
O HEREGE COMO *HOMO SACER**

José Mário Gonçalves**

Resumo: *o artigo analisa a condição do herege, conforme é definida pelos escritores cristãos antigos, em especial Agostinho de Hipona (354-430), à luz da figura do homo sacer, insacrificável e matável, a “vida que não merece ser vivida” como apresentada na obra de Giorgio Agamben.*

Palavras-chave: *Herege. Homo Sacer. Agostinho De Hipona. Giorgio Agamben.*

O objetivo deste trabalho é analisar a situação do herege, conforme é definida pelos escritores cristãos antigos, em especial Agostinho de Hipona (354-430), como análoga à do *homo sacer*, segundo é apresentada na obra do filósofo italiano Giorgio Agamben. Aventamos a hipótese de que o herege foi, para a sociedade cristã antiga, equivalente ao *homo sacer* dos antigos romanos, aquele cuja vida não merecia ser vivida (AGAMBEN, 201, p. 133), estando, por isso, sujeito ao arbítrio da Igreja e do poder civil.

O trabalho está dividido em três partes: na primeira, procuramos apresentar, como o conceito de *heresia* e de *herege* foram construídos no cristianismo dos quatro primeiros séculos. Em seguida, nos detemos nos escritos antidonatistas de Agostinho de Hipona a fim de ver como ele define o herege e procura justificar a violência imperial contra eles. Na parte final do artigo esboçamos o conceito de *homo sacer* segundo Agamben e o comparamos com a condição do herege, a fim de avaliar a correspondência entre eles.

* Recebido em: 25.04.2017. Aprovado em: 15.06.2017.

** Doutor em História pela Universidade Federal do Espírito Santo. Professor do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Faculdade Unida de Vitória.

HERESIA E HEREGE NO CRISTIANISMO ANTIGO

No ano de 380 d.C., o imperador Teodósio (378-395), faz publicar o seguinte edito:

Queremos que as diversas nações sujeitas à nossa Clemência e Moderação continuem professando a religião legada aos romanos pelo apóstolo Pedro, tal como a preservou a tradição fiel e tal como é presentemente observada pelo pontífice Dâmaso e por Pedro, Bispo de Alexandria e varão de santidade apostólica. De conformidade com a doutrina dos apóstolos e o ensino do Evangelho, cremos, pois, na única divindade do Pai, do Filho e do Espírito Santo em igual majestade em Trindade Santa. Autorizamos aos seguidores desta lei a tomarem o título de Cristãos Católicos. Referentemente aos outros, que julgamos loucos cheios de tolices, queremos que sejam estigmatizados com o nome ignominioso de hereges, e que não se atrevam a dar a seus conventículos o nome de igrejas. Estes sofrerão, em primeiro lugar, o castigo da divina condenação e, em segundo lugar, a punição que nossa autoridade, de acordo com a vontade do céu, decida infligir-lhes (Codex Theodosianus XVI, I, 2 apud BETTENSON, 1983, p. 52).

No texto, chama a atenção a ordem de estigmatizar aqueles que não confessam a fé considerada ortodoxa com “o nome ignominioso de hereges [*haeretici*]”. A estes, segundo a ordem imperial, cabe um duplo castigo: um divino, proveniente dos céus; outro humano, proveniente da autoridade do imperador, mas amparado pela vontade de Deus. Com este documento, começava oficialmente a história de estigmatização e violência do Império Romano contra aqueles que dissentiam dos dogmas da Igreja.

A figura do *herege* já existia no muito antes de Teodósio. De acordo com Grossi (2002, p. 665), a palavra vem de *heresia*, que por sua vez deriva do grego *hairesis* cujo significado primário é “escolha”. No uso clássico, a palavra indicava uma escolha intelectual, uma opção em torno de uma doutrina ou escola filosófica. O mesmo uso também se encontra entre os escritores judeus que escreviam em grego, como Filo e Josefo, descrevendo os diversos grupos ou “partidos” que formavam o Judaísmo antigo. No Judaísmo rabínico a palavra foi paulatinamente ganhando um sentido pejorativo, designando aquilo que se considerava um desvio em relação à verdadeira tradição. É nesse sentido que o termo será usado pelos judeus contra o cristianismo para, logo em seguida, ser apropriado por este último.

Nas páginas do Novo Testamento, a palavra *hairesis* aparece nove vezes, seis das quais com o sentido neutro, comum ao uso do grego clássico. Nos outros três lugares o termo é empregado no sentido negativo: em duas cartas do apóstolo Paulo (1 Coríntios 11,19 e Gálatas 5,20) e na segunda carta atribuída ao apóstolo

Pedro (2 Pedro 2,1). O Novo Testamento também registra uma vez o uso do termo “herético” (*hairetikos*), na epístola a Tito, também com sentido pejorativo (Tito 3,10-11).

Nos escritos dos chamados “Pais da Igreja” os termos *heresia* e *herege* vão ganhando contornos mais precisos, à medida que a ideia de uma fé ortodoxa vai sendo delineada no embate entre os diversos grupos cristãos dissidentes. Um elemento novo e importante aqui é o apelo à autoridade episcopal. Na *Carta aos Tralianos*, Inácio de Antioquia (c.110) escreve:

Eu vos exorto, portanto, não eu propriamente, mas o amor de Jesus Cristo, a usar somente alimento cristão, abstendo-vos de toda erva estranha que é a heresia. Aqueles que, para terem crédito, misturam Jesus Cristo consigo mesmos, são como aqueles que oferecem veneno mortal misturado com vinho melado. O incauto o toma com prazer, mas esse prazer nefasto lhe dá a própria morte. Cuidado portanto, com essas pessoas. Fazei-o sem vos encher de orgulho, permanecendo inseparáveis de Jesus Cristo Deus, do bispo e dos preceitos dos apóstolos. Aquele que está dentro do santuário é puro, mas aquele que está fora do santuário não é puro; ou seja, ‘aquele que age sem o bispo, sem o presbítero e os diáconos’, esse não tem consciência pura (Carta aos Tralianos, 6-7, grifo nosso).

Aproximadamente um século depois, em *Contra as Heresias*, Irineu de Lião (c. 202) solidifica o papel do episcopado na definição do que é ortodoxia e heresia, afirmando que os bispos são os legítimos sucessores dos apóstolos e, portanto, autoridades máximas no estabelecimento das verdades cristãs:

Quem quiser discernir a verdade, observe a tradição apostólica conservada em todas as Igrejas do mundo. É-nos possível enumerar aqueles que os apóstolos deixaram como bispos nas Igrejas e seus sucessores até hoje: eles nunca acreditaram nem ensinaram coisas absurdas como as imaginadas por essa gente (Contra as Heresias, III, 3,1 apud BETTENSON, 1983, p.106).

Segundo ele, quem não estiver ligado a um bispo legítimo, deve ser considerado herético:

Eis por que se devem escutar os presbíteros que estão na igreja, que são os sucessores dos apóstolos, como o demonstramos, e que com a sucessão no episcopado receberam o carisma seguro da verdade segundo o beneplácito do Pai. Quanto a todos os outros [bispos] que se separam da sucessão principal e em qualquer lugar que se reúnam, devem ser vistos com desconfiança, como hereges e de má fé, como cismáticos cheios de orgulho e de suficiência, ou ainda, como

hipócritas que fazem isso à procura de lucro e de vanglória (Contra as Heresias, IV, 26, 2).

Para os nossos propósitos, é relevante observar que, não obstante o endurecimento do discurso da Igreja contra os hereges, a questão não afeta a condição deles perante o Império Romano. De um modo geral, todos os cristãos, ortodoxos ou heréticos, são vistos com desconfiança pelo Império, que não concede ao cristianismo a condição de *religio licita* e são, eventualmente, alvos da perseguição imperial. Até que Constantino assuma o poder, no século IV, as disputas em torno da doutrina cristã eram problemas internos da comunidade cristã. É somente a partir do governo de Constantino (288-337) e seu apoio explícito à religião cristã, que a questão da heresia deixa a esfera interna da Igreja e começa a se tornar um problema de interesse do próprio Império. É nesse contexto que devemos entender o edito de 380.

HERESIA E HEREGE EM AGOSTINHO DE HIPONA: O CASO DONATISTA

Um dos principais teólogos da Igreja do Ocidente, Agostinho de Hipona teve um papel fundamental na construção da imagem do herege e da legitimação do uso da força do Império contra eles. Embora tenha escrito um livro específico sobre as heresias (*De haeresibus*, c. 429) é no meio de sua controvérsia com os donatistas que ele vai não somente explicitar o seu conceito de heresia, como também apoiar e justificar a coerção aos hereges.

O cisma donatista contra o qual Agostinho lutou foi um movimento de dissidência dentro do catolicismo que remontava aos tempos da perseguição do imperador Diocleciano (284-305). O cisma aconteceu na África do Norte, onde, durante a perseguição, muitos líderes cristãos, a fim de se livrar do martírio, decidiram entregar às autoridades imperiais os livros e os objetos consagrados para o culto (FRIEND, 2002, p. 427). De acordo com Frangiotti (1995, p. 64), depois que as perseguições cessaram, a Igreja africana dividiu-se em dois grupos: um defendia que aqueles que caíram diante das perseguições, chamados de *traditores*, poderiam ser readmitidos à comunhão, desde que fizessem a penitência apropriada. Outro grupo, mais rigoroso, considerava que eles só poderiam ser recebidos de volta através de um novo batismo e, no caso dos padres e bispos, não poderiam mais administrar validamente os sacramentos.

Em 311, a Igreja de Cartago elege como bispo Ceciliano, considerado um *traditor* pelos bispos da Numídia, que não estavam presentes em sua eleição e ordenação. No ano seguinte, estes bispos elegem o seu próprio bispo, Majorino, consumando a divisão (FRIEND, 2002, p. 427). Em 313, os dissidentes recorrem a Constantino a fim de obter reconhecimento de Majorino como o legítimo

bispo de Cartago (FRANGIOTTI, 1995, p. 68). O imperador, entretanto, apoia Ceciliano e os donatistas – assim chamados por causa do sucessor de Majorino, o bispo Donato – sofrem violenta perseguição do Império. As perseguições não impedem o crescimento do grupo, que logo se torna a principal expressão do cristianismo na África (FRIEND, 2002, p. 427). De acordo com Frangiotti (1995, p. 72), os donatistas se distinguem do catolicismo especialmente pela recusa de reconhecer a legitimidade dos bispos e sacerdotes ligados à Sé Romana e pela prática do rebatismo daqueles que procedem da Igreja oficial.

É somente perto do final do século IV que Agostinho, bispo da cidade africana de Hipona, entrará na disputa com os donatistas. Nos seus escritos e sermões podemos ver como ele ajudou a construir a imagem dos donatistas como cismáticos e hereges e, a partir daí, justificar o uso da violência imperial contra eles. Analisemos brevemente alguns desses discursos.

O primeiro texto é *Contra Epistulam Parmeniani*, escrito por volta de 400 e composto em resposta a um texto do bispo donatista Parmeniano, sucessor de Donato em Cartago. Nesta obra, Agostinho apresenta uma das suas primeiras defesas da intervenção do poder do Estado em assuntos eclesiásticos (WILLIS, 2005, p. 43). Logo no início, Agostinho trata de negar aos donatistas o status de “cristãos” (I,2,2-3). Ao fazê-lo, Agostinho não somente procurar estabelecer a identidade católica como verdadeira Igreja cristã em contraste com os donatistas, como também faz incidir sobre os últimos sérias implicações legais e políticas, pois, como vimos, a legislação teodosiana previa punições aos que usassem indevidamente o título de cristãos. Agostinho estava plenamente consciente dessas implicações (I,12,19).

Reforçando a estigmatização dos seus adversários, Agostinho apresenta o donatismo como *crime* e como *sacrilégio* (I, 8,13). *Sacrilegium* era o termo legal usado para descrever o uso impróprio das coisas sagradas (BURRISS, 1929, p. 105). Já a palavra “crime” (*scelus*) associa-se a outras ao longo da obra, como *ne-fario*, *crimine*, *erro*. Estas palavras também aparecem na legislação do Baixo Império para qualificar os delitos de natureza religiosa (MARCOS, 2004, p. 55; PAÑO, 2006, p. 476). Ao usar essa linguagem, Agostinho reforça o argumento de que o donatismo deve ser reprimido com a força do poder secular.

Além desse linguajar de natureza legal, Agostinho também faz uso de uma linguagem médica a fim de caracterizar a heresia donatista como um tipo de enfermidade. Ao longo do texto, ele faz uso de termos como *furor*, *insania*, *dementia* e *pestilentia* para caracterizar os donatistas e suas atitudes (RASSINIER, 1991, p. 67). Contra essas enfermidades que atingem a alma, Agostinho apresenta a coerção imperial como remédio, a promover a saúde (*sanitas*, *salus*) que se encontra, segundo acredita, na unidade da comunhão católica (DRAKE, 1996, p. 12).

Finalmente, nesta obra temos ainda as considerações de Agostinho sobre o *martírio*. Na autoimagem dos donatistas, o martírio ocupa um lugar muito importante. Eles compreendem a si mesmos como “a Igreja dos mártires”, em contraposição ao catolicismo que é acusado de ser a “Igreja dos perseguidores” (FRANGIOTTI, 1995, p. 72). De acordo com os católicos, os donatistas procuram a morte violenta em diversas circunstâncias: “pulando de precipícios; atacando magistrados a fim de provocá-los e, assim, morrerem por sua espada; jogando-se em fogueiras ou atirando-se na água” (FRAZÃO, 1976, p. 181-2), no afã de se tornarem mártires. Para Agostinho, entretanto, os donatistas não podem ser mártires, pois, sendo criminosos, não podem considerar a sua morte como um sacrifício que glorifique a Deus:

Não se faz um mártir pelo simples fato de sofrer um castigo do imperador por qualquer causa religiosa. Não se dão conta, aqueles que sustentam tal opinião, que por esse caminho chegam a dar a possibilidade até mesmo aos demônios de reclamar para si a glória do martírio, já que padecem uma perseguição desse tipo por parte dos imperadores cristãos [...]. Afirmar isso seria uma extrema loucura. A verdadeira justiça não é a que nasce do sofrimento; ao contrário, só há glória no sofrimento quando nasce da justiça (Contra Epistulam Parmeniani, I,9,15).

Outro texto agostiniano é o *Sermo ad Caesariensis ecclesiae plebem*, datado de 418. Esse sermão, pregado em Cesareia de Mauritânia, apresenta a doutrina agostiniana dos sacramentos, especialmente do batismo, desenvolvida no contexto da controvérsia donatista, e que repercutirá no trato da Igreja com os hereges nos séculos que se seguiram.

De acordo com o bispo de Hipona, o batismo realizado em nome da Trindade é sempre válido, mesmo que ele tenha sido realizado fora da Igreja católica, como era o caso do batismo dos donatistas (*Sermo ad Caesariensis ecclesiae plebem*, 2). Ter o batismo tornava os donatistas e todos os demais hereges propriedades de Deus e da Igreja católica. O batismo e os demais sacramentos são marcas indelévels, a semelhança da marca (*character*) feita no corpo dos soldados com ferro em brasa e que os tornava, para sempre, propriedade do Imperador (LANGA, 1988, p. 901). Os hereges são comparados a soldados desertores, cujas vidas não pertencem a eles mesmos e as marcas que trazem sinalizam que eles pertencem a Deus e ao catolicismo. Ora, como os donatistas possuem a marca de Cristo e da Igreja católica, Agostinho considera legítimo que eles sejam reconduzidos de volta ao seio do catolicismo, ainda que seja necessário forçá-los a isto.

O último texto agostiniano que apresentamos é *Contra Gaudentium*, escrito em 420. Gaudêncio era o bispo donatista da cidade nômada de Thamugadi. Em resposta à violência imperial que tentava forçar a sua conversão ao catolicismo, ele se

trancou na igreja com os seus fiéis e ameaçou atear fogo em si mesmo e em todos que estavam com ele. *Contra Gaudentium* é o último e mais duro escrito agostiniano contra os donatistas.

Como se verá a seguir, um dos argumentos que Agostinho usa nesta obra a fim de estigmatizar os hereges e justificar a ação do Império contra eles é o seu conceito negativo de *livre-arbítrio*, moldado pela controvérsia com o monge britânico Pelágio (354-420?). Entre as teses defendidas por este último, e que era compartilhada por Gaudêncio, estava a de que o livre-arbítrio do homem o capacitava para escolher tanto o bem, quanto o mal, enquanto Agostinho argumentava que o homem perdeu essa capacidade com a entrada do pecado no mundo. Segundo o bispo de Hipona, a vontade do ser humano foi irremediavelmente distorcida pelo pecado e ele tornou-se propenso para o mal e incapaz de escolher o bem por si mesmo. Para ser salvo, o homem depende inteiramente da Graça de Deus e da predestinação. Deixar o homem à mercê do seu arbítrio seria abandoná-lo ao pecado (DJUTH, 1999, p. 496). Para ele, essa era uma tese intolerável:

Segundo estes vossos sumamente falazes e vãos raciocínios, se devem soltar e abandonar as rédeas e deixar impunes todos os pecados do capricho humano e permitir que o atrevimento e a paixão desonesta campeie sem limitação alguma das leis: nem o rei em seu reino, nem o chefe com os seus soldados, nem o juiz em sua província, nem o senhor com o seu servo, nem o marido com sua esposa, nem o pai com o seu filho podem reprimir com pena ou ameaça alguma a liberdade e a brandura do pecado (Contra Gaudentium, I, 19,20).

Sendo os donatistas hereges, privados da Graça de Deus e culpados do crime de heresia, respeitar sua liberdade de escolha seria uma insensatez. Por isso, na avaliação de Agostinho, a intervenção imperial era mais do que justificada.

Digno de destaque neste livro é ainda o debate em torno das palavras *religio* e *superstitio*. Agostinho nega aos donatistas o título de *religio* e considera os seus adversários como sendo *superstitio*. Para ele “a heresia não é religião, senão superstição [*non religio, sed superstitio*], e a religião se define em sentido próprio com referência à verdade, não à falsidade”. (II, 11, 12). A distinção entre *religio* e *superstitio* há muito fazia parte da legislação do Império Romano (MARCOS, 2004, p. 54), de maneira que, mais uma vez, Agostinho procura legitimar a ação imperial contra os hereges (II, 12, 13).

O HEREGE COMO *HOMO SACER*

O *homo sacer* é uma antiga figura do direito romano, no qual o conceito de sacralidade liga-se pela primeira vez a uma vida humana. Conforme Agamben (2010, p.

74), o que caracteriza tal figura é sua condição ser, ao mesmo tempo, *insacrificável* e *matável*, pois, sendo culpado de um grave delito, não é lícito sacrificá-lo; entretanto, se alguém o matar, não será culpado de homicídio. O *homo sacer*, é “um conceito limite do ordenamento social romano”, que nos ajuda a lançar luz sobre uma estrutura política que precede a distinção entre o sacro e o profano, entre o religioso e o jurídico (AGAMBEN, 2010, p. 76). Ele observa que enquanto na *consacratio* um objeto passa do direito humano ao divino, da condição profana à sacra, “no caso do *homo sacer* uma pessoa é posta para fora da jurisdição humana sem ultrapassar para a divina” (AGAMBEN, 2010, p. 83). Configura-se assim uma exceção dupla, tanto no âmbito religioso, quanto no profano. O *homo sacer* pertence a Deus numa forma negativa, de não *sacrificabilidade* e pertence também negativamente à comunidade na forma de *matabilidade* (AGAMBEN, 2010, p. 84). Ele está duplamente excluído e duplamente exposto à violência. Sua morte não é nem sacrifício, nem homicídio.

O *homo sacer* é a figura que se encontra no extremo oposto do soberano: enquanto este último é aquele diante do qual “todos os homens são *homines sacri*” o primeiro é “aquele em relação ao qual todos os homens agem como soberanos” (AGAMBEN, 2010, p. 86). Segundo a hipótese de Agamben (2010, p. 87), o *sacer* é uma zona de indistinção entre o profano e o religioso, um limiar ou umbral no qual alguém se encontra *entre* uma situação e outro.

Considerando a afirmação de Agamben de que “toda sociedade fixa este limite, toda sociedade – mesmo a mais moderna – decide quais sejam os seus ‘homens sacros’” (AGAMBEN, 2010, p. 135) a pergunta que intentamos responder é: pode o *herege*, na forma como foi definido no cristianismo antigo, especialmente após a virada constantiniana, ser considerado uma versão cristianizada do *homo sacer*? Para responder a essa pergunta, precisamos averiguar se e em que medida ele possui as características que possam corresponder, em maior ou menor grau, ao *homo sacer* original.

Como vimos, o conceito de heresia nasce do embate entre as interpretações conflitantes acerca de qual é a verdadeira identidade do cristianismo. Conforme Bauer (1971, p. 3), à medida que uma determinada interpretação vai se impondo sobre as demais, ela se define como ortodoxa, ao mesmo tempo em que define as versões concorrentes como heréticas.

O *herege*, portanto, é o *outro* em face do qual o ortodoxo constrói a sua identidade. Isso produz uma situação de ambiguidade para o *herege*, pois, se não é possível incluí-lo entre os fiéis, também não é possível excluí-lo por completo, uma vez que ele ao mesmo tempo em que serve como referência para a ortodoxia é julgado em referência a esta.

Essa condição de pertencer e ao mesmo tempo não pertencer é reforçada pela supracitada doutrina agostiniana dos sacramentos, que será normativa para toda a

crisandade ocidental. Tendo sido batizado, o herege não é mais um pagão. Entretanto, em face da sua heresia, ele também não é um cristão. Como herege, ele está excluído da salvação e dos privilégios concedidos aos membros considerados fiéis da Igreja. Mas a Igreja não pode deixar de fazer cair sobre ele as penas consideradas próprias para a sua condição, pois ele pertence à Igreja pelo batismo. Nessa dupla condição, vemos a mesma ambiguidade que encontramos na condição do *homo sacer*.

Outra ambiguidade presente na condição do herege diz respeito a sua morte: ao morrer por causa das suas convicções religiosas, ele não recebe o título honroso de mártir. Sua morte, portanto, não tem o caráter sacrificial dos mártires cristãos. Pode-se dizer que, à semelhança do *homo sacer*, o herege é alguém *insacrificável*, embora pertença a Deus por sua condição de batizado. Ele também se encontra numa condição de *matabilidade*, posto não dispõe de sua vida: sua vontade não é respeitada, porque, segundo a teologia agostiniana, ele é dominado pelo pecado. Seu destino depende da decisão soberana do Imperador, que pode aplicar contra ele a pena capital, se julgar que seja necessária para garantir a unidade da Igreja e a pureza da fé cristã.

Como assinala Le Goff (2005, p. 315), “os hereges foram perseguidos e lançados aos espaços de exclusão da sociedade que foram cada vez mais bem delimitados no decorrer dos séculos 12 e 13, sob o impulso da Igreja”. A violência contra o herege irá se aprofundar ao longo de toda a Idade Média e princípios da Idade Moderna. À medida que se aproxima o fim da Idade Média, aprofunda-se o medo de tudo que aquilo que é diferente e que pode ameaçar a hegemonia da Igreja e a unidade da crisandade. Atribui-se ao próprio Satã este estado de coisas. Delumeau descreve a situação como um “estado de sítio”:

Existe uma lógica interna de suspeita. Em uma situação de estado de sítio – no caso, a ofensiva demoníaca que duplica sua violência antes dos prazos apocalípticos –, o poder político-religioso, que se sente frágil, é levado a uma superdramatização e multiplica à vontade o número de seus inimigos de dentro e de fora (DELUMEAU, 2009, p. 589).

Nesta condição, semelhante à de um *estado de exceção*, a Igreja se volta não somente contra os cristãos que se desviavam da fé, mas também “judeus, muçulmanos e idólatras domiciliados em territórios dependentes de um príncipe cristão foram progressivamente assimilados a heréticos e, portanto, eram puníveis como tais” (DELUMEAU, 2009, p. 589). Assim, pelo árbitro de um soberano, decide-se quem deve ser considerado herético e punido como tal. Mais uma vez, podemos apontar uma similaridade com a condição do *homo sacer*.

O herege é “a vida que não merece ser vivida”, posto que sua existência é obra do próprio demônio, pois “toda heresia e todo herético são demoníacos” e “todo adversário se tornava um herético e todo herético um agente do Anticristo ou o próprio Anticristo” (DELUMEAU, 2009, p. 592-593). Sob esta condição, não existe razão para se respeitar a vida do herege.

A partir do século XVII, os pobres e os loucos também serão acusados de heresia, tanto em territórios católicos, quanto protestantes. Amplia-se ainda mais os limites do conceito, que passa a englobar tudo aquilo que, do ponto de vista das elites políticas e religiosas, representasse alguma ameaça. Era necessário controlar e disciplinar toda conduta desviante, o que levou à crescente prática do confinamento (DELUMEAU, 2005, p. 622). Aqui já nos encontramos no nascimento de uma biopolítica (FOUCAULT, 1988, p. 131) e logo a figura do herege será substituída por outras mais adequadas à nascente modernidade. Entretanto, acreditamos ter razões suficientes para afirmar que, do período Tardo Antigo até o princípio da Modernidade, o *herege* foi, para a sociedade cristianizada, a sua versão do *homo sacer*.

CONCLUSÃO

As reflexões de Agamben sobre o *homo sacer*, embora originalmente pensadas para serem aplicadas ao mundo contemporâneo, podem ser aplicadas também à condição do herege, conforme foi construída na tradição cristã. Como o *homo sacer* romano, o herege é o *outro* que, não sendo reconhecido em sua plena humanidade, situava-se numa posição extremamente frágil e que tornava possível – teológica e judicialmente – justificar toda violência contra ele. Como vida indigna de ser vivida, excluí-lo ou eliminá-lo seria não um crime, mas um ato piedoso e um dever de fé.

THE HERETIC AS *HOMO SACER*

Abstract: the paper discusses the condition of heretic, as defined by the ancient Christian writers, mainly Augustine of Hippo (354-430), in the light of the figure of homo sacer, which cannot be sacrificed and yet may be killed, “a life that does not deserve to be lived” as presented in the Giorgio Agamben’s work.

Keywords: Heretic. Homo Sacer. Augustine of Hippo. Giorgio Agamben.

Referências

AGAMBEN, G. *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua I*. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: UFMG, 2010.

- AGUSTÍN, S. Replica a la carta de Parmeniano. In: *Obras completas de San Agustín. Escritos antidonatistas*. v. 1. Tradução de Miguel Fuertes Lanero e Santos Santamarta del Rio. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1988, p. 195-377.
- _____. Sermon a los fieles de la iglesia de Cesarea. In: *Obras completas de San Agustín. Escritos antidonatistas*. v. 2. Tradução de Santos Santamarta. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1990, p. 577-601.
- _____. Replica a Gaudencio, obispo donatista. In: *Obras completas de San Agustín. Escritos antidonatistas*. v. 3. Tradução de Santos Santamarta. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1994, p. 617-763
- BAUER, W. *Orthodoxy and heresy in earliest christianity*. Philadelphia: Fortress Press, 1971.
- BETTENSON, H. P. *Documentos da igreja cristã*. Tradução de Helmuth Alfredo Simon. São Paulo: ASTE, 1983.
- BIBLIA. Português. *A Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Paulinas, 1986.
- BURRISS, E.E. The Misuse of Sacred Things at Rome. *The Classical Weekly*, v. 22, n. 14, p. 105-110, jan. 1929.
- DELUMEAU, J. *História do medo no Ocidente*. Tradução de Maria Lucia Machado. São Paulo: Cia. das Letras, 2009.
- DJUTH, M. Liberty. In: FITZGERALD, A. *Augustine through the ages*. Michigan: Eerdmans, 1999, p. 495-498
- DRAKE, H.A. Lamb to lions: explaining early christian intolerance. *Past and Present*, New York, n. 153, p. 3-36, nov. 1996.
- FOUCAULT, M. *História da sexualidade I: a vontade de saber*. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 1988.
- FRANGIOTTI, R. *História das heresias*. São Paulo: Paulus, 1995.
- FRAZÃO, E. R. de A. *O donatismo e os circunceliões na obra de Santo Agostinho*. São Paulo: FFLCH/USP, 1976.
- FREND, W.H.C. Donatismo. In: BERARDINO, A. *Dicionário patrístico e de antiguidades cristãs*. Tradução de Cristina Andrade. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 426-431.
- GROSSI, V. Heresia – herético. In: BERARDINO, A. *Dicionário patrístico e de antiguidades cristãs*. Tradução de Cristina Andrade. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 665-666.
- INÁCIO DE ANTIOQUIA, Carta aos Tralianos. In: FRANGIOTTI, R. (Org.). *Padres Apostólicos*. São Paulo: Paulus, 1995.
- IRENEU DE LIÃO. *Contra as Heresias*. São Paulo: Paulus, 1997.
- LANGA, P. La teología agostiniana del carácter sacramental. In: *Obras completas de San Agustín XXII - Escritos antidonatistas*. v. 1. Madrid: BAC, 1988, p. 901-903.
- LE GOFF, J. *A civilização do Ocidente medieval*. Tradução de José Rivair de Macedo. Bauru: EDUSC, 2005.
- MARCOS, M. Ley y religión en el Imperio Cristiano (s. IV y V). *Ilu – Revista de Ciências de*

las Religiones, Madrid, Anejos XI, p. 51-68, 2004.

PAÑO, Maria V.E, La imagen del herético en la Constitutio XVI,5,6 (381) del Codex Theodosianus. *Antigüedad y Cristianismo*, Murcia, n. 23, 2006, p. 475-498.

RASSINIER, J-P. L'hérésie comme maladie dans l'oeuvre de Saint Augustin. *Mots*, Lyon, v. 26, n.1, p. 65-83, 1991.

WILLIS, G.G. *Saint Augustine and the donatist controversy*. Eugene: Wipf and Stock, 2005.