTIGO?

It is possible to think about author and authorship in Late Antique Christian writings?

Raquel De Fátima Parmegiani¹

Resumo: Este trabalho parte das questões levantadas pela história cultural, para fazer uma reflexão sobre a prática de escrita e usos sociais dos textos cristãos nos séculos IV e V, tendo como ênfase a ideia de autoria. Se não podemos falar ainda em autor no sentido moderno da palavra, nos cabe aqui, investigar as formas de atribuição de autoridade que esta sociedade deu aos discursos. Para tanto, usaremos das reflexões de Santo Agostinho e São Jerônimo sobre a escrita. Destaca-se em suas obras o fato de que eles não se veem num papel passivo perante essa atividade. Para eles é possível distinguir nos textos uma causa eficiente primeira que é Deus e, uma causa eficiente segunda ou auxiliar que é o autor humano.

Palavras-chave: História da escrita, autoria, cristianismo.

Abstract: This work addresses the questions raised by cultural history, to reflect on the practice of writing and the social uses of Christian texts in the 4th and 5th centuries, with an emphasis on the idea of authorship. If we can not speak of an author in the modern sense of the word, we must still investigate the forms of attribution of authority that this society gave to discourses. For that, we will use the reflections of St. Augustine and St. Jerome on writing. The fact that they do not see themselves in a passive role in this activity is highlighted in their works. For them, it is possible to distinguish in the texts an efficient first cause which is God and an efficient second or auxiliary cause which is the human author.

Keywords: history of writing, authoring, Christianity.

¹ Possui graduação, mestrado e doutorado em História pela Universidade Estadual Paulista - campus de Assis. Tem experiência na área de História Medieval, atuando principalmente nos seguintes temas: história do cristianismo na Hispânia (Alta Idade Média), história da leitura na Alta Idade Média, recepção de textos bíblicos na escrita e na cultura visual na Alta Idade Média. Atualmente é professora associada I de história Medieval e Medieval do curso de História e da pós-graduação em História da Universidade Federal de Alagoas. E-mail: rparmegiani@gmail.com.

Introdução

No prefácio do seu livro *Authority and the sacred: Aspects of the Christianisation of the Roman world*, Peter Brown (1995, p. 9) chama atenção para o fato de que as modernas narrativas sobre a história do cristianismo no Mundo Romano, nos primeiros quatro séculos depois de Cristo não devem repetir a simples e fácil ideia de uma rápida vitória dessa religião sobre outras formas de compreensão do sagrado. Assim como também não podem reafirmar a concomitante noção de que o fim do paganismo² foi a natural consequência desse “triunfo do monoteísmo”.

Essas proposições, segundo o autor, não dão conta da complexa realidade que envolveu esse processo. A cristianização, a qual Peter Brown põe em dúvida se ela realmente ocorreu (BROWN, 1995, p. 5), funcionou dentro de uma relação de dialética construtiva entre as opções de experiências religiosas dispostas nas sociedades da Antiguidade Tardia e esteve, em larga medida, fadado a incompletude:

Em Hipona e Cartago, no próprio coração do cristianismo mediterrâneo, as pessoas cultas que assistiam aos sermões de Agostinho e consideravam a si mesmos bons cristãos, tinham ainda na cabeça um modelo do mundo sobrenatural que não se encontrava polarizado na forma dramática proposta pelos seus chefes. O monoteísmo deles ainda não ia tão longe. A sua crença no Deus superior dos cristãos era sincera. Mas a crença num novo Deus não se aplicava a todos os aspectos das suas vidas. (BROWN, 1996, p. 54)

Posto isso, Peter Brown propõe que a melhor forma de nos aproximarmos desse problema, é investigar o entendimento de ‘cristianização’ para este período. E esta é uma questão que aparece com grande relevância nas escrituras³ de uma geração de criativos

² Segundo Peter Brown: “Em finais do século IV, a palavra “pagão”, *paganus*, começou a ser utilizada pelos cristãos para sublinhar o estatuto marginal do politeísta. Originalmente, *paganus* significava “participantes de segunda classe” – os civis quando comparados aos militares, os subalternos em relação aos oficiais. O padre hispânico Orósio (era natural de Braga), que escreveu a sua *Historiarum Adversus Paganos* (História contra os Pagãos) por ordem de Agostinho, em 416, acrescentou um toque pessoal a esta linguagem de exclusão. Foi dito a politeístas cultos, notáveis das cidades e até membros do Senado romano que a sua religião era provinciana, de homens do *pagus*, de *paysans*, de *paesanos* – isto é, uma religião apenas digna de camponeses, não influenciada pelas grandes mudanças que tinha varrido as cidades do Império Romano”. (BROWN, 1999, p 53)

³ Entendemos escrituras aqui na linha de pensamento de Paul Zumthor: “(...) o sentido do termo escritura não é uniforme, podendo referir-se a técnicas, atitudes e condutas diversas, conforme os tempos, os lugares e os contextos eventuais. Daquilo que designamos e praticamos como escrituras (com a intenção ou a pressuposição de uma passagem para o impresso) à manuscritura medieval, a distância – em termos de

autores cristãos que se viram imbuídos do trabalho de criar pontes e convergências entre dois universos culturais: o greco-romana e o cristão. Este esforço, em grande medida, levou à construção de um cânone textual cujas primeiras discussões reportam aos concílios ecumênicos de Niceia e Calcedônia.⁴

A historiografia que trata desse tema aponta para o fato de que o processo de sacralização dos textos que hoje conhecemos como Bíblia Católica, construiu em torno deste livro uma história adaptável a seu status, muito pouco relacionada às diversas redações, traduções, interpolações, corrupções e conflitos dogmáticos e exegéticos que os cercaram. Segundo Alter e Kermode é necessário fazermos uma reflexão sobre como e porque esses textos literários, escritos primeiramente em hebraico e grego, emergiram de sua situação histórica originalmente periférica em relação ao centro do poder romano, para ganhar um tal protagonismo dentro do Império, que possibilitou que fossem aceitos como verdade revelada. (ALTER; KERMODE, 1997, p. 12)

É sobre esse processo turbulento que se esconde por baixo da edição moderna da Bíblia Católica que nos debruçaremos nesse artigo, tendo como intuito trazer vestígios da forma como homens como São Jerônimo e Santo Agostinho – estudados por nós – entenderam a tarefa de cristianizar. A nosso ver, a questão do autor e da autoria⁵, tão cara à história da escrita, pode contribuir muito nessa investigação. E este será nosso norte para a análise dos elementos da construção narrativa utilizados por esses dois autores em torno da ideia de “verdade cristã” e da refutação de ideias adversas.

Tendo suas vidas marcadas pelo forte papel que exerceram em ofícios burocráticos ligados as atividades exigidas aos representantes locais da Igreja-instituição, estes dois escritores estiveram muito próximos das querelas políticas, culturais, dogmáticas e exegéticas dos séculos IV e V. Além disso, ao conjugar importantes cargos

antropologia cultural – é provavelmente tão grande quanto entre manuscrito e oralidade primária. (ZUMTHOR, 1993, p. 99)

⁴ A afirmação de uma ortodoxia cristã, no entanto, não se deu sem conflitos entre os próprios grupos cristãos, gerando formas divergentes de cristianismos os quais, na grande parte das vezes, foram tratadas por esses escritores como heresias. Segundo Vauchez. (VAUCHEZ, 2014) os historiadores têm hoje plena consciência do fato de que é impossível dissociar o estudo das heresias e da Ortodoxia, visto que existe entre as duas não apenas filiações doutrinárias, mas uma relação dialética construtiva.

⁵ Para além das importantes observações feitas por Foucault sobre ideia da “função-autor” (FOUCAULT, 2015, p. 279), Chartier tem destacado que é preciso rediscutir as origens da figura do autor e dos dispositivos históricos e culturais que o promovem. Para ele: (...) a função autor é característica do modo de existência, de circulação e de funcionamento de certos discursos no interior de uma sociedade. (...) A função autor resulta, portanto, de operações específicas, complexas, que relacionam a unidade e a coerência de alguns discursos a um dado sujeito. (...) (CHARTIER, 2012, p. 28)

administrativos dentro da Igreja e o ofício de escritor, eles estiveram em trânsito entre a oralidade da experiência vivida no cotidiano da autoridade clerical e o exercício solitário de reflexão necessário à atividade da construção de um texto escrito⁶. E por isso, o universo de questão em torno da construção de uma ortodoxia cristã se faz muito presente em suas obras, principalmente nas cartas e textos apologéticos, posto que a própria característica técnica de construção destes gêneros de escrita impõe um movimento de ideias entre os dois lados de uma controvérsia⁷.

No que tange a questão da autoria, essas formas literárias são *locus* privilegiado de análise. A obra *Contra Faustum* de Santo Agostinho, por exemplo, ao expor a tese do adversário para em seguida combatê-la, mantém como ponto central de sustentação, o pressuposto de que o erro esteja ligado a um nome a quem se acusa de ter produzido a ideia⁸.

Dados esses pressupostos, partiremos agora em busca dos elementos políticos e socioculturais que fizeram parte da prática da escrita deste período no que tange a ideia de autoridade e veracidade do discurso e em que elas podem contribuir para o problema da cristianização nos séculos IV e V.

Práticas de escrita na Antiguidade Tardia: a quem cabe o direito de escrever?

O conceito de *auctoritas* – tesouro de opiniões respeitáveis, como bem define Umberto Eco (2013, p. 232) -, torna-se aqui um elemento essencial na investigação, visto o papel importante que ela tem nas escrituras tardo-antiga. Herdeiros da tradição de escrita latina, Agostinho e Jerônimo recorrem, inevitavelmente, a esses fiadores ou autoridades (autores autênticos), como forma de legitimação das suas ideias.

⁶ Cabe lembrar que a experiência física da produção da escritura no século IV, na maioria das vezes, passava pelo gesto de ditar em voz a alguém ao taquígrafo (aquele que traduz o pensamento para em escrita no papel).

⁷ Pêcheux destaca a importância de se reconstruir a história dos gestos de leitura subjacente à construção do arquivo e ao acesso aos documentos: “(...) nas maneiras de apreendê-los, nas práticas silenciosas da leitura “espontânea” reconstituição” reconstituíveis a partir de seus efeitos na escritura: consistiria em marcar e reconhecer as evidências práticas que organizam essas leituras, mergulhando a “leitura literal (enquanto apreensão-do-documento) numa “leitura” interpretativa – que já é uma escritura. (PÊCHEUX, 2014, p. 59)

⁸ Segundo Sartorelli, temos acesso a muitos autores antigos, justamente porque esses aparecem nos textos dos seus opositores (SARTORELLI, 2005, p. 9) e se não podemos falar ainda em uma visão biográfica do autor, como aponta toda a discussão contemporânea sobre autor e autoria - nos cabe ao menos fazer uma reflexão um pouco mais aproximada de como essa sociedade atribuía autoridade a seu discurso.

Em grande medida, esse conceito está ligado a noção de legitimidade da pessoa a quem é permitido produzir um discurso ou a quem deve ser atribuído a escrita desse discurso⁹, sendo este um personagem real ou imaginário. Segundo Bourdieu (2001, p. 232), para esse período, existe uma separação clara entre *auctor* e *lector* que deve ser levado em conta nas discussões sobre autoria: (...) O *auctor* é aquele que produz ele próprio e cuja produção é autorizada pela *auctoritas* (...). O *lector* é alguém muito diferente, é alguém cuja produção consiste em falar das obras dos outros.

Portanto, vê-se aqui, um trabalho anônimo dos aparelhos de poder em gerar a memória social, que tem como base o monopólio do exercício da prática da leitura da escrita. É preciso pensar a quem cabe, dentro dessa sociedade, o direito de ser um *lector* e/ou uma *auctor*. Grande parte dos homens que receberam este atributo, neste período, são clérigos ligados às redes de poder nos quais a igreja-instituição foi se legitimando no comando da sociedade romana. A base da ancoragem desse poder, sem dúvida, esteve atrelada aos mosteiros e bispados, lugares de atuação de nossos dois escritores na última e mais produtiva fase das suas carreiras.

No final do século IV o cristianismo torna-se a crença de uma multidão apoiada no movimento monástico. E a extraordinária geração de dirigentes eclesiásticos deste período - Ambrósio de Milão (374-397), Basílio de Cesareia (370-379), João Crisóstomo, em Antioquia e Constantinopla (398-407), Agostinho de Hipona (391-430) – tomaram nos ombros a missão de comandar seus “rebanhos” com energia dos governadores coloniais (BROWN, 1972, p. 114). Esse poder aumentou com o apoio dos Imperadores que, a partir de Teodósio I, passaram a aprovar leis para punir aqueles que fossem considerados pagãos ou heréticos.

⁹É interessante a colocação que Foucault faz sobre como São Jerônimo tratava da atribuição de determinada obra a determinado sujeito: “(...) Em *De viris illustribus*, São Jerônimo explica que a homonímia não basta para identificar legitimamente os autores de várias obras (...). O nome como marca individual não é suficiente quando se refere à tradição textual. Como, pois, atribuir vários discursos a um único e mesmo autor? Como fazer atuar a função autor para saber se se trata de um ou de vários indivíduos? São Jerônimo fornece quatro critérios: se, entre vários livros atribuídos a um autor, um é inferior aos outros, é preciso retirá-lo da lista de suas obras (o autor é então definido como um certo nível constante de valor); além disso, se certos textos estão em contradição de doutrina com as outras obras de um autor (o autor é então definido como um certo campo de coerência conceitual ou teórica); é preciso igualmente excluir as obras que estão escritas em um estilo diferente, com palavras e formas de expressão não encontradas usualmente sob pena do escritor (é o autor como unidade estilística); devem enfim, ser considerados como interpolados os textos que se referem a acontecimentos ou que citam personagens posteriores à morte do autor (o autor é então momento histórico definido e ponto de encontro de um certo número de acontecimentos). (...)”. (FOUCAULT, 2015, p. 281-282)

No mundo latino, essas lideranças tomaram o aspecto de uma aristocracia fechada:

(...) Do estabelecimento monástico sai o bispo com o primeiro clero verdadeiramente profissional. Anteriormente, em média, os clérigos latinos eram figuras locais de pequena importância, sujeitos às pressões do meio (...). Em contraste com estes, os homens formados pelo mosteiro episcopal separam-se dos seus concidadãos pelo voto de castidade e pobreza e pelas vestes especiais (...). Tornam-se um escol profissional, com (...) sua linguagem especial, o sentido rigoroso da superioridade sobre o mundo. (...) (BROWN, 1972, p. 115)

Há que se destacar que a realidade sócio-política enfrentada por esses líderes eclesiásticos, no entanto, não foi nada fácil. As comunidades cristãs ao redor do Mediterrâneo estiveram envolvidas em um contexto de forte presença germânica, enfraquecimento do poder imperial, constantes guerras civis e polêmicas religiosas que muitas vezes, ganharam as ruas das cidades ou das comunidades rurais em conflitos violentos. Diante desse contexto, os homens do Baixo Império se colocavam na expectativa de serem protegidos por influentes patronos locais. Há muito que as atividades administrativas haviam sido delegadas a nível regional, e é dentro deste contexto que o clero, como grupo local privilegiado, foi assumindo o papel de liderança nas cidades romanas:

(...) um bispo cristão na África do século IV era muito diferente dos magnatas eclesiásticos da era medieval, com suas jurisdições precisas. Ao intervir para proteger os componentes de seu rebanho, ele agia como seria de se esperar de qualquer patrono do baixo Império Romano. (BROWN, 2005, p. 234)

A complexa realidade que marcou esse período, ficou ainda mais intrincada, em termos culturais, a partir do momento em que o destino da parte ocidental do Império, começou a se misturar com as sociedades germânicas. As fronteiras, definidas em parte para separar Roma de outros povos, acabou por formar o eixo para onde os mundos romanos e germânicos convergiram involuntariamente. Nestas regiões, como sabemos, o cristianismo nem sempre chegou pelas mãos de monges e clérigos que partilhavam das mesmas ideias dogmáticas aprovadas em Niceia – as quais foram se tornando obrigatória a todas as regiões romanas -, como é o caso dos visigodos que se converteram ao arianismo.

As maiores dificuldades enfrentadas por esses homens em suas comunidades, não derivavam de problemas metafísicos, como entre os bispos gregos, mas da tendência para a constituição de grupos cristãos dissidentes que quebravam a unidade, procedendo como uma sociedade de eleitos – exemplos disso são os seguidores de Donato na África, de Prisciliano na Espanha, de Pelágio em Roma. Na condição de líderes incontestes das comunidades cristãs, os bispos julgavam com pleno direito em matéria religiosa a fim de reprimir esses desvios doutrinários – leia-se as interpretações sobre o cristianismo repudiadas pelos concílios e rotuladas como heresias – e os lapsos disciplinares dos fiéis.

Seu poder de provedor da justiça local, porém, esteve muitas vezes limitado por outras autoridades do lugar. Nas áreas rurais, mais ainda que nas cidades, não era difícil que os grandes proprietários usassem de violência contra esse poder, atacando os edifícios e os homens da igreja-instituição. Estes conflitos sociais, muitas vezes, se somaram às questões religiosas. Não foram poucos os desacordos doutrinários nas cidades de Hipona e Belém. Agostinho e Jerônimo enfrentaram diversas vezes a presença de grupos donatistas e pelagianistas¹⁰, o que significou muitas vezes um embate violento entre os grupos adversários.

Agostinho, numa carta dirigida ao papa Celestino, descreve uma situação em que a população de um vilarejo donatista, localizado nas montanhas sob jurisdição de Hipona, espanca e assassina seus padres católicos:

Junto a Hipona há um povoado *Fussala*. Não houve bispo ali, pois a região pertencia à paróquia da Igreja de Hipona. Havia poucos católicos, já que a população estava miseravelmente submetida ao erro de Donato (...). Mas a misericórdia de Deus conseguiu que todos esses lugares aderissem a unidade da Igreja. Seria demasiado contar todas as fadigas e riscos que enfrentei. Os primeiros presbíteros foram espoliados, feridos, lesionados, cegados e mortos. (AGOSTINHO, *Epist.* 209, 2)

São Jerônimo teve seu mosteiro atacado por um grupo de monges pelagianistas e seus habitantes se salvaram a duras penas, refugiando-se nas torres construídas para defenderem-se das incursões de beduínos. Nas cartas trocadas com várias personalidades

¹⁰¹⁰ Vauchez (VAUCHEZ, 2014) faz crítica a historiografia francesa (entre os anos de 1970 a 2000) que vê as heresias apenas como um discurso de pura construção ideológica por parte dos clérigos. Nessa perspectiva de análise, os eclesiásticos, baseando-se em textos que se influenciaram mutuamente, teriam construído um catálogo de modelos de comportamentos heréticos aplicável em contextos muito diferentes. Para o autor, este tipo de abordagem, embora tenha muito a contribuir, traz o risco de fazer com que a heresia pareça um conceito vazio sem correspondência com a realidade.

da Igreja ao redor do Mar Mediterrâneo, ele deixa claro que os conflitos dogmáticos colocavam em risco, mais do que as “riquezas espirituais” do lugar:

(...) quanto a nós, tem nos parecido melhor mudar de residência do que mudar a verdade da nossa fé, perder a comodidade dos edifícios e a morada, do que marcharmos em comunhão com aqueles que havíamos de combater diariamente não com a palavra, mas com a espada (JERÔNIMO, *Epist.* 138)

Numa carta dirigida a Aprônio, ele descreve o que sobrou do mosteiro depois do ataque: “Nossa casa, quanto a riquezas materiais, ficou arrasada pela perseguição dos hereges; mas quanto a riqueza espiritual, pela misericórdia de Cristo, está plena. Mais vale comer apenas pão que perder a fé”. (JERÔNIMO, *Epist.* 139)

A presença cada vez mais intensa dos debates sobre heresias nos escritos dessas autoridades eclesiásticas, está por trás das dificuldades de organização das comunidades cristãs. O que os levou, em certa medida, a definir uma identidade e suas práticas religiosas, por meio de uma crítica severa acerca da diversidade das correntes cristãs (DUBOIS, 2009, p. 39).

Além do mais, é preciso destacar que o próprio cristianismo católico, tardo antigo, percia de um pluralismo regional. Muitas igrejas locais mantiveram, por séculos a fio, a sua identidade frente a Roma. Gilvan Ventura da Silva e Carolline Soares salientam que:

Uma das manifestações mais visíveis dessa diversidade foi a inexistência, no Império, de uma liturgia unificada. Por essa razão, não raro podemos associar determinados ritos litúrgicos a uma igreja em particular, seja ela do Oriente ou do Ocidente, ainda mais se nos recordamos de que os dois grandes ramos da Igreja na atualidade, a Romana e a Ortodoxa, ainda não existiam. No caso particular do Ocidente, apesar das gestões de Roma – “herdeira” da cátedra de Pedro – em prol da difusão de suas normas e costumes, existiam diversas congregações que seguiam sua própria liturgia de modo autônomo, como vemos no Norte da África, em Milão, nas Gálias e na Hispânia (...). A Igreja, no Império Romano, emerge assim como uma entidade marcada por um pluralismo que contraria a noção da preeminência romana (...). (SILVA; SOARES, 2012, p. 144-145)

Por vezes, esses regionalismos eclesiásticos também se contrapunham à ortodoxia cristã “intemporal” e “universal” que foi declarada definitiva em 325, no concílio de Nicéia. Peter Brown destaca o caso de Atanásio, importante patriarca de

Alexandria, como homem que combinou na sua biografia uma forte tendência a provocar suspeita de que suas ideias sobre o cristianismo estariam muito próximas ao arianismo, com uma capacidade magistral em invocar o universalismo da noção de lei cristã:

A carreira de Atanásio incluiu cinco períodos de exílio. Numa ocasião escapou a meio da noite a outros bispos, reunidos em Tiro para o julgar, empoleirado numa jangada de modo a evitar a detecção pelos guardas do porto, e virou a sorte contra os seus inimigos apresentando-se em pessoa, sem ser anunciado, a um surpreendido Constantino. Este ato de desafio desconcertou a maior parte dos seus contemporâneos e alienou muitos deles. Na época não era muito claro o que deveria ser considerado “ortodoxia” ou não. Só mais tarde o vitorioso partido “niceiano” veio a concordar que Atanásio fora o herói da ortodoxia cristã definida em Niceia (...). (BROWN, 1999, p. 59)

O próprio entendimento da palavra heresia atesta os conflitos culturais que estiveram por trás destas pelepas dogmáticas que levaram a estes embates físicos violentos. Percebe-se que há um deslocamento progressivo do significado primeiro desta palavra - primeiramente ela remete a um grupo de pessoas que aderem aos princípios de uma mesma doutrina -, em direção a uma preocupação que manifesta a clara rejeição das doutrinas divergentes e daqueles clérigos que a defendem, os “falsos doutores”.

Vê-se assim a difícil tarefa empreendida por homens como Jerônimo e Agostinho. As controvérsias dogmáticas punham em xeque a unidade do próprio corpo eclesiástico, já que muitas vezes, elas se davam entre essa figura de poder, as quais eram legitimadas como autoridade pela mesma igreja-instituição e, por isso, aptos a reivindicar a si mesmos, a posição de orador, de depositários da verdade. Daí toda uma argumentação, por parte de nossos escritores em mostrar que, dentro da própria Igreja, haveria bons e maus doutores.

Ao comentar a sétima regra de interpretação dos livros bíblicos formulada por Ticônio (*O demônio e seu corpo - para abrir como uma chave, as passagens secretas da bíblia*), Agostinho diz que os demônios, a quem ela se refere, não são apenas homens que se manifestavam contra a “verdadeira” fé, fora da Igreja, mas: “(...) homens que, ao mesmo tempo que pertencem ao demônio, estão misturados por um tempo na Igreja, até o dia em que cada um deixe esta vida. Isto é, quando a palha for separada do grão, na eira (Lc, 3, 17)”. (AGOSTINHO, *A doutrina Cristã*, 30, 55)

Jerônimo ao definir um *bispo ideal*, o descreve de maneira a mostrar que toda a credibilidade de suas ações e de suas palavras como orador, está na sua educação e numa conduta a qual não se pode censurar, a começar pela modéstia e o árduo e enfático trabalho perante seu rebanho, visto que *lobos traiçoeiros* estão sempre a ameaçá-lo, estando inclusive vestidos com as mesmas vestes¹¹ dos bons pastores:

(...) exigir a doutrina dos sacerdotes era já um preceito da antiga lei (...). Pois, efetivamente, uma conduta sem mácula, mas sem atitude para falar, poderá ser aproveitada pelo exemplo, mas danará pelo silêncio. Aos lobos traiçoeiros há que espantar com latidos de cacho e com cajado de pastor. As virtudes devem se contrapor aos vícios (JERÔNIMO, *Epist.* 69, 8).

Portanto, num mundo que tinha se transformado num mosaico político, cultural e religioso, o cristianismo se viu desafiado a validar seu poder como igreja-instituição. A partir da legitimação dos seus chefes - bispos e abades -, acrescido da ideia de uma universalização da lei cristã, o que se fez, em grande medida, pela invenção da tradição de uma autoridade inquestionável, ou seja, um cânone de textos Sagrados que passou a significar a própria voz de Deus. Umberto Eco (2007, p. 232) destaca que esta foi a solução dada pelos cristãos da Antiguidade tardia, diante da dificuldade de atribuir legitimidade a qualquer testemunho da “verdade” sobre a fé, visto que a principal forma da argumentação dos autores cristãos estava no princípio de universalidade e eternidade do Deus cristão – e isto não se constrói, ele está desde o início.

O poder da escritura e o poder sobre a escritura

Todo esse processo de afirmação do cristianismo católico nos encaminha para uma questão central dos estudos das práticas de leitura e escrita, que é a sua relação com o poder. A produção e imposição da visão de uma fé legítima passa pela disputa do direito de intérprete da vontade divina, *lector* - aquele que é detentor de toda uma legitimidade que lhe é delegada pelo corpo de *lectores* da Igreja, e que está fundada, em última análise, na *auctoritas*, no *auctor* original, a Bíblia. Fox destaca que a combinação entre texto

¹¹ Há aqui um claro uso da Retórica Antiga para a qual os valores morais do orador equiparam-se, em peso e medida, ao valor de verdade e eficiência do seu discurso.

sagrado e um modelo de autoridade cada vez mais padronizado, torna a igreja-instituição deste período, um assunto único no estudo da escrita e poder (FOX, 1994, p. 156).

Tal atitude cristã em relação a essa prática proporcionou, diante da aquisição de um status como autoridade secundária (a primeira seria o próprio texto bíblico), que um grupo de exegetas pudesse fechar um cânone, restringindo o acesso aos textos e impondo uma determinada leitura ortodoxa deles. A noção de identidade entre os integrantes do grupo passou, portanto, pela criação de uma tradição única de interpretação de leitura da Escritura Sagrada. Essa também atuou como enraizadora das relações de dominação, a partir do momento em que as graduações do acesso à cultura escrita, passaram a criar também, a gradação de poder a elas correspondente.

Nessa perspectiva, podemos perceber um esforço, por parte dos nossos autores (compreendidos aqui como *Lector*) - em se colocar no centro de uma leitura cristã (*corpus* canônico), a qual é entendida como a chave de leitura correta dos textos bíblicos. O que se encontra externo a isso é “erro”, “desvio” da vontade divina.

A regra número um aqui, está em articular a leitura do *corpus* do Antigo Testamento, como anúncio daquilo que, progressivamente, se concretizará no Novo Testamento. Uma leitura tipológica e não mitológica das Escrituras, segundo a qual, as duas partes emanam de um mesmo plano divino de salvação, no qual a própria história do estabelecimento do seu cânon, está inserida.

O que normalmente aparece como uma forma de debate entre diferentes formações de cânone, métodos de exegese, versões de tradução, corrupção de textos, não deve fazer esquecer que os conflitos de interpretação são parte de instituições e seguem as estratégias de exegetas encarregados da legitimação do *corpus* fundador. As refutações das heresias antigas mostram que os debates ilustram o estabelecimento de conceitos e de instituições de poder, encarregados de operar a regulamentação do sentido e da correta interpretação dos textos sagrados. (DUBOIS, 2009, p 53)

O problema do autor e da autoria nos séculos IV e V está relacionado, portanto, com a questão do poder exercido pela escritura e do poder sobre a escritura. Este último inclui restrições não apenas a escrita, mas a leitura, o que significa o impedimento da circulação e da disponibilidade dos textos considerados indesejáveis, já que esta forma de exercício do poder obriga a regulamentação dessa prática. A leitura “autorizada” opõe-se ao poder dos leitores de gerarem novas interpretações.

A questão maior que se coloca a este mecanismo de poder, é que a cultura escrita não é fácil de ser controlada. Sem dúvida, a censura pode ter sido exercida abertamente pela adulteração de textos. Esta é a grande questão tratada por Jerônimo na obra *Apologia contra Rufino*: um tradutor deve trazer para o texto de chegada as ideias consideradas heréticas contidas no texto de partida? Se o tradutor decide por traduzir estas passagens, elas passam a ser de responsabilidade do tradutor? Jerônimo, sem dúvida, atribui autoria (autoridade sobre a ideia herética) a quem escreve o texto de partida (trata-se aqui da tradição da obra *Sobre os princípios* – escrito em grego por Orígenes). Ele afirma que as ideias são de Orígenes, se as escolhe traduzir (tradução ao pé da letra, segundo ele), não o faz sem alertar o leitor em seu prólogo, de que ela não é parte da “verdade” cristã (JERÔNIMO, *Contra Rufino*, 1, 7).

Conclusão

Diante desse quadro, podemos falar de duas formas de autoridade a quem as escrituras cristãs tardo-antigas recorrem para legitimar seu discurso: o *auctor* e o *lector*. O primeiro recai sobre a ideia de uma autoria impessoal - muitas vezes sagrada, como é o caso dos livros Bíblicos. O gesto da escrita nesse caso, se faz como num ditado: a vontade e a sabedoria de Deus são transcritas para a língua humana, sem interferência alguma daquele cuja missão se restringe ao ato de desenhar as letras. No Apocalipse, por exemplo, João se limita a obedecer a ordem de devorar o conhecimento que Deus lhe apresentou e transmitir – transcrever - aos povos e nações:

A voz do céu que eu ouvira tornou então a falar-me: “Vai, toma o livrinho aberto da mão do Anjo que está em pé sobre o mar e sobre a terra. Fui, pois ao Anjo e lhe pedi que me entregasse o livrinho. Então ele me disse: “Toma-o e devora-o; ele te amargará o estômago, mas em tua boca será ‘doce como mel. Tomei o livrinho da mão do Anjo e o devorei: na boca era doce como mel: quando o engoli, porém, meu estômago se tornou amargo. Disseram-me então: “É necessário que continues ainda a profetizar contra muitos povos, nações, línguas e reis. (Ap. 10, 8-11)

Agostinho destaca não apenas Deus como *auctor* dos livros bíblicos, mas também a manutenção dessa autoridade na tradução destas obras para outras línguas:

As Escrituras: sinais da vontade de Deus. Daí provém a divina Escritura, a qual socorre a tão grandes males da vontade humana, tendo sido originada de uma só língua que lhe permitia propagar-se

oportunamente pela orbe da terra, foi divulgada por toda parte, em diversidade de línguas, conforme os intérpretes.

Os que a leem não desejam encontrar nela mais do que o pensamento e a vontade dos que a escrevem e desse modo chegar a conhecer a vontade de Deus, segundo a qual creem que esses homens compuseram. (AGOSTINHO, *Doutrina Cristã*, 5, 6)

É curiosa a legitimidade que ele dá as traduções desses textos. As marcas desse trabalho são apagadas pela reafirmação da revelação da “vontade divina”¹². Não é por menos que recai sobre a *Septuaginta* a tradição de que setenta e dois tradutores, trabalhando isoladamente, apresentaram setenta e duas traduções dos textos – do hebraico para o grego -, exatamente com as mesmas palavras e frases.

Sem dúvida, essa concepção de autoria tornou-se um poderoso aliado das disputas dogmáticas que se deram dentro das escrituras cristãs deste período. O peso da voz de Deus, usado por aqueles que eram autorizados a decifrar os sinais da sua vontade, não apenas agia como testemunho da “verdade” nas escrituras de gênero apologético por exemplo, mas poderia também amaldiçoar aqueles caídos no erro, ao terem seus nomes condenados em um concílio: “Conheço tua conduta (...)” (*Ap.* 3, 8).

A segunda forma de legitimação do discurso, o *lector*, vislumbra uma autoria humana. Estes estariam autorizados a interpretar os sinais divinos, são aqueles a quem foi atribuído o poder de abrir o selo e ler o livro. Sobre suas escrituras recai a autoridade de que, mesmo partindo da escrita de um homem, trata-se antes de mais nada, da vontade de Deus se realizando nessa ação. Não nos esqueçamos da afirmação de Agostinho: “que não sejamos nós os temidos por nosso poder pessoal, mas Deus em nossas palavras (AGOSTINHO, *Epist.* 25, 5).

Aos heréticos, no entanto, cabe um outro tipo de autoria, aquele que se neutraliza, que se anula num nome sem nenhuma legitimação por parte de Deus, mas que precisa ser dito, para que se possa amaldiçoá-lo nos concílios da Igreja. Não é por menos, a grande preocupação por parte dos personagens ligados ao poder eclesiástico neste período, com

¹² Umberto Eco discutindo sobre o conceito originalidade e falsificação na Idade Média, destaca que este é um conceito difícil para o período, na medida em que: “Excetuando-se notícias tradicionais, apenas um documento é reconhecido, ou seja, o texto (traduzido) das Escrituras Sagradas. Os outros documentos não são diferenciados entre originais e não originais: ou foram transmitidos ou não existem. Se foram transmitidos, são verdadeiros apenas na medida em que concordam ou os fazem concordar com a verdade das Escrituras (...)”. (ECO, 2013, p. 232)

as obras que lhes possam ser atribuídas, sem que eles as tenham escrito, e/ou ainda preservar suas escrituras de possível corrupções, falsificações e acréscimos de ideias.

Há um cuidado permanente com o que se escreve no mundo tardo-antigo. Jerônimo defende-se bravamente de todas as acusações que lhe são feitas de que ele compartilhava de determinadas ideias de Orígenes. Não esconde a marca cristã que deixa nas suas traduções dos textos hebraicos; assim como, sua exegese parte de uma laboriosa leitura de autores que fizeram um estudo sobre o texto bíblico o qual ele se propõe a estudar, fazendo questão de apontar o nome do autor e discutir seus erros e acertos.

Nossos dois autores não apenas legitimam a “verdadeira” fé cristã por meio destes critérios de autoria, mas também os empregaram para desautorizar seus adversários, qualificando-os como heréticos, “falsos doutores” que, em nome de uma santidade subjetiva, colocavam em causa a santidade objetiva da Igreja. Jerônimo e Agostinho não comeram *o livro* como João o fez, mas, com certeza, o utilizaram como arma eficiente contra seus opositores.

REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICAS

BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 2002.

BROWN, Peter. **O fim do mundo clássico.** De Marco Aurélio a Maomé. Lisboa: Editorial Verbo, 1972.

_____. **Santo Agostinho. Uma Biografia.** Rio de Janeiro: Record, 2005.

_____. **Authority and the Sacred. Aspects of the Christianisation of the Roman World.** Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

_____. **A ascensão do cristianismo no Ocidente.** Lisboa: Editorial Presença, 1999.

CHARTIER, Roger e BOURDIEU, Pierre. A leitura: uma prática. In: CHARTIER, Roger. **Práticas da leitura.** São Paulo: Estação Liberdade, 2001, pp. 229-253.

CHARTIER, Roger. **O que é o autor.** Revisão de uma genealogia. São Carlos, SP: 2012.

FOX, Robin Lane. Cultura escrita e poder nos primórdios do cristianismo. In: BOWMAM, Alan K. e WOOLF, Greg. **Cultura escrita e poder no mundo antigo.** São Paulo: Ática, 1998, pp. 154-182.

DUBOI, Jean-Daniel. Polêmica, poder e exegese: o exemplo dos gnósticos antigos no mundo grego. In: ZERNER, Monique (Org.) **Inventar a Heresia?** Discursos polêmicos e poderes antes da Inquisição. Campinas: Unicamp, 2009, pp. 39-55.

- ECO, Umberto. **Da árvore ao labirinto. Estudo histórico sobre o signo e a interpretação.** São Paulo: Record, 2013.
- FOUCAULT, Michel. O que é o autor?. In: FOUCAULT, Michel. **Estética: literatura e Pintura, Música e Cinema.** Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015, pp. 268-302.
- PÊCHEUX, M. Ler o arquivo hoje. In: ORLANDI, Eni Puccinelli. **Gestos de Leitura.** Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2015, pp. 57-68.
- SAN AGOSTINHO. **Epistolario.** Edición Bilingue. Madrid: 1991. Vol. XI.
- SANTO AGOSTINHO. **A doutrina cristã.** São Paulo: Paulus, 2002.
- SAN JERONIMO. **Epistolario.** Edición Bilingue. Madrid: 1995. Vol. II.
- SAN JERONIMO. **Tratados Apologéticos.** Edición Bilingue. Madrid: 2009. Vol. VIII.
- SAN JERONIMO. **Epistolario.** Edición Bilingue. Madrid: 2013. Vol. X.
- SARTORELLI, Eliane Cristine. **Estratégias de construção e de legitimação do ethos na causa veritatis: Miguel Servet e as polêmicas religiosas do século XVI.** Tese (Doutorado) – Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 2005.
- SILVA, Gilvan Ventura e SOARES, Carolline da Silva. Autoridade episcopal e conflito político na antiguidade tardia: a atuação de Cipriano de Cartago e de João Crisóstomo como reformadores da Igreja. **Revista Brasileira de História das Religiões.** Ano V, n. 13, maio de 2012. ISSN 19832850. <http://www.dhi.uem.br/gtreligiao/index.html>
- VAUCHEZ, André. **Les Hérétiques au Moyen Âge. Suppôts de Satan ou Chrétiens dissidents?** Paris: CNRS Éditions, 2014.
- WEISS, Jean-Pierre. O método polêmico de Agostinho contra Faustum. In: ZERNER, Monique (Org.) **Inventar a Heresia?** Discursos polêmicos e poderes antes da Inquisição. Campinas: Unicamp, 2009, pp. 15-38.
- ZUMTHOR, Paul. **A Letra e a Voz. A literatura medieval.** São Paulo: Companhia das Letras, 1993.