

**A CIDADE E O CAMPO. CRISTIANIZAÇÃO
DE UMA ANTINOMIA CLÁSSICA**

**TOWN AND COUNTRY. CHRISTIANISATION
OF A CLASSICAL ANTINOMY**

ANTÓNIO MANUEL RIBEIRO REBELO

arebelo01@gmail.com
Universidade de Coimbra

Resumo

O A. explora a diferença entre a cidade e o campo na literatura latina da Antiguidade para depois expor as estratégias usadas pelo Cristianismo na difusão da Boa Nova entre as várias camadas da população. Estas diferenças tiveram implicações importantes nos conceitos, ideais e valores morais que levaram à criação de novos vocábulos, significados e conotações de palavras, em latim e nas línguas modernas, que se difundiram ao longo dos séculos até aos dias de hoje.

Palavras chave: cidade; campo; *urbanitas*; *rusticitas*; pagão; paganismo; Cristãos; *miles Christi*.

Abstract

The Author explores the difference between city and country in ancient Latin literature to focus on the approach Christians used to spread the Gospel among the population. These differences had important implications for the concepts, ideals and moral values that shaped new vocabulary, other senses and connotations of words in Latin and modern languages, that lasted throughout the centuries, until now.

Key-words: city; country; *urbanitas*; *rusticitas*; pagan; paganism; Christians; *miles Christi*.

Na Antiguidade, a cidade e o campo constituíam uma unidade política, não apenas no sentido etimológico do termo. “Pólis” era, efectivamente, um vocábulo polissémico muito abrangente, utilizado para designar a área da cidade, o espaço físico, juntamente com o território circundante que a ela pertencia, pois é o campo que dá vida à cidade. Mas significava sobretudo cidade e Estado, ou antes cidade-estado, uma vez que era este conceito intrínseco o que predominava na Grécia clássica. Na Antiguidade, o cidadão só podia ser entendido enquanto membro individual de uma comunidade auto-suficiente, com um território circundante (*chora*), um todo que ele devia defender e preservar a todo o custo, porquanto essa comunidade dava sentido ao estatuto de cidadão. Desde a nascença, o cidadão conformava o seu comportamento e forma de pensar pelo agir colectivo¹. Platão enaltece a importância da cidade (entendida esta, muito particularmente, como o conjunto dos seus cidadãos, os seres humanos) por ser a única fonte de conhecimento e de cultura. No *Fedro*, Sócrates declara: “Eu gosto de aprender. E o campo e as suas árvores não têm nada que me ensinar; mas os homens que vivem na cidade, esses, sim”². E a cidade centra-se à volta da praça (seja ela a ágora ou o *forum*), o espaço civil, estritamente humano.

Já os Romanos colocavam mais a tónica na oposição entre o campo e a cidade³. Porém, a sua atitude perante esta antinomia pautava-se muitas vezes por uma relação de amor-ódio, como teremos ocasião de ver.

A cidade era o centro da vida política, cultural e social, e era aí que se discutiam políticas e se tomavam decisões que afectavam o campo. Logo, os proprietários dos terrenos agrícolas transferiram-se do campo para a cidade a fim de poderem tomar parte nessas decisões. Conservavam, porém, as suas quintas com as casas de campo, as *uillae*, onde os arqueólogos distinguem uma *pars urbana*, a residência temporária do proprietário.

Mas a cidade, muito concretamente o *forum* da cidade de Roma, era também o paradeiro de todo o tipo de actividades, lícitas ou ilícitas, como nos descreve Plauto no seu *Curculio* (470 sq.): falsários, embusteiros, trinca-fortes, tagarelas e alcoviteiros, proxenetas, prostitutas e prostitutos, usurários, parasitas... Mesmo actividades profissionais típicas da vida

1 Assim se compreende a afirmação de Simónides de Ceos, segundo a qual “a cidade é a mestra do Homem” (Frg. 90 West).

2 Platão, *Fedro*, 230d, na tradução de Rocha Pereira 2003.

3 Sobre o desenvolvimento e recorrência deste tópico na literatura latina, vd. MacMullen 1974.

citadina, que hoje consideramos triviais e sem qualquer carga pejorativa, eram mal vistas pelos romanos mais cultos. Além dos banqueiros, dos cobradores de impostos e dos mercadores intermediários, áreas profissionais ainda hoje estigmatizadas, Cícero inscreve as dos artesãos e as dos diversos comerciantes (de escravos, de carne e de peixe, de perfumes, cozinheiros, pescadores,...) entre as profissões consideradas *inliberales et sordidi*, isto é, vulgares, sem dignidade⁴.

Ora, os comerciantes e os artífices concentravam-se justamente nas cidades, espaços por excelência para o florescimento destas classes profissionais, onde elas podiam fazer rentabilizar o seu negócio. Daqui se deduz que a cidade era uma zona de confluência privilegiada de actividades e serviços aviltantes, indignos de um homem livre aos olhos dos Romanos.

Neste texto, o Arpinate omitiu a agricultura, pois, na opinião dos Romanos, essa era uma actividade nobre:

De todas as formas de enriquecimento, a agricultura é a melhor, é a mais fecunda, dá mais prazer e é a mais digna de um homem livre⁵.

No processo *Pro Sexto Roscio Amerino*, Cícero explora a temática dos vícios e malefícios da cidade em oposição às elevadas virtudes e qualidades da vida no campo:

Vocês diziam que ele era um homem selvagem e grosseiro, que nunca conversou com qualquer pessoa e que nunca esteve na cidade. Vou omitir, neste caso, o que poderia ser o meu maior argumento em favor da sua inocência: que os hábitos rústicos, uma alimentação frugal e esta vida simples e austera não se coadunam com um ambiente susceptível de gerar crimes deste tipo [i. e. parricídio]. [...] É a cidade que cria a abundância, da abundância emerge

4 Cícero, *De Officiis* 1.150:

Illiberales autem et sordidi quaestus mercenariorum omnium, quorum operae, non quorum artes emuntur; est enim in illis ipsa merces auctoramentum seruitutis. Sordidi etiam putandi, qui mercantur a mercatoribus, quod statim uendant; nihil enim proficiant, nisi admodum mentiantur; nec uero est quicquam turpius uanitate. Opificesque omnes in sordida arte uersantur; nec enim quicquam ingenuum habere potest officina. Minimeque artes eae probandae, quae ministrae sunt uoluptatum: Cetarii, lanii, coqui, fartores, piscatores, ut ait Terentius; adde huc, si placet, unguentarios, saltatores, totumque ludum talarium.

5 Cícero, *De Officiis* 1.151:

Omnium autem rerum, ex quibus aliquid acquiritur, nihil est agri cultura melius, nihil uberius, nihil dulcius, nihil homine libero dignius.

inevitavelmente a cobiça e da cobiça brota a audácia, a origem de todos os crimes e malefícios. Por outro lado, esta vida do campo, que tu consideras selvagem, é mestra da sobriedade, do amor ao trabalho e do sentido de justiça⁶.

Cícero limitava-se a fazer eco da opinião dos antigos. Essa tradição encontramos-na, por exemplo, no prefácio do *De Agricultura* de Catão:

E quando louvavam um homem bom, louvavam-no como bom agricultor e como bom fazendeiro [...] Mas é dos agricultores que provêm os homens mais corajosos e os soldados mais esforçados, e a sua actividade merece o máximo respeito, assegura níveis de vida muito estáveis, que são minimamente objecto de inveja, e os que se empenham nessa ocupação estão menos sujeitos a maus pensamentos⁷.

Varrão foi um dos maiores representantes da antiga tradição romana que depreciava a cidade com base em critérios valorativos de natureza moral. No prefácio ao segundo livro das *Rerum Rusticarum*, contrapõe o campo, berço das antigas virtudes, à cidade, viciada pela indolente preguiça:

Não foi sem razão que os nossos grandes avós preferiam os romanos rústicos aos urbanos. Consideravam a gente do campo que habitava na vila (*uilla*) mais preguiçosa do que a que morava no campo, trabalhando na lavoura, tal como reputavam os que se fixavam na cidade mais ociosos do que os que cultivavam os campos. Por isso dividiram o ano de forma a que tratassem dos negócios da cidade apenas no oitavo dia e nos restantes sete cultivassem os campos. É que, enquanto conservaram esta regra, alcançaram dois objectivos: não só tornaram os campos muito mais fecundos pelo seu cultivo, como

6 Cícero, *Pro Sexto Roscio Amerino* 75:

...hunc hominem ferum atque agrestem fuisse, numquam cum homine quoquam conlocutum esse, numquam in oppido constitisse. Qua in re praetereo illud quod mihi maximo argumento ad huius innocentiam poterat esse, in rusticis moribus, in uictu arido, in hac horrida incultaque uita istius modi maleficia gigni non solere. [...] In urbe luxuries creatur, ex luxuria existat auaritia necesse est, ex auaritia erumpat audacia, inde omnia scelera ac maleficia gignuntur; uita autem haec rustica quam tu agrestem uocas parsimoniae, diligentiae, iustitiae magistra est.

7 Catão, *De Agricultura* 2 e 4:

Et uirum bonum quom laudabant, ita laudabant, bonum agricolam bonumque colonum. [...] At ex agricolis et uiri fortissimi et milites strenuissimi gignuntur, maximeque pius quaestus stabilissimusque consequitur minimeque inuidiosus, minimeque male cogitantes sunt qui in eo studio occupati sunt.

também eles próprios ficaram mais saudáveis, não sentindo necessidade dos ginásios citadinos dos Gregos⁸.

No início do livro III, Varrão retoma este confronto entre o campo e a cidade. Afiança que, dos dois modos de vida que foram confiados ao homem, o rústico e o urbano, o primeiro “é muito mais antigo, pois houve tempos em que os homens cultivavam os campos sem terem cidades”, mas é também o mais genuíno, uma vez que “foi a natureza divina que nos concedeu os campos, enquanto o artifício humano edificou as cidades”. Insiste Varrão:

Não só a agricultura é mais antiga, como também é melhor. Não é por nada que os nossos antigos remetiam os seus cidadãos da cidade para os campos, uma vez que não só eram alimentados pelos romanos camponeses em tempo de paz, como também eram defendidos por estes em tempo de guerra⁹.

São muitos os autores latinos que exploram este tópico literário, desde o episódio horaciano do rato do campo e do rato da cidade aos bucólicos latinos como Virgílio, Tibulo ou Pérsio.

Mas há também autores onde tal não acontece. Ovídio, um poeta urbano, zombava da *rusticitas* da Roma de Rómulo para louvar a modernidade: “A rústica simplicidade pertence a tempos antigos; agora, Roma é a cidade do ouro e possui imensas riquezas do orbe que subjugou”¹⁰.

8 Varrão, *Rerum Rusticarum* 2.1.1:

Viri magni nostri maiores non sine causa praeponerant rusticos Romanos urbanis. Vt ruri enim qui in uilla uiuunt ignauiores, quam qui in agro uersantur in aliquo opere faciendo, sic qui in oppido sederent, quam qui rura colerent, desidiosiores putabant. Itaque annum ita diuiserunt, ut nonis modo diebus urbanas res usurparent, reliquis septem ut rura colerent. Quod dum seruauerunt institutum, utrumque sunt consecuti, ut et cultura agros fecundissimos haberent et ipsi uoletudine firmiores essent, ac ne Graecorum urbana desiderarent gymnasia.

9 Cf. Varrão, *Rerum Rusticarum* 3.1-4:

Cum duae uitae traditae sint hominum, rustica et urbana, quidni, Pinni, dubium non est quin hae non solum loco discretae sint, sed etiam tempore diuersam originem habeant. Antiquior enim multo rustica, quod fuit tempus, cum rura colerent homines neque urbem haberent. [...] Nec mirum, quod diuina natura dedit agros, ars humana aedificauit urbes, cum artes omnes dicantur in Graecia intra mille annorum reperte, agri numquam non fuerint in terris qui coli possint. Neque solum antiquior cultura agri, sed etiam melior. Itaque non sine causa maiores nostri ex urbe in agros redigebant suos ciues, quod et in pace a rusticis Romanis alebantur et in bello ab his alleuabantur.

10 Ovídio, *Ars Amatoria* 3.113:

Simplicitas rudis ante fuit: nunc aurea Roma est, / Et domiti magnas possidet orbis opes.

O Sulmonense compara as belezas urbanísticas da sua época com o que outrora teriam sido meras pastagens para os bois. E remata:

Que outros louvem o passado; quanto a mim, congratulo-me por ter nascido nesta época, adequada à minha maneira de ser... porque existe a cultura e porque a rudeza, essa antiga relíquia dos nossos avós, não subsistiu até aos nossos dias.¹¹

Sublinhemos que, do ponto de vista do uso da língua por parte dos autores clássicos profanos, a antinomia se centra essencialmente no par *urbs-rus* e seus derivados (*urbanus-rusticus*; *urbanitas-rusticitas*;...).

Porém, a oposição cidade-campo é, numa boa parte dos autores latinos, uma sinédoque representativa de outros pares antinômicos: a modernidade por oposição aos valores ancestrais (e.g. a probidade moral), o empresário desmazelado e mentiroso ao camponês diligente e trabalhador, o luxo e a abundância à indústria simples e frugal, a desordem criada pelo homem à ordem natural e divina...

Esta moralidade romana tradicional alicerçada nos ancestrais valores agrários percorria todas as camadas sociais; não era exclusiva de escravos ou de homens livres, de aristocratas ou de membros da plebe, contrariamente ao que viria a acontecer mais tarde, quando esta antinomia virá a opor a plebe à nobreza.

Por outro lado, a decadência moral da cidade é compensada com uma valorização de natureza cívica e cultural. Como salienta Jacques Le Goff, na Antiguidade, “os termos correlatos de cidade indicam educação, cultura, bons costumes, elegância: urbanidade vem da *urbs* latina; polidez, da polis grega”¹². Os oradores antigos, de Catão a Quintiliano, juntavam mais uma característica a esta elegância de linguagem: o discurso espirituoso. À *urbanitas* opunha-se a *rusticitas* com toda a falta de educação e de cultura que isso implicava.

Apesar disso, autores como Tibulo e Pérsio cultivavam deliberadamente a *rusticitas* com propósitos de natureza moral. Pérsio, por exemplo, recusava-

11 Ovídio, *Ars Amatoria* 3.127-8:

Prisca iuuent alios: ego me nunc denique natum / Gratulor: haec aetas moribus apta meis. / ...quia cultus adest, nec nostros mansit in annos / Rusticitas, priscis illa superstes auis.

Não esqueçamos que Ovídio integra esta afirmação numa obra que proclamava a promiscuidade sexual. Não admira, pois, que assim pensasse.

12 Le Goff 1999: 122.

-se a ser apresentado como um homem *doctus*. Considerava-se antes um *semipaganus*¹³, que, na opinião de um escoliasta, devia ser interpretado como *semirusticus*. Pérsio estava convencido de que o poeta tinha por objectivo conjugar intimamente a criação poética com a *rusticitas*, a simplicidade da vida rural. Declinava deliberadamente a ostentação do saber, a *doctrina*, que Cícero tanto gosta de associar à *urbanitas*¹⁴.

Ora, se Cícero e Quintiliano exigiam que o orador possuísse *urbanitas*, além de muitas outras qualidades, como se podia, então, abraçar a *urbanitas* e desprezar a imoralidade urbana exposta no *Pro Sexto Roscio Amerino* ou vice-versa? Como conciliar esta ambivalência intrínseca ao conceito *urbanitas*?

Também esta aparente contradição não opunha condições sociais diversas. Os Romanos das classes mais altas que valorizaram os costumes ancestrais do campo eram os mesmos que radicavam na *urbanitas* a justificação da sua superioridade.

Por outro lado, ao recorrerem ao adjetivo *urbanus* para designarem as casas de campo com características luxuosas, os Romanos evidenciam que trocam os antros de vícios pelas sedes das antigas virtudes romanas, mas, com isso, deixam para trás o conforto e a cultura da cidade. Era, por isso, necessário importar a cultura urbana para o campo. Se, por um lado, um bom romano tinha a obrigação de ser também bom agricultor, por outro lado, para não ser considerado rústico, devia parecer urbano, mesmo no campo.

Esta ambivalência assume-se com maior acuidade aquando da romanização dos povos bárbaros subjugados. Um plano de construção de cidades foi o melhor estratagema que o general Agrícola encontrou para pacificar e romanizar a Grã-Bretanha. De antro de vícios e de corrupção moral, a cidade passou a ser símbolo e até instrumento de civilização e ordem. Na obra *De Catechizandis Rudibus* (cap. 16), Santo Agostinho confere à dicotomia *rus-urbs* um sentido civilizacional e cultural, assente na oposição de espaço aberto a espaço organizado.

13 cf. Prol. 6-7: *ipse semipaganus / ad sacra uatum carmen adfero nostrum*, muito semelhante à caracterização que Tibulo faz da sua pessoa: *rusticus* (1.1.7-8: *ipse seram teneras maturo tempore uites / rusticus et facili grandia poma manu*).

14 Cf. e.g. Cícero *De Oratore* 1.72; 2.25; *De Finibus Bonorum et Malorum* 1.7. Cf. também Lee 1990: 114, que cita Quintiliano *Institutio Oratoria* 12.10.53: *cum uero iudex detur aut populus aut ex populo laturique sententiam indocti saepius atque interim rustici*; cf. ainda Cícero, *De Senectute* 75: *et ii quidem non solum indocti, sed etiam rustici contemnunt*; Séneca, *Epistulae* 15.8: *hoc indocto et rustico more desaeuiat*.

Os Romanos conheciam vários termos para designar os diversos centros populacionais civis e militares: *urbs*, *ciuitas*, *arx*, *oppidum*, *uicus*, *uilla*, *castra*, *pagus*... Este último granjeou enorme sucesso pelos piores motivos.

Após a célebre vitória sobre Maxêncio na Ponte Mílvia, Constantino promulgou em 313 o édito de Milão, o famoso édito da tolerância que pôs termo a quase três séculos de perseguição aos Cristãos. O Cristianismo passou a ser permitido a par das outras religiões pagãs. Em 324, o mesmo imperador proclama o Cristianismo religião oficial do império. Em 385, com o imperador Teodósio I, o Cristianismo torna-se a única religião legítima. O paganismo foi definitivamente proibido em 391 e os seus templos encerrados. A vitória do Cristianismo estava consumada.

A cidade foi o grande meio de difusão do Cristianismo. E isso compreende-se porque na cidade era mais fácil aceder ao maior número de pessoas. Os foros e as ágoras eram locais privilegiados para difundir a palavra de Jesus Cristo. Os apóstolos, designadamente o grande Apóstolo *ad gentes*, tiveram essa percepção. S. Paulo e S. Pedro apostaram nas grandes cidades do império, nomeadamente a sua capital. A evangelização no campo compensava menos devido à grande dispersão. Por outro lado, ontem como hoje, as transformações manifestam-se primeiro nas cidades, enquanto, nas zonas rurais, as antigas formas de pensar e de viver mantêm a sua vitalidade. Se os parâmetros geográficos privilegiavam a cidade, já na escala sócio-económica não havia grande diferença: as camadas sociais mais baixas, maioritárias tanto na cidade como no campo, eram as que viviam com maiores dificuldades. Não admira, pois, que fossem mais sensíveis aos argumentos de uma vida infinita de beatitude que lhes era prometida para lá da morte em oposição ao enorme sofrimento da que levavam, apesar de haver também romanos abastados que aderiram ao ideal cristão.

Numa célebre carta dirigida a Trajano e escrita por volta de 111-112 A. D., Plínio-o-Moço reconhecia a propagação do Cristianismo nas cidades e campos da Bitínia, onde era governador: “Não foi só pelas cidades, mas também pelas aldeias e campos que a doença desta superstição se espalhou”¹⁵.

15 Plínio-o-Moço, *Epistulae* 10.96:

Neque ciuitates tantum, sed uicos etiam atque agros superstitionis istius contagio peruagata.

Nos finais do segundo século e inícios do terceiro já Tertuliano referia que os Cristãos detinham a maioria nas cidades¹⁶, ainda que, nessa altura, só 10-15% da população do império fosse urbana.

No séc. IV, a religião cristã difundiu-se pelos territórios campestres da Europa ocidental. Mas, em muitos casos, os núcleos cristãos predominavam em espaços suburbanos, ou seja, nas *uillae*, as casas de campo das elites urbanas, verdadeiras extensões da cidade. Só em meados do séc. V o Cristianismo viria a abranger as zonas rurais, acompanhando igualmente o processo de romanização dos territórios ocupados.

Em meados do séc. VI, S. Martinho de Braga via-se na necessidade de escrever um sermão *De Correctione Rusticorum* com a finalidade de corrigir as práticas idólatras dos camponeses, em plena vigência do sincretismo religioso. É nesse sentido que S. Martinho de Braga aplica o vocábulo *rusticus*. Santo Isidoro de Sevilha é ainda mais explícito nessa necessidade de se recorrer a um registo linguístico “plebeu ou rústico” que mais facilmente possa ser entendido pelas classes sociais inferiores (*sermone plebeio uel rustico quam facillime intellegatis*)¹⁷.

Desde há muito que a etimologia de *paganus* foi interpretada com base nesta antonímia “campo” vs. “cidade”, pelo facto de a expansão do Cristianismo ter ocorrido predominantemente nas cidades, enquanto o campo resistiu mais tempo às novas ideias.

Mas qual é, afinal, a origem do termo *paganus* e o seu significado real? Há várias teses sobre esta problemática e que Christine Mohrmann sistematiza muito bem¹⁸. A tese tradicional, que remonta ao séc. XVI, baseia-se na etimologia latina e nos traços predominantemente urbanos que caracterizavam o cristianismo dos primeiros séculos¹⁹. Efectivamente, o *paganus* é o habitante de um *pagus*, uma povoação ou uma zona nos subúr-

16 *Ad Scapulam* II, 10b: tanta hominum multitudo, pars paene maior ciuitatis cuiusque, in silentio et modestia agimus.

17 Isidoro de Sevilha, *Regula. Praefatio*, in Campos Ruiz & Roca Melia 1971: 92-125.

Para os seguidores de Cristo, a língua não passava de um simples instrumento de evangelização, em detrimento de uma finalidade exclusivamente literária, sem quaisquer efeitos práticos para os objectivos missionários. Nas origens, grande parte dos Cristãos pertencia às camadas sociais mais baixas. Para mais facilmente se ser compreendido, havia necessidade de se adaptar o registo linguístico, optando-se por aquilo a que Santo Isidoro chama “discurso plebeu ou rústico”.

18 Mohrmann 1952: 109-121.

19 Cf. Zeiller 1917, tese abraçada por muitos estudiosos ao longo de vários séculos. Vd. também Roblin 1953: 173-183.

bios de uma cidade. Mas *pagus*, que provém etimologicamente de *pangere* (“fixar”, “espetar”) – i. e. os marcos espetados na terra e posteriormente as áreas delimitadas por esses mesmos marcos²⁰ –, designava inicialmente uma divisão administrativa, a dos distritos rurais, a última subdivisão das tribos (círculos eleitorais) em que o território romano foi subdividido por Numa Pompílio, segundo alguns, ou por Sêrvio Túlio, segundo outros. Cícero, no seu discurso *Oratio de domo sua ad pontifices* (74, 7), fala de *pagani et montani* – “os habitantes das planícies e os dos montes” –, para estabelecer o contraste com os habitantes de Roma, os cidadãos. O vocábulo era, por isso, pré-cristão e não tinha qualquer conotação religiosa.

Todavia, a partir do sentido inicial de *paganus* (não-cidadino) derivou outra utilização da palavra, que encontrou eco sobretudo nos textos jurídicos. Os acampamentos do exército romano apresentavam uma estrutura semelhante à de cidades, com ruas, muralhas, fossas, casas, quartelões de tendas, centros de comando, administrativos e logísticos. Podiam ser comparados a cidades médias. De certa forma, eram também pequenas cidades satélites, representantes daquela que era o centro político e militar do império: Roma.

Será por isso que nos surgem, na literatura latina do séc. I da nossa era, vestígios da gíria militar rotulando os que não eram soldados como *pagani*, não-cidadinos ou não-militares, i. e. *civis*?

Em Tácito (*Historiae*. 1.53.2; 2.14.11; 2.14.88; 3.24.43), em Plínio-o-Moço (*Epistulae* 10.86) e em Juvenal (*Satyrae* 16.33) surge frequentemente a associação *milites et pagani* para designar os soldados e os cidadãos *inermes* (desarmados)²¹. Nos textos jurídicos, a condição militar opõe-se à do civil. Esta oposição, que Christine Mohrmann (baseada nas ocorrências em autores latinos²²) considera mais frequente, mais tardia e mais viva, terá, então, tido a sua origem em meios castrenses, donde passou para a língua comum e para a linguagem jurídica ao longo dos primeiros dois séculos.

Por outro lado, os padres da Igreja, fortemente influenciados pela linguagem militar de S. Paulo²³, promoveram o conceito de cristão enquanto

20 Cf. e.g. Virgílio, *Georgica* 2.382.

21 Tácito, *Historiae* 1.53; Vegécio, *Epistulae Rei Milit.* 2.23 *si doctrina cesset armorum, nihil paganus distat a milite*; Plínio, *Epistulae*. 10.86 B, 18 *et milites et pagani inter paganos corruptior miles*. Curiosamente, ainda hoje, em português, se utiliza a expressão “à paisana”, forma claramente baseada em *paesano* (it.) e *paysan* (fr.) < *paese* e *pays*, respectivamente.

22 Cf. Mohrmann 1952: 117.

23 Cf. 1Cor 9.7-8, 2Cor 6.7, 10.3-6; Eph 6.10-18; Phil 2.25; Rom 6.13, 14, 23; 1Th 5.8; 1Tim 1.18; 2Tim 2.3sq e 3.6.

soldado de Cristo, *miles Christi*²⁴. Na sua correspondência, S. Cipriano fala de *milites Dei* e Cristo é apelidado de *imperator* (i.e. ‘comandante’) dos Cristãos²⁵.

A maior parte dos primeiros Cristãos recusava-se a cumprir o serviço militar, fosse por motivos pacifistas, fosse por subsistirem, no exército romano, determinados rituais (adoração dos estandartes das legiões, oferendas aos deuses, juramentos ao imperador) que se tornavam incompatíveis com a exclusividade religiosa da sua fé²⁶.

É de Tertuliano uma das frases mais famosas sobre esta problemática, que explora o habitual jogo de palavras, tão do agrado dos autores cristãos: *Apud hunc [Christum] tam miles est paganus fidelis, quam paganus est miles fidelis*²⁷, ou seja, “Para Cristo, tão soldado é o civil crente (*fidelis*)²⁸, quanto é civil (*paganus*) o soldado fiel”²⁹. Ora, como o soldado não-crente se mantém fiel às tradições do exército romano, não pode ser crente, ou seja, não pode ser um *miles Christi*.

Nesta perspectiva se compreende, portanto, a aplicação à religião cristã de uma vasta gama terminológica oriunda da linguagem militar, começando pelo termo *sacramentum*, o juramento de fidelidade que os soldados romanos deviam prestar no início do serviço militar, o mesmo juramento que o Cristão assumia no Baptismo³⁰. Se os soldados de Cristo estavam vinculados pelo “juramento militar” que representava para eles o Baptismo, quem não fosse baptizado não podia ser soldado de Cristo, uma vez que não tinha jurado servir a Deus ou a Cristo. Uma pessoa nessas circunstâncias encontrava-se, assim, fora desse juramento, i.e. sacramento: era, portanto, um civil, ou seja um *paganus*³¹.

24 Na opinião de Christine Mohrmann, a exploração deste conceito teria tido maior êxito particularmente nos sécs. II e III. Vd. Mohrmann 1952: 112.

25 *Epistulae* 15.1: *Nam cum omnes milites Christi custodire oportet praecepta imperatoris sui, tunc uos magis praeceptis eius obtemperare plus conuenit.*

26 Vejam-se os casos delicados das vidas de S. Sebastião, S. Maximiliano e de S. Martinho de Tours.

27 C. 202, *De Corona Militis*, 11. Mohrmann discorda, neste passo, de uma identificação de *paganus* com o conceito posterior de não-cristão, cf. Mohrmann 1952: 113.

28 Aqui *fidelis* tem o sentido de ‘fiel ao Cristianismo’, ‘crente’, ‘baptizado’; na verdade, um cristão civil, não-militar, é sempre um soldado de Cristo.

29 Aqui *fidelis* com o sentido de ‘fiel às tradições do exército romano’.

30 Cf. e.g. S. Cipriano, *Epistulae* 54.1.

31 Sobre este conceito de *militia Christi* e respectivas implicações na linguagem dos Cristãos, vd. Harnack 1905 e Harnack 1972: 414sq., particularmente n. 732.

Esta segunda tese, que data também do séc. XVI, foi fundamentada com todo o rigor e ilustrada com um vasto leque de textos antigos por Th. Zahn, foi actualizada e desenvolvida por M. B. Altaner e a ela aderiram teólogos e historiadores de renome³². A grande objecção é que o conceito de *militia Christi* por oposição ao paganismo tende a desaparecer da linguagem comum a partir do séc. IV, mantendo-se o seu uso essencialmente reservado ao registo literário. O *miles Christi* por excelência passa a ser o asceta e o monge.

Relembremos ainda, a propósito da já citada frase de Tertuliano – *Apud hunc [Christum] tam miles est paganus fidelis, quam paganus est miles infidelis* –, que só numa inscrição do início do séc. IV (ca. 300-330), encontrada na Catânia e alusiva a uma jovem casada com um pagão, é que o vocábulo *paganus* nos surge explicitamente, pela primeira vez, como antónimo de *fidelis*, ou seja, com o sentido que veio doravante a adquirir de “não-cristão”, “não-baptizado”: *inter fideles fidelis fuit, inter (al)ienos pagana fuit*³³. Efectivamente, o termo *fidelis* já se aplicava desde o Concílio de Elvira ao cristão baptizado; em contrapartida, o vocábulo *christianus* designava o catecúmeno.

Da oposição soldado-civil facilmente se passa à oposição entre o particular e o grupo: *paganus* designa, assim, também o “outsider”, no dizer de O’Donnell³⁴, aquele que não pertence a um certo grupo, não é membro de uma determinada comunidade: um profano. Exemplos, já conhecidos, da linguagem dos gladiadores, a que Christine Mohrmann recorre, ilustram muito bem esse sentido de “particular”, “profano”. Em sua opinião seria esse o sentido que esteve inicialmente na base do uso da palavra *paganus* pelos Cristãos, despido ainda de qualquer conotação pejorativa.

Ora, o paganismo esteve na ordem do dia aquando do saque de Roma pelo ariano Alarico e os seus Visigodos, em 24 de Agosto de 410. Os pagãos acusaram o Cristianismo de ser responsável por ter abolido as antigas divindades protectoras da cidade e por o Deus cristão ter permitido que tal desgraça acontecesse à capital da Cristandade e logo pela mão de outros cristãos. Para responder a estas acusações, Santo Agostinho redigiu em 13 longos anos a apologia do Cristianismo numa obra que passou para a

32 Cf. Zahn 1899: 18-43 e Altaner 1939: 130-41.

33 *CIL*, 10.7112 (= Diehl 1924-25: n° 1549). Cf. igualmente a inscrição 6.30463 (=Diehl 1924-25: n° 1342), mencionada também por Christine Mohrmann.

34 O’Donnell 1977: 163-69.

História com o nome de *De Ciuitate Dei - A Cidade de Deus*. O argumento principal consiste em demonstrar que a cidade celeste é que é eterna, enquanto a cidade dos homens é efêmera. Rejeita as acusações provando que, desde a sua fundação, Roma sofreu calamidades bem piores do que as que conheceu após a chegada do Cristianismo. O bispo de Hipona, na sua *Cidade de Deus*, recupera o sentido inicial da palavra *paganus*, opondo os habitantes da cidade de Deus aos *pagani*, os que nunca podem ser cidadãos dessa cidade celeste³⁵.

Quando ia a meio da redacção, pediu a Orósio, seu discípulo, que tornasse o argumento extensivo a todos os grandes impérios e à história de Roma até aos seus dias, descrevendo todas as guerras, desastres naturais, epidemias, os horrores da fome e outras desgraças causadas por crimes hediondos. É esta a origem da obra intitulada *Historiarum aduersum paganos libri vii*, ou seja contra “aqueles que, contrários à cidade de Deus, oriundos das encruzilhadas e povoações de zonas rurais são chamados pagãos”³⁶. Neste passo, Orósio recorre a *alieni* para explicar o termo *pagani*. Com efeito, os pagãos eram os que não pertenciam ao grupo dos Cristãos: os que se mantinham *alheios* ou *contrários (alieni) à cidade de Deus*. Por outro lado, Orósio recupera, mesmo que inconscientemente, a conotação pejorativa, rústica, do vocábulo.

Nos primeiros tempos, os Cristãos referiam-se aos não-cristãos através dos vocábulos *gentes* ou *gentiles* (< gentios), *nationes*, *alieni* e até *ethnicus* e *graeci*³⁷. Tertuliano, por exemplo, tal como Arnóbio, escrevia *Ad nationes* e não *Ad paganos*.

35 Ainda assim, em toda a obra Santo Agostinho não utiliza o vocábulo mais do que seis vezes: 5.23.22, 8.26.14-18, 9.19.13, 21.6.12, 22.3.23-25 (ed. Dombart-Kalb, *CCSL* 47-48). Todavia, Santo Agostinho refere, na sua obra *Revisões* (ou *Retractationes*) 2.43, que é usual dar-se o nome de *paganus* aos “cultores de muitos e falsos deuses”: *...Cuius euersionem deorum falsorum multorumque cultores, quos usitato nomine paganos*.

O'Donnell 1977 considera que os autores cristãos recorriam pouco a este vocábulo em obras dirigidas a uma audiência pagã com o intuito pragmático de os persuadir. Ao invés, quando se dirigem a um público cristão, já o usam regularmente.

36 *Hist. ad. Paganos*, 1.1, Prol. 9:

...qui alieni a ciuitate Dei ex locorum agrestium compitis et pagis pagani uocantur...

37 O termo “pagão”, na tradição judaico-cristã, é fortemente pejorativo e os Cristãos e Judeus utilizaram-no para conferir um valor positivo à sua própria identidade, por oposição aos que tinham outra forma de pensar e viver a religião. Os antigos pagãos nunca se apelidavam de “pagãos”, independentemente dos vários sentidos da palavra. Embora a piedade dos antigos observasse particular respeito pelos deuses da sua cidade e dos

Podemos dizer que os autores cristãos criaram vários cristianismos semânticos, tal como a escola de Nimega os definiu, a partir de outros vocábulos já existentes, alguns deles, por sua vez, portadores de polissemia diacronicamente variada. Entre eles, está o termo *paganus*.

Vários autores cristãos, entre os quais Prudêncio (*Contra Symmachum*, 1.449), fizeram uso regular do termo *paganus* nesta acepção de não pertencente à comunidade cristã, não-baptizado, i. e. infiel. Depois do séc. IV, são muitos os testemunhos do uso cristão de *paganus* tal como hoje ainda o conhecemos³⁸.

Foi esta tendência que passou para a Idade Média. Na *Chanson de Roland* e na literatura de cruzadas, o termo *pagani* é aplicado aos Muçulmanos.

Rus, pagus, paganus, rudis, rusticus designam realidades características do campo a que podemos juntar outras como *uicus* ('grupo de casas', 'bairro de uma cidade', 'aldeia') com origem indo-europeia comum ao grego *oikos* e ao germânico *wick*³⁹. Do diminutivo de *uicus*, obtemos a *uilla* (originalmente: 'casa de campo', 'quinta') donde derivam outros termos pejorativos: vilão

seus antepassados, a sua identidade não era determinada por preferências religiosas, mas antes políticas e étnicas. Em primeiro lugar, consideravam-se Gregos, Romanos, Egípcios, Persas, etc. A unificação político-cultural do mundo antigo com as conquistas de Alexandre Magno determinou igualmente uma identidade religiosa unitária. Só com a cristianização do império romano os pagãos assumem, no decurso do séc. IV, uma identidade baseada em pressupostos religiosos. É por isso que, em reacção antagónica à perspectiva judaico-cristã, não se autodenominavam "pagãos", mas reforçavam o carácter étnico e tradicional da sua religiosidade recorrendo aos vocábulos "Helenos" ou "Gregos", definindo-se como "seguidores das tradições ancestrais". Taciano, por exemplo, um autor do séc. II, escreveu uma *Oratio ad Graecos (Logos pros Ellenas)*.

Mário Vitorino, um cristão convertido em 355 e falecido em 361, utilizava várias vezes a palavra *paganus* equivalente ao termo bíblico *Graecus* (pagão), que S. Jerónimo, na *Vulgata*, substituiu por *gentilis* (equivalente latino do grego *ethnikos*) – curiosamente, o vocábulo *paganus* nunca ocorre na *Vulgata*. É famoso o passo do comentário *In Epistulam Pauli ad Galatas 2.3: Graecus erat, id est paganus*.

Mais tarde, Santo Agostinho associará *infidelis* e *gentilis* a *paganus*: *...istorum sane infidelium, quos uel gentiles, uel iam uulgo usitato uocabulo paganos appellare consueuimus (Epistulae PL, 33, p. 791)*. Cf. também, a propósito do emprego de vários destes vocábulos em Santo Agostinho, Mohrmann 1932.

Vd. também Roblin 1953: 173-183.

38 Cf. exemplos apresentados por Mohrmann 1952: 115.

39 No inglês antigo, *wick* significava "povoação", "vila", "quinta". É nesta acepção que ainda nos surge em alguns topónimos como Gatwick ("quinta da cabra" < goat), Greenwich, etc. Em neerlandês, por exemplo, a palavra daí derivada é *wijk*, que significa "bairro".

Cf. ainda Turpin 2002.

(habitante de uma quinta > agricultor > de baixa condição) – designação atribuída aos povos do Norte da Europa, à medida que o Cristianismo se propagava – vilania, vilanagem.

Para fugir a este ambiente citadino e aos vícios e perigos que aí espreitavam os soldados de Cristo, as ordens monásticas no Ocidente isolavam-se em zonas quase inacessíveis. A vida e milagres de S. Bento, bem como a própria regra, alude várias vezes à forte presença do paganismo nos grandes centros urbanos e à necessidade de os Cristãos se afastarem e se isolarem, por precaução, além da necessidade de se prepararem espiritualmente para melhor se combater esse perigo para o espírito.

Antes do florescimento da época áurea da burguesia medieval, a cidade fica abandonada ao clero secular, que não resiste à corrupção dos costumes, como deixam entrever as críticas dos cancioneiros da poesia vagante. A desorganização das estruturas religiosas na cidade impõe uma profunda regeneração espiritual, a fim de adequar a evangelização às realidades do mundo medieval.

Fica o terreno livre para o surgimento e implantação das ordens mendicantes, os eremitas urbanos, intrinsecamente ligados à cidade. Não possuindo terras, como as ordens monásticas, praticam o ideal de pobreza e actuam pela pregação, vivendo das dádivas dos fiéis. Dominicanos e Franciscanos elegem a cidade como terra privilegiada de missão. É na cidade que se concentra a população mais carenciada de salvação física e espiritual, é aí que se acumula o pecado e a doença.

Bem diziam Varrão e Cícero que era nas cidades que a natureza humana revelava o seu carácter mais malévolos...

Bibliografia:

- Altaner, B. (1939), “*Paganus: Eine bedeutungsgeschichtliche Untersuchung*”, *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 38: 130-41.
- Campos Ruiz, J. e I. Roca Melia (1971), *Santos padres. españoles II: San Leandro, San Isidoro, San Fructuoso*. Madrid: BAC.
- Diehl, E. (1924-25), *Inscriptiones Latinae Christianae Veteres*. Berlin: Weidmannscher Vlg., vol. 1.
- Harnack, Adolf von (1905), *Militia Christi: Die christliche Religion und der Soldatenstand in den ersten drei Jahrhunderten*. Tübingen: C. B. Mohr (Paul Siebeck).

- Harnack, Adolf von (1972), *The Mission and Expansion of Christianity in the first three Centuries*. Translated and edited by James Moffatt. Gloucester, MA: Peter Smith.
- Le Goff, Jacques (1999), *Por amor das cidades*. Lisboa: Editorial Teorema.
- Lee, G. (1990, 3ª ed.), *Tibullus: Elegies*. Introduction, Text, Translation and Notes, revised in collaboration with Robert Maltby. Leeds: Francis Cairns.
- MacMullen, R. (1974), *Roman Social Relations, 50 B.C.–A.D. 284*. New Haven and London: Yale U.P.
- Mohrmann, C. (1932), *Die altchristliche Sondersprache in den Sermonen des hl. Augustin*. (*Latinitas Christianorum Primaeva* 3). Nijmegen.
- Mohrmann, Christine (Apr. 1952), “Encore une fois: Paganus”, *Vigiliae Christianae* 6,2: 109-121 (=Mohrmann, C. (1965), *Études sur le latin des chrétiens*. Rome, t. 3, *Latin chrétien et liturgique*, pp. 277-289).
- O'Donnell, James J. (1977), “Paganus”, *Classical Folia* 31: 163-69.
- Roblin, Michel (1953), “Paganisme et rusticité. Un gros problème, une étude de mots”, *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations* 8,2: 173-183.
- Rocha Pereira, Maria Helena da (2003, 9ª ed.), *Hélade. Antologia da Cultura Grega*. Porto, Edições Asa.
- Turpin, M. (2002), *Vici et pagi dans l'Occident romain*. Roma.
- Zahn, Th. (1899), “Paganus”, *Neue kirchliche. Zeitschrift* 10: 18-43.
- Zeiller, J. (1917), *Paganus: Étude de terminologie historique*. Paris.