

JOSÉ WALTER CRACCO JUNIOR

O discurso do Além à luz das homilias de Agostinho de Hipona

ASSIS

2022

JOSÉ WALTER CRACCO JUNIOR

O discurso do Além à luz das homilias de Agostinho de Hipona

Dissertação apresentada à Universidade Estadual Paulista (UNESP), Faculdade de Ciências e Letras, Assis, para o Exame defesa, como requisito final para a obtenção do título de Mestre em História (Área do conhecimento: História e Sociedade).

Orientador: Prof. Dr. Ivan Esperança Rocha

Bolsista: Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001

ASSIS

2022

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação
(CIP) Ana Cláudia Inocente Garcia - CRB 8/6887

C883d Cracco Junior, José Walter
O discurso do *Além* à luz das homilias de Agostinho de Hipona / José Walter Cracco Junior. Assis, 2022.
191 p. : il.

Dissertação de Mestrado - Universidade Estadual Paulista (UNESP), Faculdade de Ciências e Letras, Assis
Orientador: Prof. Dr. Ivan Esperança Rocha

1. Agostinho, Santo, Bispo de Hipona, 354-430.
2. Cristianismo. 3. Além. 4. Pecado original. I. Título.

CDD 189



UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA

Câmpus de Assis



CERTIFICADO DE APROVAÇÃO

TÍTULO DA DISSERTAÇÃO: O discurso do Além à luz das homilias de Agostinho de Hipona

AUTOR: JOSÉ WALTER CRACCO JUNIOR

ORIENTADOR: IVAN ESPERANÇA ROCHA

Aprovado como parte das exigências para obtenção do Título de Mestre em HISTÓRIA, área: História e Sociedade pela Comissão Examinadora:

Prof. Dr. IVAN ESPERANÇA ROCHA (Participação Virtual)
Departamento de História / UNESP/FCL-Assis

Prof. Dr. JULIO CESAR MAGALHÃES DE OLIVEIRA (Participação Virtual)
USP / São Paulo

Prof. Dr. GILVAN VENTURA DA SILVA (Participação Virtual)
UFES / Universidade Federal do Espírito Santo

Assis, 05 de maio de 2022

Aos meus pais e ao meu irmão, vigas mestras do edifício da minha vida.

Agradecimentos

Ao Prof. Dr. Ivan Esperança Rocha, por ter aceito participar desta empreitada e ter proporcionado autonomia no curso da pesquisa.

Aos meus pais por sempre acreditarem no meu trabalho, competência e compreenderem os meus demasiados momentos de ausência. Além disso, sou grato por terem ajudado a assumir (por quase todo período) o papel de agência financiadora desta pesquisa, afinal, vivemos em tempos de governos avessos a qualquer forma de conhecimento científico.

Ao meu irmão, pelo incentivo e paciência ao longo dos anos. Simples perguntas sobre o nosso trabalho fazem toda diferença no percurso.

Agradeço meus professores da UFMS, Vitor Wagner Neto de Oliveira, Cintia Lima, Maria Celma Borges, Leandro Hecko, Fortunato Pastore, Rafael Athaides, Mariana Esteves e Luiz Bento por sempre atenderem, gentilmente, as minhas dúvidas e incentivarem o meu trabalho.

Devo agradecer também ao Prof. Dr. Hélio Rebello (Unesp-Assis), cuja ética, sutileza e sapiência em suas aulas, nos grupos de pesquisa e nos comentários em meu projeto inicial foram basilares para a minha formação.

Ao Prof. Dr. Ronaldo Amaral (UFMS), eterno mestre, responsável por me apresentar “O mundo da Antiguidade Tardia” em sua mais profunda complexidade. A sua disponibilidade em sempre me ouvir e fazer sugestões, sendo estas de uma envergadura intelectual elevada e ousada.

Ao Prof. Dr. Gilvan Ventura da Silva (UFES), por sua generosidade em pronto aceitar o convite de compor minha banca de qualificação e defesa. Suas análises engrandeceram o trabalho e a minha formação como pesquisador. Agradeço também a presteza e paciência em atender minhas dúvidas após a banca de qualificação.

Agradeço imensamente ao Prof. Dr. Julio Cesar Magalhães de Oliveira (USP), desde o começo dessa trajetória prontamente respondeu ao meu e-mail com a solicitação de referências bibliográficas. Da mesma forma, por ter aceito o convite de compor minha banca de qualificação e defesa. As suas correções e provocações – entre qualificação e e-mails – foram primordiais para elevar o nível deste trabalho.

Ao Prof. Dr. Anthony Dupont (Katholieke Universiteit Leuven, Bélgica), por sua generosidade e interesse em minha pesquisa. Os diálogos e a troca de materiais foram proveitosas.

Ao Prof. Dr. Francisco Diez de Velasco (Universid de La Laguna, Espanha), por ter disponibilizado material bibliográfico necessário à pesquisa. Da mesma forma, agradeço a gentileza do Prof. Dr. José Mario Gonçalves em compartilhar a sua biblioteca virtual, além da presteza em digitalizar alguns livros.

Aos meus amigos/irmãos Eduardo Dianna e Luan Venturini. A trajetória desde a graduação na UFMS até a pós-graduação na Unesp somente lapidou nossa parceria e deixou o processo mais leve.

Agradeço aos colegas da pós-graduação da Unesp-Assis, Anderson, Paula, Raquel e João Lucas. As aulas e o convívio com vocês foram sensacionais.

À Amanda, cuja amizade somente se fortaleceu durante nosso mestrado. Obrigado por estar presente até os andamentos finais deste trabalho, sempre compartilhando as angústias e os bons momentos da pesquisa.

Não posso deixar de demonstrar minha eterna gratidão à Juliana Bardella, Matheus Melo, Crislayne dos Anjos e Thiago Sampaio. Amigos que desde minhas participações em eventos da Unesp (ainda na graduação), jamais deixaram de me ajudar e incentivar. Se não fossem vocês, o fardo da pós-graduação e do início de carreira docente seria insuportável. Contem comigo sempre!

Aos amigos que me acompanham a toda uma vida: Isabela, Murilo, Sergio e Marlene. Gratidão por sempre me mostrarem que existe uma vida para além do mundo acadêmico.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001.

Aos funcionários da seção de pós-graduação da Unesp-Assis por sempre cuidarem de toda burocracia e suportarem um pós-graduando ansioso.

Por fim, aos funcionários terceirizados da Unesp, por sempre manterem as salas de aula e o campus em condições para desenvolvermos o melhor trabalho.

A todos, minha eterna gratidão!

“Nascer é começar a adoecer; com a morte a doença chega ao fim,
mas não se sabe se leva a algo pior.”

Agostinho de Hipona – *Sermão 97*

“Creia no que ainda não pode ver para merecer ver aquilo que
crê.”

Agostinho de Hipona – *Sermão 301*

RESUMO

Este trabalho teve como fonte *Sobre a vida feliz* e as *Homilias* de Agostinho de Hipona. Por meio destes escritos, buscamos compreender as estratégias discursivas utilizadas pelo bispo de Hipona para elaborar novas e/ou (re)significadas leituras de mundo para a sociedade norte-africana entre o século IV e V d.C. No decorrer do nosso estudo, levantamos a hipótese de que o discurso persuasivo de Agostinho, firmado em representações punitivas e do tormento no Além, foram basilares para essa reorientação. Todavia, analisamos que as continuidades religiosas e cívicas dos sujeitos atreladas ao contexto de disputas também religiosas em território africano pressionou Agostinho a formular teorias e conceitos (a exemplo do Pecado original) para respaldar o catolicismo. Entre suas alternativas, se encontra a tentativa de manipulação das incertezas das pessoas acerca do pós vida. Assim, o Além foi pensado como um espaço tripartido (paraíso, purgatório e inferno). À vista disso, iremos evidenciar a coerência lógica sugerida pelo bispo para que as representações desse lugar não pudessem ser ignoradas em seu tempo e nos tempos vindouros. Como pressupostos teóricos e metodológicos, recorreremos à História do Imaginário e à Análise Crítica de Discurso.

Palavras chave: Agostinho de Hipona; Cristianismo católico; Além; Pecado Original.

RESUMEN

Este trabajo tuvo como fuente “Sobre a Vida Feliz e as Homilias”, de Agustín de Hipona. Por medio de los escritos, investigamos las estrategias discursivas utilizadas por el Obispo de Hipona para construir nuevas y/o (re) significativas lecturas del mundo para la sociedad norteafricana de los siglos IV y V d. C. Nuestra hipótesis es que el discurso persuasivo de Agostinho, basado en representaciones punitivas y del tormento en el Más Allá, fueron importantes para esta reorientación. Sin embargo, analizamos que las continuidades religiosas y cívicas de los sujetos, vinculadas al contexto de disputas, también, religiosas en el territorio africano sometió Agostinho a construir teorías y conceptos (como ejemplo del Pecado original) para respaldar el catolicismo. Entre sus opciones, se encuentra la manipulación de las incertidumbres de las personas sobre el postvida. De esta manera, el Más Allá fue pensado como un espacio tripartito (paraíso, purgatorio e infierno). Por lo tanto, evidenciamos la coherencia lógica sugerida por el Obispo para que las representaciones de este espacio no fuesen ignoradas en su tiempo y en los siguientes. Como presupuestos teóricos y metodológicos, usamos la Historia del Imaginario y el Análisis Crítico del Discurso.

Palabras clave: Agostinho de Hipona; Cristianismo católico; Más Allá; Pecado Original.

LISTA DE SIGLAS E ABREVIATURAS

BAC - Biblioteca de Autores Cristianos

S - Sermões

t - Tomo

LISTA DE MAPAS

1. Viagens de Agostinho de Hipona

Sumário

Introdução	14
Capítulo I - O contexto histórico de Agostinho de Hipona e os procedimentos teóricos-metodológicos	21
1.1 Da natureza das fontes	21
1.1.1 As homilias	21
1.1.2 Sobre a vida feliz	26
1.2 Do referencial teórico e metodológico	27
1.2.1 O imaginário à luz de Agostinho	28
1.2.2 A Análise Crítica de Discurso aplicada aos escritos de Agostinho	30
1.3 A Igreja Católica nos fins do século IV e início do V no Norte da África: algumas anotações.....	36
1.3.1 O cenário religioso norte-africano: os donatistas	45
1.3.2 O pelagianismo	49
1.4 Agostinho de Hipona e os diálogos com as correntes filosóficas de seu tempo	54
Capítulo II - O mal, o pecado e a moral em Agostinho de Hipona	63
2.1 Prelúdio da análise. Aspectos a serem considerados	63
2.2 O mal moral e os seus contornos na literatura patrística de Agostinho de Hipona	68
2.3 O pecado e o encaminhamento da moralidade.....	78
2.3.1 Os usos do Diabo nas homilias.....	101
2.4 A moral entre práticas de si e diretrizes de comportamentos.....	107
2.4.1 A vida feliz: um fomento para a moral e a conduta nas homilias	110
Capítulo III – Os usos do Além no discurso agostiniano	128
3.1 O medo: um aliado de Agostinho	134
3.2 O Além e as condutas nas entrelinhas das homilias direcionadas aos mártires	150

3.3 Agostinho, o “Pai do Purgatório”	169
Considerações finais	177
Fontes.....	180
Referência bibliografica.....	181
Bibliografia secundária	189

Introdução

O título deste trabalho pede, de imediato, esclarecimentos. Compreendemos o Além como um espaço-tempo reservado à manipulação das incertezas dos sujeitos, ao uso político do lugar para condenar os seus adversários, buscando articular diretrizes de comportamentos na sociedade.

O Além, portanto, constituiu o nosso objeto de pesquisa. Houve um foco nas representações em torno da esfera punitiva (inferno), porém não nos limitamos apenas a ela, posto que o Além deve ser compreendido como um espaço tripartido – paraíso, purgatório e inferno. Todos estes eram peças de uma única engrenagem, interligada por Agostinho de forma dialética. Assim, para destacar a face punitiva, o reverso aprazível também era desvelado no próprio conjunto discursivo da homilia, especialmente, por meio de figuras de linguagem como, por exemplo, a metáfora da vida feliz.

Agostinho de Hipona, o autor de nossas fontes, nasceu em 354 d.C. na cidade de Tagaste, no Norte da África romana. Ele percorreu um longo e plural caminho até assumir o bispado da cidade africana de Hipona (África Proconsular) por volta de 395. Em sua trajetória, antes de adentrar a esfera cristã, ocorreram aproximações com pensamentos maniqueístas e neoplatônicos, sendo eles a base para a sua carreira como professor de retórica em Milão – meados do ano de 384– e para o contato direto com figuras ilustres do período.

Sabemos que, após o contato com o bispo Ambrósio (340-397), em Milão, Agostinho, até então um professor de retórica, começaria a se interessar pelas complexas exposições do bispo milanês em torno da proximidade da alma com Deus, uma vez que eram as reflexões acerca do mundo terreno que interessava à maioria dos pensadores e não o mundo imaterial.¹ Pouco tempo depois, por volta do ano 387, Agostinho seria batizado por Ambrósio e retornaria à África. Naquela ocasião, o bispo de Hipona à época, Valério, o ordenaria presbítero (391). Ainda que tenha encontrado inúmeras dificuldades, Agostinho não demorou para ascender em sua carreira eclesiástica e a se tornar personagem decisivo naquele espaço para a consolidação do cristianismo católico.²

¹ BROWN, Peter. **Santo Agostinho, uma biografia**. Tradução de Vera Ribeiro, 7ªed. Rio de Janeiro: Record, 2012, p. 101.

² Para uma análise pormenorizada da trajetória de Agostinho, ver: BROWN, Peter. **Santo Agostinho, uma biografia**. Tradução de Vera Ribeiro, 7ªed. Rio de Janeiro: Record, 2012. TRAPÈ, A. Agostino di Ippona. In: DI BERARDINO, Angelo. (Org.) **Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane**. Genova-Milano: Casa Editrice Marietti, 2006. MORESCHINI, Claudio. **Storia della filosofia patristica**. Brescia:

Em decorrência dessas experiências, a capacidade de solucionar problemas administrativos e teologais, o seu discurso persuasivo e os apelos ancorados tanto nas Escrituras como na filosofia neoplatônica e estoica, poderiam nos sugerir a lê-lo (Agostinho) como uma autoridade filosófica e teológica quase inquestionável para seu período e tempos vindouros. Todavia, tomamos Agostinho e os seus escritos inseridos em um contexto sócio-histórico de disputas religiosas em que foi constantemente desafiado por seus adversários (principalmente, maniqueus, donatistas e pelagianos) tanto no sentido doutrinário quanto no que tange ao poder político.

As maneiras como Agostinho administrou aquele cenário e buscou impor as visões de mundo cristãs católicas³ vêm sendo estudadas de forma satisfatória desde as provocações pioneiras de Etienne Gilson - *Introduction à l'étude de Saint Augustine* (1943) - e de Peter Brown, em *Augustine of Hippo: a biography* (1967). Pesquisas recentes no Brasil, a exemplo dos estudos de Julio Cesar Magalhães de Oliveira, Juliana Marques Morais, Paulo Martines, José Mario Gonçalves e Raphael Leite Reis, têm contribuído com novos enfoques, tais como: a relação entre Agostinho e os grupos subalternos, ou, ao menos, como seus escritos nos permitem investigá-los; propostas de revisão historiográfica a respeito de como interpretações anteriores compreendiam os grupos oponentes de Agostinho e, também, averiguações que pretenderam utilizar a ferramenta da análise de discurso com a finalidade de reavaliar a controvérsia pelagiana nos estudos do período dos séculos IV e V d.C. no Norte da África romana.

No entanto, analisamos um ponto pouco contemplado: a perspectiva do Além em Agostinho. Sabemos que o Além é objeto de investigação em vários autores e períodos ao longo da História – como, por exemplo, no mundo grego, egípcio, persa e, mais tarde, nos espaços cristianizados – mas, em nossa perspectiva, ainda se fazem insuficientes os estudos concentrados em Agostinho. Encontramos referências em autores como Jacques Le Goff e Hilário Franco Junior a respeito da influência de Agostinho para a gestação do Além medieval, contudo, ainda assim, não houve uma análise detida nos escritos do bispo sobre como esta ideia se desdobrou, ou não, em seu tempo e em que pontos ela se limitou pelas circunstâncias particulares daquele período.

Editrice Morcelliana, 2004. RIST, John. **Augustine:** ancient thought baptized. Cambridge: Cambridge University Press 1994.

³ O termo “católico” aqui empregado se insere no âmbito do cristianismo niceno-constantinopolitano, amparado nos concílios ecumênicos. É necessário pontuar isto, posto que, no período em que estamos debruçados, há vários grupos cristãos em conflitos e concentraremos a atenção na vertente católica.

Os estudos recentes de Isabel Moreira, *Heaven's purge: purgatory in Late Antiquity* (2010), e Peter Brown, *The Ransom of the Soul: afterlife and wealth in early Western Christianity* (2015), colocaram em relevo algumas perspectivas de Além em Agostinho. Ao tomá-los como balizadores historiográficos ao longo deste estudo, examinamos que as fontes utilizadas em sua narrativa percorriam os diversos gêneros discursivos empregados pelo bispo africano – cartas, tratados e homilias. Isto permitiu abordar uma gama maior de asserções, tais como: alma, riqueza no Além, purgatório, paraíso e autores contemporâneos e posteriores que revisitaram Agostinho com o objetivo de solidificar seus argumentos ou revisá-los.

À vista desses temas, notamos a lacuna que poderia ser preenchida pelo nosso trabalho em relação ao tema do Além em Agostinho, ou seja, pensar as formas em que Agostinho representou uma ideia de Além à luz de suas homilias. Mas, qual a importância de apreender esta problemática a partir desses escritos (homilias)? As homilias foram o momento de contato entre Agostinho e a assembleia, ocasião em que ele buscou combater diretamente as concepções culturais e religiosas dos sujeitos já com novas, ou relidas propostas de reorientação do imaginário e do *modus vivendi* das pessoas.

Para viabilizar esta averiguação, inspirou-nos a proposta de Reinhart Koselleck acerca dos espaços de experiência e horizontes de expectativas para analisar as modificações organizacionais das sociedades.⁴ Consideramos que, a fim de levar aos norte-africanos a sua proposta de cristianismo e leitura da realidade, Agostinho disseminou, nesses escritos, críticas aos espaços de experiência (acontecimentos e comportamentos ligados ao cotidiano, como jogos, circos, danças, teatros e bebedeiras, além de relativizar as concepções de pós vida em voga na sociedade) e tentou edificar um novo conjunto de expectativas por meio de novas práticas e pensamentos (compromissos de ir às celebrações e portar-se de maneira cristã, ou seja, sem brigas, sem embriaguez ou atos corporais frívolos, como danças). Além disso, dentro das igrejas, não seriam mais tolerados comportamentos pagãos e tumultos, assim como haveria o fim dos banquetes aos mortos nos cemitérios e a orientação de não ceder aos desejos da carne em atos de traição e de não deixar se enganar por visões “fantasiosas”⁵ do além-túmulo, pautadas na

⁴ KOSELLECK, Reinhart. **Futuro passado:** contribuição à semântica dos tempos históricos. Rio de Janeiro: Contraponto; Ed. PUC-Rio, 2006, pp. 309-310.

⁵ Conforme sustentou Charles King e Walter Burkert, os antigos cultos de mistério e as visões de mundo concernentes ao Além-túmulo dos antigos romanos foram entendidas pela cristandade como “fantasias” e, portanto, deveriam ser excluídas do imaginário a respeito do Além. KING, Charles. **The ancient Roman afterlife:** di manes, belief, and the cult of the dead. Austin: University of Texas Press, 2020. BURKERT, Walter. **Cultos místéricos antiguos.** Traducción de Maria Tabuyo y Agustin Lopez. Madrid: Editorial

esperança de chegar ao paraíso e não de ser condenado ao inferno ou à tortura incendiária do purgatório.

Desta forma, entendemos que, para engendrar essas representações e a ideia cristã do Além, Agostinho precisou dispor de mecanismos e diretrizes de comportamentos a fim de demarcar o errôneo e o correto, bem como as consequências desses atos para uma vida futura. Por isso, a teorização acerca do mal, do pecado original, do Diabo, da moral, do medo, do martírio e do purgatório foi basilar em suas homilias. Portanto, as exploramos ao longo deste estudo de maneira articulada aos seus propósitos e aos antagonismos que o bispo de Hipona precisou enfrentar, a saber: a relutância dos sujeitos em abandonar práticas que os constituíam enquanto sociedade, assim como outros grupos religiosos que desafiavam a ideia de uma possível hegemonia católica africana.

O cenário que influenciou e foi influenciado por Agostinho de Hipona foi entendido como o nosso recorte espacial: a territorialidade denominada Norte da África, especialmente o espaço conhecido como África Proconsular. Quanto ao recorte temporal, este situa-se entre as últimas duas décadas do século IV e as duas primeiras do século V, em função de adotarmos, como ponto de partida, a conversão de Agostinho ao cristianismo católico em 386, momento de seus primeiros escritos filosóficos/cristãos, até meados dos anos de 419 e 420, quando datam as homilias utilizadas neste trabalho.

Desta forma, tanto o recorte espacial quanto o temporal foram elegidos devido às nossas fontes: *Sobre a vida feliz* e *Homilias*⁶. Ambas são de natureza dialógica, sendo a primeira forjada em um retiro filosófico – Cassiciaco⁷ – e a segunda compilada no decurso do episcopado. De imediato, surge um questionamento: qual a ligação entre *Sobre a vida feliz* e as *Homilias* para analisá-las de forma conjunta? Entendemos que as reflexões promovidas em Cassiciaco seriam basilares para a moral defendida por Agostinho em seu bispado. De maneira direta e indireta, encontramos indícios dessas reflexões nas homilias, especialmente, nos momentos em que Agostinho cobrou dos sujeitos um comportamento alinhado à moral cristã. Igualmente, ele insistiu para que a felicidade – almejada por todos – não fosse buscada na vida terrena, mas sim na vida futura sob o baluarte de Deus, já que o mundo da matéria era demarcado pelo pecado,

Trotta, 2005.

⁶ Utilizaremos, majoritariamente, as obras traduzidas do latim para o espanhol pela Biblioteca de Autores Cristianos (BAC). As obras traduzidas seguem a seguinte organização: *homilias* estão editoradas em seis tomos, separados de acordo com o enunciado dos temas, problemáticas e a cronologia. *Sobre a vida feliz* está dividida apenas por capítulos.

⁷ Trata-se de uma fazenda (localizada na Itália) que serviu de retiro filosófico para Agostinho antes de sua ida à África para exercer a função de presbítero.

logo, não seria possível a felicidade nele. Com esse raciocínio, Agostinho tentou realocar a expectativa das pessoas em um plano que não o terreno e o mundo da matéria seria reservado somente para se adquirir virtude – responsável por edificar o caminho até a verdadeira felicidade.

No que tange às homilias, conforme observamos acima, as entendemos como um momento de contato direto do bispo com a comunidade, em que foi possível explorar os assuntos então recorrentes, como os boatos, e combater os conjuntos de práticas, comportamentos e pensamentos que se afastavam dos crivos cristãos católicos. As homilias de Agostinho não devem ser entendidas como discursos fechados, mas sim como adaptáveis às demandas de cada momento, embora seja necessário atentar-nos que, ao fim e ao cabo, mesmo com mudanças, o propósito da pregação não era perdido.

Em linhas gerais, investigamos que um dos objetivos presentes nas homilias foi o de que as pessoas compreendessem a legitimidade dos preceitos cristãos católicos, reconhecessem os perigos do mundo terreno, as artimanhas do Diabo e passassem a ter os seus comportamentos modificados em função da esperança de uma morada acolhedora no além-túmulo ao invés do tormento eterno.

Para interpretação das homilias, recorremos à Análise Crítica do Discurso defendida por Norman Fairclough. De acordo com essa ferramenta metodológica, os discursos são entendidos como construtores e progênitos das relações sociais que, por sua vez, embasam a estrutura social. Desta forma, desvelamos as homilias envoltas em relações de poder, de modo que os discursos visavam à legitimação e à deslegitimação de pessoas ou grupos, assim como a naturalização de normas que, muitas vezes, ocultavam o caráter sócio-histórico de outros períodos para se tornarem “verdades” naquele momento – os exemplos bíblicos aplicados ao tempo de Agostinho são uma demonstração disso. Também foi necessário empregar conceitos como o da intertextualidade para localizar as referências e as figuras de linguagem oriundas da literatura testamentária.

Do mesmo modo, a metodologia da Análise Crítica do Discurso nos auxiliou a entender os motivos da repetição de temas (pecado, carnalidade, festas, metáforas do joio e trigo, entre outras). Tal repetição poderia se tratar de pregações feitas em lugares diferentes quanto de um indicativo de que os dizeres de Agostinho não impactavam a comunidade, sendo necessária a insistência desses temas ao longo dos anos para que as pessoas fixassem os ensinamentos e, por diversas vezes, abandonassem suas práticas.

A mudança de tom foi outro ponto fulcral em nossa análise, pois, ora o bispo se colocava ao lado da comunidade, compartilhando seus anseios e desafios, ora se dirigia a

ela em tom de repreensão por suas condutas, demonstrando-lhe a sua autoridade. Identificar esses momentos e as suas intencionalidades nos ajudou a entender como as estratégias discursivas de Agostinho estavam adequadas a cada ocasião.

A metodologia de Análise do Discurso também nos ajudou a desenvolver os conceitos norteadores de nosso estudo: o de imaginário⁸ e o de representação⁹. O imaginário nos auxiliou na medida em que os discursos textuais e verbais, no caso as homilias de Agostinho, estimulariam os sujeitos a gerarem imagens mentais dos lugares de tormento ou mesmo a idealizarem outra realidade imaterial capaz de sustentar os seus horizontes de expectativas. O bispo de Hipona sabia que operar o imaginário resultaria, de maneira direta e indireta, em um controle sobre a comunidade, já que o imaginário fornece acesso aos sistemas de representação dos sujeitos, ou seja, às formas pelas quais os sujeitos constroem as interpretações sobre o seu mundo social.

Assim sendo, a pretensão de modificar ou controlar essas representações, ancoradas em costumes, práticas e religiosidades romanas, ou de outro segmento cristão, cimentou o caminho para que o bispo africano trabalhasse com uma lógica discursiva capaz de enfrentar as disputas em relevo naquele momento e, ao mesmo tempo, angariar o máximo de fiéis. Somado a isto, o Além, igualmente, passaria por esse processo de “cristianização”, ou seja, pretendeu-se controlar o pós vida para que as diretrizes de comportamento instituídas para aquela vida terrena fizessem sentido ou causassem incômodo ao não serem seguidas. Todavia, conforme discorreremos, não foi possível apontar para o triunfo do discurso de Agostinho em alguns pontos.

Quando os objetivos tomam forma

Acerca da estruturação do trabalho, organizamos os capítulos em uma ordem temática em vez de cronológica. Isto não excluiu estarmos atentos aos crivos da organicidade temporal dos acontecimentos.

Diante disso, no primeiro capítulo refletimos acerca dos pressupostos teóricos (conceito de Imaginário e de Representação) e metodológicos (Análise Crítica do

⁸ Para este conceito, tomamos por base os seguintes estudos: FRANCO JÚNIOR, Hilário. O fogo de Prometeu e o escudo de Perseu. Reflexões sobre mentalidade e imaginário. In: _____. **Os três dedos de Adão**. Ensaios de mitologia medieval. São Paulo: Edusp, 2010. BACZKO, Bronislaw. **Los imaginarios sociales**: memorias y esperanzas colectivas. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 1991.

⁹ Foram utilizadas as teorizações de Chartier em CHARTIER, Roger. **A história Cultural**: entre práticas e representações. 2º ed. Lisboa: Difel, 1990. CHARTIER, Roger. **El mundo como representación**: estudios sobre historia cultural. Barcelona: Gedisa, 1992.

Discurso) utilizados neste trabalho, bem como sobre a maneira de entender e trabalhar o nosso corpus documental.

Em um segundo momento deste primeiro capítulo, analisamos as conjunturas políticas, sociais e religiosas que constituíram o período do bispado de Agostinho no Norte da África. O posicionamento de Agostinho em relação ao contexto de disputas religiosas com donatistas e pelagianos foi um de nossos focos, pois estas constituem o pano de fundo das homílias e do raciocínio do bispo africano. Atrelado a isto, investigaremos a sua trajetória filosófica com especial atenção ao entendimento de como as vicissitudes de seu tempo e de sua Igreja fomentaram (re)significações filosóficas e religiosas singulares em seu pensamento.

No domínio do segundo capítulo, buscamos evidenciar aos leitores que analisaríamos o mal, o pecado e a moral sob o prisma da História com o objetivo de compreender como esses conceitos foram imbricados por Agostinho não apenas para a reflexão filosófica, mas, também, para usos políticos, para representar a culpa e o reprovável aos sujeitos e, mais do que isso, instituir diretrizes de comportamentos com base no ataque a outras leituras de mundo e concretizar os mecanismos ativos de um controle da Igreja. Para este propósito, aplicamos a Análise Crítica do Discurso ao conjunto de homílias que colocaram esses temas em voga.

Por fim, no capítulo terceiro tivemos como viga mestra entender o Além enquanto um espaço e um tempo fora da realidade material, destinado tanto ao bondoso quanto ao tormento. Neste sentido, investigamos os seguintes pontos: como o Além foi reapropriado pela perspectiva cristã católica de Agostinho, como o medo e as incertezas daquele tempo em relação ao pós vida foram manipulados pelo discurso do bispo de Hipona e como o martírio e a doutrina do purgatório foram basilares para que Agostinho desse robustez a suas representações sobre o Além punitivo, tornando-o o principal motivador para que os sujeitos seguissem os seus encaminhamentos.

Capítulo I - O contexto histórico de Agostinho de Hipona e os procedimentos teóricos-metodológicos

1.1 Da natureza das fontes

O corpus documental de nossa pesquisa foi composto por um recorte das homilias proferidas por Agostinho durante o seu bispado em Hipona (396-430). A obra *Sobre a vida feliz*, compilada na ocasião conhecida como “Diálogos de Cassiciaco” (386-387), também se inclui em nosso corpus documental. Adiante, evidenciaremos os critérios para o recorte e compreensão destas fontes e, ainda, quais os preceitos teóricos e metodológicos utilizados para realizar a análise deste material.

1.1.1 As homilias

A homilia, ou também conhecida como sermão, é, em linhas gerais, uma pregação que busca explicar, e/ou comentar os escritos dos evangelhos durante a celebração eucarística. Ao nos remontarmos ao termo *sermo* à época de Agostinho encontramos o significado de discurso, o qual deveria ser pregado à comunidade. Sendo assim, era dever e privilégio dos bispos as pregações.¹⁰

Éric Rebillard destacou que, no bojo das pregações, o objetivo dos bispos também se assentava em mudar os hábitos e as práticas dos sujeitos à luz de novos valores. A partir da crítica aos valores vigentes na sociedade romana tardia, as homilias revelam, enquanto fontes, elementos acerca do cotidiano das comunidades, de suas percepções da realidade, das relações de poder e dos pontos de tensões existentes.¹¹

Shari Boodts e Anthony Dupont articulam essas colocações de Rebillard ao caráter teológico das pregações. Para esses autores, as questões teológicas encontradas no discurso do bispo de Hipona se desdobram tanto em um esforço para que os ouvintes

¹⁰ REBILLARD, Éric. Sermones. In: FITZGERALD, Allan D. (org). **Agostinho através dos tempos: uma enciclopédia**. Tradução sob coordenação de Heres Drian de O. Freitas. São Paulo: Paulus, 2018, p. 890.

¹¹ REBILLARD, Éric. Sermons, Audience, Preacher. In: (Edited by) DUPONT, Anthony; BOODTS, Shari; PARTOENS, Gert; LEEMANS, Johan. **Preaching in the Patristic era: sermons, preachers, and audiences in the Latin West**. Boston: Brill, 2018, p. 95.

conheçam o sentido espiritual e metafísico de suas palavras, quanto para rebater os seus opositores eclesiológicos, como foi o caso dos donatistas e pelagianos.¹²

As homilias de Agostinho eram proferidas, geralmente, aos domingos e, ocasionalmente, aos sábados; as festas e as vigílias também se configuraram como espaços para as pregações.¹³ A este respeito, Peter Brown levantou a hipótese de que as festividades possibilitavam o acesso dos trabalhadores a esse conteúdo, uma vez que eles raramente dispunham de tempo para ir às igrejas.¹⁴ Esta questão nos impõe questionamentos acerca da audiência: Qual a audiência de Agostinho? As homilias permitem aferir a efetividade do que era proposto? Havia divisão de públicos nesses espaços?

Para traçarmos uma reflexão a respeito da audiência, faz-se necessário precisar a data e o local em que as homilias eram proferidas.¹⁵ No caso de Agostinho, sabemos que ele não ficou restrito apenas à sua sede episcopal. Em suas viagens para outras cidades norte-africanas, independentemente do motivo, ele era convidado a pregar. Isto nos ajuda a explicar, por exemplo, a grande quantidade de escritos endereçados em Cartago. Sabemos, também, que o Norte da África era caracterizado por uma pluralidade cultural e religiosa, fato que reverbera na audiência encontrada por Agostinho no momento do apostolado. A cerimônia eucarística, que incluía a pregação, atraía diferentes tipos de público. Aquele cenário múltiplo trazia consigo desafios, já que a comunidade levava às basílicas “novas formas de experimentar a vida cívica”, assim como descontentamentos relativos à forma pela qual o bispo de Hipona abordava alguns assuntos, como a condenação ao inferno de crianças não batizadas.¹⁶

Conseguimos saber da insatisfação, ou mesmo das manifestações concordantes dos sujeitos, pelas próprias homilias de Agostinho, posto que ele condenou os comportamentos inapropriados - desobediência, gritos, vaias e insultos – das pessoas dentro de espaços sacros. Em última instância, ele combateu práticas cívicas sob a égide de ensinamentos cristãos, especialmente, com afirmativas de que a desobediência se configuraria como a própria ruína do sujeito.¹⁷

¹² BOODTS, Shari; DUPONT, Anthony. Augustine of Hippo. In: (Edited by) DUPONT, Anthony; BOODTS, Shari; PARTOENS, Gert; LEEMANS, Johan. **Preaching in the Patristic era: sermons, preachers, and audiences in the Latin West**. Boston: Brill, 2018, pp. 188-190.

¹³ *Idem, Ibidem*, p. 178.

¹⁴ BROWN, Peter. **Through the Eye of a Needle: Wealth, the Fall of Rome, and the Making of Christianity in the West, 350-550 AD**. (EPUB). Nova Jersey: Princeton University Press, 2012, pp. 344-345.

¹⁵ REBILLARD, Éric. Sermons, Audience, Preacher. *Op. Cit.*, p. 88.

¹⁶ BROWN, Peter. **Through the Eye of a Needle**. *Op. Cit.*, p. 342.

¹⁷ OLIVEIRA, Julio C. M. De. **Igreja, mobilização popular e ação coletiva na África romana, do século**

A partir disso, examinamos que os sermões de Agostinho não eram discursos fechados em si, mas poderiam se adaptar à luz das demandas do momento. Peter Brown concordou com a expressão proposta por André Mandouze de que as homilias seriam verdadeiros “diálogos com a multidão”.¹⁸ Esses textos não eram preparados previamente para serem lidos; eram exposições orais cadenciadas com o sentido da liturgia ou do trecho bíblico a que se buscava explicar. Assim, embora o bispo de Hipona não escrevesse os seus sermões de forma antecipada, ele, ao menos, selecionava as passagens das Escrituras a serem ensinadas.

Shari Boodts e Anthony Dupont observaram que, tanto o diálogo com a comunidade como o fato de o sermão não ser escrito previamente, permitiu a Agostinho cultivar uma linguagem acessível aos sujeitos e trazer referências de seu cotidiano – exemplos disso são as várias metonímias a respeito da agricultura e das navegações. Somado a isto,

O desejo de Agostinho de manter seus sermões o mais simples possível em termos de linguagem, estilo e explicação, não foi apenas motivado por objetivos práticos e didáticos enraizados em sua preocupação pastoral de ser acessível a todos, mas também teve uma motivação teológica. De acordo com Agostinho, a simplicidade de um sermão representava a imitação da humildade de Cristo.¹⁹

Rebillard também apontou que, normalmente, o bispo africano improvisava em suas pregações, tal como haviam feitos outros oradores da Antiguidade. Dessa forma, os “seus sermões mostram largamente sua espontaneidade: o tom coloquial, o vigor do estilo, os erros de sintaxe.”²⁰ As pregações orais foram postas no papel com essas características, dado que o trabalho de registro do discurso das homilias ficava a cargo dos *notarii* com suas notas estenografadas.²¹

À vista disso, embora os sermões de Agostinho sejam considerados “diálogos com a multidão”, devemos dar importância à provocação de Ramsay MacMullen, em que se evidencia um estreitamento da audiência das pregações no período. O historiador estadunidense sustentou pregações destinadas, em sua maioria, a uma parcela da sociedade, usualmente pessoas ricas ou da elite cidadina.²² A historiadora Leslie Dossey

IV ao século V. Dissertação (Mestrado em História). 151 f. Universidade de Campinas: Campinas, 2001, pp. 68-72.

¹⁸ BROWN, Peter. **Through the Eye of a Needle.** *Op. Cit.*, p. 339.

¹⁹ BOODTS, Shari; DUPONT, Anthony. Augustine of Hippo. *Op. Cit.*, p. 187, tradução nossa.

²⁰ REBILLARD, Éric. Sermones. *Op. Cit.*, p. 891.

²¹ *Idem, Ibidem*, p. 891.

²² MACMULLEN, Ramsay. The Preacher's Audience (AD 350-400). **Journal of Theological Studies.** Volume 40, Issue 2, 1989, pp. 503-511.

e Éric Rebillard, até certo ponto, endossam o argumento de MacMullen ao entenderem a audiência de Agostinho como voltada para grupos urbanos e de proprietários.²³ Peter Brown, em concordância parcial com a afirmativa dessa audiência do bispo de Hipona ter sido caracterizada por ricos, proprietários e representantes da burocracia imperial, foi além e explorou quem seriam os pobres naquele período, como participavam daquela audiência e a destreza de Agostinho em lidar com as tensões entre ricos e pobres no momento de suas pregações, o que nos permite complexificar o quadro de ouvintes nas basílicas.²⁴

Ainda assim, como acertadamente observou Rebillard, torna-se difícil definirmos precisamente a audiência de Agostinho. As homilias fornecem elementos para sabermos algumas informações, mas não completamente e em todos os momentos.²⁵ Encontramos esta mesma dificuldade quando buscamos analisar o impacto dos sermões em sua comunidade. Retomemos a questão: em que medida, por meio dos sermões, foi possível modificar os hábitos e as práticas dos sujeitos? As homilias propiciam poucas evidências para mensurar o seu impacto a longo prazo na vida dos sujeitos, ou seja, para analisar se, de fato, as intenções postuladas nos discursos persuasivos atingiam algum grau de modificação no *modus vivendi*. O número de repetições encontrado ao longo dos anos nas pregações nos permite elucubrar que, talvez, as mudanças de práticas e hábitos não tenham ocorrido como desejava Agostinho. Não obstante, trata-se de uma hipótese construída a partir da viabilidade interpretativa de nossas fontes. As hipóteses, conforme nos ensinou E.P. Thompson, ajudam o historiador a interpretar o campo de possibilidades aberto pelas evidências.²⁶

Neste sentido, no bojo de nossa análise, os sermões foram examinados como fonte histórica e não somente como documentação capaz de fornecer informações complementares. As reflexões de Joseph Clair completam a nossa fundamentação, posto que o este autor defendeu o quanto as homilias de Agostinho de Hipona abrem o horizonte para novas abordagens acerca de temas como a moralidade, a sexualidade e o pecado. Clair reivindicou uma atenção maior para esses escritos, dado que as teorizações postas aos temas mencionados não levavam em consideração as cartas e as homilias e, se levaram, eram consideradas apenas como pedra de toque. Por isso, foge desses estudos a

²³ REBILLARD, Éric. Sermons, Audience, Preacher. *Op. Cit.*, pp. 88-89.

²⁴ BROWN, Peter. **Through the Eye of a Needle**. *Op. Cit.*, pp. 344-347.

²⁵ REBILLARD, Éric. Sermons, Audience, Preacher. *Op. Cit.*, p. 94.

²⁶ THOMPSON, E. P. **A miséria da teoria ou um planetário de erros**: uma crítica ao pensamento de Althusser. Rio de Janeiro. Zahar Editores, 1981.

compreensão dos problemas, conselhos e o raciocínio moral delineado com a finalidade de tocar os sujeitos ou mesmo adaptar-se às suas demandas, ou melhor, às suas resistências.²⁷

No entanto, ainda que citeemos Clair, o nosso *modus operandi* para com as homilias se afasta de sua proposta. Isto se dá pelo fato de que pesa sobre o olhar desse autor os crivos da Teologia. Não pretendemos aqui realizar uma análise teológica e/ou filosófica, mas sim um exame, sob o prisma da História, que parte desses escritos e ideias para compreender os entrelaçamentos políticos e sociais entranhados nos discursos.

Para atingir este propósito, trabalhamos com um recorte desses escritos, já que analisar todas as homilias seria tanto um projeto ousado quanto fracassado, uma vez que foram conservadas centenas delas cujos temas são ainda mais extensivos. Portanto, investigamos os excertos que tocaram a nossa problemática, a saber: a ideia de Além como lugar de punição aos sujeitos dispersos da guisa cristã. Com a finalidade de delimitarmos as homilias, utilizamos como guia o índice de temas fornecido pela *Biblioteca de Autores Cristianos*, assim como as buscas por palavras-chave. Este último método nos permitiu um direcionamento mais preciso nas volumosas páginas das homilias. As palavras balizadoras das buscas foram: pecado, mal, inferno, diabo, concupiscência, orgulho, soberba, morte, martírio, além, fogo, mentira e embriaguez.

Quanto ao recorte temporal deste material, ele envolve o período do início do episcopado de Agostinho (396) até pouco depois da condenação oficial do pelagianismo (418-419). Desta forma, esses escritos correspondem a períodos em que o bispo de Hipona e os seus confrades estavam ocupados em estruturar o cristianismo católico no Norte da África e rebater eclesiologias que se afastavam de suas perspectivas. Nesse ínterim, analisamos as construções filosóficas e teológicas por meio dos sermões e a maneira como elas contribuiriam na lógica de Agostinho para o sucesso de sua empreitada.

Partimos do pressuposto de que os documentos elegidos têm objetivos específicos, um público, uma data, uma natureza dialógica, uma relação de poder, uma prática social, religiosa e filosófica, que foram levadas em consideração no momento de seu exame.

²⁷ CLAIR, Joseph. **Discerning the Good in the Letters and Sermons of Augustine**. Oxford: Oxford University Press, 2016, pp. 6-8, pp. 13-21.

1.1.2 Sobre a vida feliz

A obra *Sobre a vida feliz* compõe um conjunto de três diálogos (“Contra acadêmicos”, “Sobre a vida feliz” e “A ordem”), compilados no momento em que Agostinho esteve em Cassiciaco (386). Naquela ocasião, houve um esforço dele e de seus convidados para refletirem sobre temas caros à filosofia clássica – felicidade, verdade e razão, por exemplo – sob o prisma cristão. Aquela oportunidade também marcou Agostinho, pois representou o fim de sua carreira como professor de retórica em Milão e o início de suas reflexões vinculadas à filosofia que, pouco tempo depois, seriam interrompidas pelo encargo do episcopado²⁸.

Encontramos como ponto de partida em *Sobre a vida feliz* o fato de que todos os sujeitos desejam ser felizes. A felicidade, portanto, poderia assumir diversas formas, especialmente na busca incessante por riqueza e poder no âmbito da sociedade romana tardia. Ao contrário disso, Agostinho teceu suas linhas de força ancorado no paradigma de que a verdadeira felicidade estaria em tocar a plenitude e, assim sendo, o conhecimento de Deus. Porém, para atingir a plenitude do espírito por meio do encontro com Deus, que foi considerado a verdadeira vida feliz, o sujeito precisaria lidar com o caminho dessa busca. Tal caminho seria desviante em meio a águas turvas e nebulosas que antecedem o aportar na vida feliz.²⁹

Agostinho pôde chegar a essas conclusões em virtude dos diálogos travados naquele retiro filosófico. Foram vários os dias de debates e reflexões, sendo que, algumas delas, eram interrompidas em um dia e retomadas no dia seguinte para que se pudesse “dissipar a névoa do ambiente”³⁰. Um exemplo disso foi o momento em que estava em relevo a questão de ter a Deus como algo propício ao viver, mas, ainda assim, não ser feliz. Para Agostinho, havia uma interligação com o tema da miséria e da indignidade, contudo, seria muito para um único dia tocar nessa discussão, já que teriam chegado à conclusão de um viver não feliz mesmo com um Deus benéfico.³¹

²⁸ CATAPANO, Giovanni. **Agostino**. Roma: Corocci editore, 2010, pp. 17-18.

²⁹ AGOSTINHO, Santo. **Sobre a vida feliz**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

³⁰ *Idem, Ibidem*, p. 30.

³¹ *Idem, Ibidem*, pp. 28-30.

Fica claro, desde as primeiras páginas, que Agostinho seria o mediador dos diálogos e o responsável por amarrar os “pontos soltos”. O gênero dialógico empregado naquele momento, de acordo com Claudio Moreschini, correspondia à reflexão filosófica e o *modus operandi* próprio dela.³² O registro dessa oralidade poderia ter ficado a cargo tanto de um estenógrafo como de um secretário, conforme sugeriu Giovanni Catapano.³³

Coligada em um processo dialético com o epicurismo, o estoicismo de Cícero (106-46 a.C.) e o neoplatonismo, entendemos que esta reflexão encampada por Agostinho foi embrionária para um sistema moral cristão que iria ser proposto mais tarde no discurso das homilias. Assim, examinamos a obra *Sobre a vida feliz* dentro de sua importância na gênese do pensar cristão de Agostinho e a maneira como essas teorizações irrigaram as homilias, mesmo que não encontremos uma menção direta a esta obra pioneira. O método da intertextualidade utilizado pela Análise Crítica de Discurso nos auxiliou no processo de identificação dessas continuidades. Somado a isso, no momento em que o bispo de Hipona propõe novas (re)leituras para as diretrizes de comportamento dos sujeitos, foi possível mapear uma linha de raciocínio iniciada em Cassiciaco.

Isto posto, cumpre-nos deixar evidente como o referencial teórico e metodológico ao qual recorreremos recaiu sobre as nossas fontes e temática.

1.2 Do referencial teórico e metodológico

Conforme registrou Michel de Certeau, o conhecimento histórico é concebido com a utilização de fontes. Dependentes, ambos são produzidos a partir de uma escrita e/ou representação que evocam lugares sociais (políticos, religiosos, culturais) e relações de poder.³⁴

À vista disso, buscamos analisar a literatura patrística de Agostinho de Hipona como uma narrativa histórica à luz de um imaginário. Para esta empreitada, empregamos a simbiose entre o campo teórico da história do imaginário e a metodologia da Análise Crítica de Discurso de vertente faircloughiana. Ainda que seja possível um diálogo direto entre elas, preferimos, em termos didáticos, apresentá-las em tópicos específicos.

³² MORESCHINI, Claudio. *Storia del pensiero Cristiano tardo-antico*. Milano: Bompiani, 2013, p. 963.

³³ CATAPANO, Giovanni. *Agostino. Op. Cit.*, p. 18.

³⁴ CERTEAU, Michel de. *A Escrita da história*. Tradução de Maria de Lourdes Menezes. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982, p. 65.

1.2.1 O imaginário à luz de Agostinho

No domínio deste estudo, estamos amparados pelo conceito de imaginário para compreender as visões de mundo inculcadas por Agostinho, e seguimos as sendas interpretativas abertas por Jacques Le Goff, mas exploradas e redefinidas por Hilário Franco Júnior.

Em específico, na obra *O Imaginário Medieval*, Jacques Le Goff colocou de maneira significativa a dimensão do Imaginário no campo da pesquisa histórica.³⁵ O historiador francês retomou o imaginário como uma unidade do saber e demonstrou que, por meio dele, conseguimos compreender variados fenômenos históricos, posto que “o imaginário alimenta o homem e fá-lo agir. É um fenômeno coletivo, social e histórico. Uma história sem o imaginário é uma história mutilada e descarnada”³⁶.

Nestes termos, “as modalidades de imaginar, de reproduzir e renovar o imaginário, como as de sentir, pensar e crer, variam de uma sociedade para outra ou de uma época para outra. Por conseguinte, têm uma história”³⁷. Ainda assim, os estudos do imaginário delimitam um espaço da vida social e da atividade dos agentes sociais, de modo que os aspectos dessas particularidades somente se manifestam na diversidade dos produtos desses agentes e sociedades. Portanto, os imaginários sociais são referências específicas no sistema simbólico que toda coletividade produz e através do qual ela se compreende, se divide e elabora finalidades.³⁸

Sabemos que os pensadores cristãos tiveram o seu pensamento filtrado e difundido pela via literária. Junto a isso, sabemos, também, que a literatura patrística é

³⁵ De modo semelhante, é necessário observarmos que o estudo de Evelyne Patlagean também contribuiu para essas reflexões no âmbito da História: A história do imaginário. In: Le Goff (Org.) **A História Nova**. São Paulo: Martins Fontes, 1993. Filósofos como Bronislaw Baczko. **Los imaginarios sociales: memorias y esperanzas colectivas**. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 1991; e Cornelius Castoriadis. **A Instituição imaginária da sociedade**. RJ: Paz e Terra, 1982; igualmente contribuíram para as reflexões dos historiadores sobre o imaginário ao proporem a imaginação social; atravessaram o árido terreno da dicotomia entre o real e o imaginário (entendido como sinônimo de ficção) para afirmarem que as visões de mundo de um coletivo ou de determinada sociedade podem ser apreendidas a partir das representações de um sujeito e/ou objeto.

³⁶ LE GOFF, Jacques. **O imaginário medieval**. Lisboa: Estampa, 1994, p. 16.

³⁷ BACZKO, Bronislaw. **Los imaginarios sociales: memorias y esperanzas colectivas**. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 1991, p. 27, tradução nossa.

³⁸ *Idem, Ibidem*, pp. 27-28.

capaz de expressar não só o sujeito *per se*, mas um coletivo que se pronuncia por meio dele, o que nos fornece material para investigar as práticas sociais e o imaginário.³⁹

À vista disso, o imaginário também depende do individual, pois é este que dá forma aos imaginários da coletividade à medida em que “a imaginação é individual e o imaginário é social”⁴⁰.

Assim,

O imaginário é uma realidade híbrida, nascida da junção da realidade mental e da realidade histórica sociocultural, de tal forma que, individualmente, elas são inapreensíveis, se as quisermos encontrar inconformadas e sobrelevadas uma em relação à outra.⁴¹

Nesse sentido, a sustentação dessa dialética é o “sistema de imagens” que constitui o imaginário e lhe fornece mecanismos para que decodifique as emoções, o pensamento e as representações em um determinado contexto.⁴² Este sistema de imagens foi a pedra angular em nosso estudo na medida em que, se a imagem visual gera a imagem textual na tentativa do registro da primeira, as imagens textuais e verbais também produzem imagens visuais. Consequentemente, a imagem é uma construção mental, realizada a partir de estímulos dos sentidos, que implica em uma leitura do mundo e em uma relação com ele, materializadas nas palavras, sendo assim uma representação.⁴³

Ainda assim, pontuamos que o imaginário não recobre a noção de representação, mas se complementa e se articula a ela.⁴⁴ Dessa forma, interpretamos as nossas fontes como a representação codificada de um imaginário cristão católico defendido por Agostinho de Hipona. Por representação, entendemos e seguimos a proposta de Roger Chartier ao considerá-la um meio pelo qual um indivíduo ou um coletivo constrói interpretações para o mundo social, sendo, portanto, um processo idiossincrático atrelado a discursos de poder.⁴⁵

³⁹ FRANCO JÚNIOR, Hilário. História, literatura e imaginário: um jogo especular. O exemplo medieval da Cocanha. In: IANNONE, Carlos Alberto; GOBI, Márcia V. Z.; JUNQUEIRA, Renata Soares. **Sobre as naus da Iniciação**. Estudos portugueses de Literatura e História. São Paulo: Editora UNESP, 1998, pp. 274-275.

⁴⁰ FRANCO JÚNIOR, Hilário. O fogo de Prometeu e o escudo de Perseu. *Op. Cit.*, p. 86.

⁴¹ AMARAL, Ronaldo. **Santo imaginários santos reais**. A literatura hagiográfica como fonte histórica. São Paulo: Intermeios, 2013, p. 40.

⁴² FRANCO JÚNIOR, Hilário. O fogo de Prometeu e o escudo de Perseu. Reflexões sobre mentalidade e imaginário. In: _____. **Os três dedos de Adão**. Ensaios de mitologia medieval. São Paulo: Edusp, 2010, p. 70.

⁴³ *Idem, Ibidem*, pp. 72-73.

⁴⁴ *Idem, Ibidem*, p. 71.

⁴⁵ CHARTIER, Roger. **A história Cultural**: entre práticas e representações. 2º ed. Lisboa: Difel, 1990, pp. 19-20. CHARTIER, Roger. **El mundo como representación**: estudios sobre historia cultural. Barcelona: Gedisa, 1992, pp. 56-58.

Nesta esteira interpretativa, o bispo de Hipona defendeu, por meio de suas homilias, um cristianismo expresso em valores coletivos calcados na espiritualidade, no sentimento de pertencimento a uma comunidade e, portanto, buscando despertar a consciência de si perante o mundo material e sensível. Paralelo a isso, Agostinho fomentou – ou reformou -, por meio de práticas discursivas, representações imaginárias de um Além punitivo e de consequências para os sujeitos que não se integrassem ao projeto de sociedade por ele nutrido.

Sendo assim, para a Igreja católica, que ainda não era hegemônica no sentido político e religioso, era importante trabalhar com as emoções e as subjetividades através do imaginário, sobretudo, para solidificar a sua eclesiologia e por haver propostas de imaginários em disputa naquele momento – donatistas e pelagianos. Com este propósito, Franco Júnior e Baczko concordam que o imaginário, além de ser uma das forças reguladoras da vida coletiva, é um dispositivo de controle e de exercício do poder. Ele provoca a adesão a um sistema de valores e crenças e ajuda a modelar as condutas por meio de uma rede de significações.

Por este ângulo, se o imaginário está permeado de visões de mundo de determinada sociedade, entendemos que, no discurso e nas práticas discursivas, podemos compreender alguns elementos deste imaginário. Atrelado a isto, identificamos que existiram mobilizações discursivas para que o imaginário fosse levado a cabo por aqueles sujeitos.

1.2.2 A Análise Crítica de Discurso aplicada aos escritos de Agostinho

No âmbito deste estudo, recorreremos ao diálogo entre História e Linguística Crítica para analisar o nosso objeto e fonte. Assim, o referencial metodológico está amparado na Análise Crítica do Discurso proposta por Norman Fairclough.

A Análise Crítica do Discurso nos ajudou a investigar as nossas fontes sob a égide de duas premissas basilares: (I) a importância da linguagem na vida social dos sujeitos e as mudanças no funcionamento desta linguagem que desembocam em mudanças sociais; (II) o fato de os discursos construírem e constituírem ações e relações sociais e estarem intrinsecamente ligados à estrutura social.

Cumpre-nos especificar os principais recursos deste método que utilizaremos, dado que a Análise de Discurso é um campo tão amplo quanto plural em abordagens e há

várias correntes interpretativas acerca dos discursos ou mesmo do que viria a ser considerado como discurso.⁴⁶

A Análise Crítica do Discurso de Norman Fairclough obedece a um modelo tridimensional para empreender uma investigação das dimensões suscitadas pelos textos. Esse método, sobretudo a partir do exame dos escritos de Agostinho, permite ao investigador unir a análise linguística à teoria social a fim de examinar os usos sociais, políticos e religiosos da linguagem através dos textos e dos enunciados, já que é por meio do discurso que as visões de mundo, o imaginário, as ideologias e as hegemonias se revelam, se constroem ou se contradizem.⁴⁷

Arelado a isso, entendemos que “o percurso que o indivíduo faz da elaboração mental do conteúdo a ser expresso à objetivação externa – a enunciação – desse conteúdo é orientado socialmente, buscando adaptar-se ao contexto imediato do ato da fala”.⁴⁸ Portanto, a linguagem não pode e não está desvinculada de suas condições de produção: ela atua como “elemento de mediação” entre o sujeito e a sua realidade. “A linguagem é lugar de conflito, de confronto ideológico, não podendo ser estudada fora da sociedade, uma vez que os processos que a constituem são histórico-sociais”.⁴⁹

Analisar os escritos de Agostinho de Hipona à luz dessas perspectivas nos descortinou os “efeitos sociais do discurso” e a “dialética entre o discurso e a sociedade”, posto que “o discurso é uma prática, não apenas de representação do mundo, mas de significação do mundo”⁵⁰. Compreendemos o discurso patrístico de Agostinho como modelador de práticas⁵¹ sociais ao mesmo tempo em que foi modelado por elas e utilizado como instrumento de exercício de poder. Para o linguista britânico, as práticas discursivas são capazes de operar mudanças sociais no momento em que os sujeitos atribuem sentidos, resistem e transformam os padrões ideológicos.

⁴⁶ Para uma visão desta amplitude de abordagens: IÑIGUEZ, Lupicinio. (Org.). **Manual de análise do discurso em ciências sociais**. Tradução de Vera Lucia Joscelyne. Petrópolis: Vozes, 2004. MAINGUENEAU, Dominique. **Discurso e análise do discurso**. São Paulo: Parábola, 2015.

⁴⁷ Importa considerar que as imagens e a arqueologia, por exemplo, são outras formas em que as visões de mundo, o imaginário e as ideologias se revelam e se constroem, mas, no âmbito desta pesquisa, foram investigados os materiais textuais.

⁴⁸ BRANDÃO, Helena H. N. **Introdução à Análise do Discurso**. 2ª ed. Campinas: Editora da UNICAMP, 2004, p. 8.

⁴⁹ *Idem, Ibidem*, p. 11.

⁵⁰ FAIRCLOUGH, Norman. **Discurso e Mudança Social**. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 2001, p. 90.

⁵¹ Entendemos prática como “maneiras habituais, em tempos e espaços particulares, pelas quais pessoas aplicam recursos - materiais ou simbólicos - para agirem juntas no mundo” Chouliarakis ; Fairclough, 1999, p. 21 *apud* RESENDE, Viviane de Melo. RAMALHO, Viviane. **Análise do discurso crítica**. São Paulo: Contexto, 2006, p. 35. Ainda complementam as autoras que “as práticas, assim compreendidas, são constituídas na vida social, nos domínios da economia, da política e da cultura, incluindo a vida cotidiana”.

Em suma, para desenvolver a proposta tridimensional faircloughiana, abordamos o discurso como um texto, o reconhecemos como uma prática discursiva (produção, distribuição e consumo) e uma prática social.⁵²

Antes de especificar quais são os aparatos e as propostas interpretativas de cada dimensão e como nos servimos delas para este estudo, é necessário salientar que a ligação entre a prática social e o texto é mediada pela prática discursiva, uma vez que a forma como um texto é produzido e interpretado depende da natureza da prática social que o discurso integra.⁵³ Dessa forma, a “abordagem tridimensional permite avaliar as relações entre a mudança discursiva e social e relacionar sistematicamente propriedades detalhadas de textos às propriedades sociais de eventos discursivos como instâncias de prática social”⁵⁴.

No âmbito da primeira dimensão (textual), o discurso contribui tanto para edificar relações sociais entre os sujeitos quanto para arquitetar sistemas de conhecimento e crença. Isso corresponde às funções da linguagem e às dimensões de sentido que coexistem e interagem em todo discurso. Essas funções são: a identitária, a relacional e a ideacional. A primeira se relaciona com os modos pelos quais as identidades sociais são estabelecidas no discurso; a segunda se ocupa em entender como as relações sociais entre os participantes do discurso são representadas e negociadas; já a terceira foca nos modos em que os textos significam o mundo e seus processos.⁵⁵

Para que esses aspectos sejam apreendidos no bojo da análise textual, é necessário examinar o vocabulário, a coesão e a estrutura social, sabendo-se que “o vocabulário trata principalmente das palavras individuais, a coesão trata da ligação entre orações e frases e a estrutura textual trata das propriedades organizacionais de larga escala dos textos”⁵⁶. É preciso dizer que as orações constituem a principal unidade da gramática: elas se articulam e formam textos mais complexos e estabelecem uma combinação de significados ideacionais.

Consequentemente, esses itens abrangem aspectos da produção, da interpretação e das propriedades formais dos textos, já que “as pessoas fazem escolhas sobre o modelo

⁵² FAIRCLOUGH, Norman. **Discurso e Mudança Social**. *op. Cit.*, p. 94.

⁵³ FAIRCLOUGH, Norman. Discurso, mudança e hegemonia. In: PEDRO, E.R. (org.). **Análise crítica do discurso**: uma perspectiva sociopolítica e funcional. Lisboa: Caminho, 1997, p. 83.

⁵⁴ FAIRCLOUGH, Norman. **Discurso e Mudança Social**. *op. Cit.*, p. 27.

⁵⁵ *Idem, Ibidem*, p. 94.

⁵⁶ *Idem, Ibidem*, p. 103.

e a estrutura de suas orações que resultam em escolhas sobre o significado (e a construção) de identidades sociais, relações sociais e conhecimento e crença”⁵⁷.

No discurso do bispo de Hipona, isso fica evidenciado na medida em que seus textos, de natureza dialógica, preparados à luz de uma realidade norte-africana, estão em concordância com o discurso de outros clérigos, como Aurélio de Cartago. A sua função ideacional se faz clara ao representar como um determinado grupo concebia o mundo e como ele buscava repassar aquela imagem a toda uma sociedade.

Tal fato abriu precedente para compreendermos a função da prática discursiva segundo o modelo de Fairclough. Ela contribui para reproduzir a sociedade e transformá-la. Nesse viés, a prática discursiva se complementa e coexiste com a prática social, já que está enraizada nas estruturas sociais materiais concretas. No entanto, devemos levar em consideração a relação dialética da prática discursiva: ela não apenas participa da gestação de um texto, mas de sua circulação e consumo, ainda que esses processos possam desdobrar-se de diferentes maneiras a depender dos fatores sociais.⁵⁸

Consoante a isso, é preciso entender que um texto é produzido e interpretado em concordância com a prática social que o discurso integra. Nas palavras de Norman Fairclough:

Aceito a afirmação interpretativa segundo a qual devemos tentar compreender como os membros das comunidades sociais produzem seus mundos ‘ordenados’ ou ‘explicáveis’ [...] Entretanto, argumentaria que, ao produzirem seu mundo, as práticas dos membros são moldadas, de forma inconsciente, por estruturas sociais, relações de poder e pela natureza da prática social em que estão envolvidos, cujos marcos delimitadores vão sempre além da produção de sentidos. Assim, seus procedimentos e suas práticas podem ser investidos política e ideologicamente, podendo ser posicionados por eles como sujeitos (e ‘membros’).⁵⁹

Por esse ângulo, a prática social viria a ser “uma dimensão do evento discursivo, assim como o texto”⁶⁰. Todavia, no âmago da proposta de Fairclough está a busca pela explicação da relação entre os processos discursivos e os processos sociais. Uma vez que a prática social tem várias orientações políticas, sociais, religiosas, etc. e o discurso está implicado em todas elas sem se reduzir a nenhuma, o linguista britânico sugere o discurso em duas instâncias que vão ao encontro do que procuraremos analisar em nossas fontes: (I) discurso como prática ideológica por manter e naturalizar os significados do mundo

⁵⁷ *Idem, Ibidem*, p. 104.

⁵⁸ *Idem, Ibidem*, pp. 107-108.

⁵⁹ *Idem, Ibidem*, p. 100.

⁶⁰ RESENDE, Viviane de Melo. RAMALHO, Viviane. **Análise do discurso crítica**. *Op. Cit.*, p. 28.

de diversas relações de poder; (II) discurso enquanto concepção de poder como hegemonia.

No domínio do discurso enquanto prática ideológica, é necessário deixar claro que ideologias

São significações/construções da realidade (o mundo físico, as relações sociais, as identidades sociais) que são construídas em várias dimensões das formas/sentidos das práticas discursivas e que contribuem para a produção, a reprodução ou a transformação das relações de dominação.⁶¹

Consequentemente, “a ideologia investe a linguagem de várias maneiras, em vários níveis”. Na esfera das homilias, interpretamos que Agostinho e outros bispos propuseram em seus discursos uma ideologia católica – pautada em um Igreja aberta a todos, em novas leituras para os comportamentos dos sujeitos, em uma visão de comunidade integrada, na proposta de graça e salvação além do horizonte de condenação eterna ao Inferno – que pretendia se fazer dominante no Norte da África, especialmente no confronto com as ideias donatistas e pelagianas. De maneira semelhante, devemos considerar ideológicos não somente os sentidos das palavras, mas, também, os aspectos semânticos, as pressuposições, as metáforas e a coerência. Sustentamos a hipótese de que estudar esses recursos linguísticos dispostos por Agostinho nos permite compreender tanto as suas críticas às práticas cívicas e religiosas no bojo daquela sociedade, como as suas propostas de (re)orientar os modos de viver, de sentir e de pensar.

Quanto ao discurso com a finalidade de arquitetar a hegemonia, entendemos primeiramente que

Hegemonia é liderança tanto quanto dominação nos domínios econômico, político, cultural e ideológico de uma sociedade. **Hegemonia é o poder sobre a sociedade como um todo de uma das classes economicamente definidas como fundamentais em aliança com outras forças sociais, mas nunca atingido senão parcial e temporariamente, como um ‘equilíbrio instável’.** **Hegemonia é a construção de alianças e a integração muito mais do que simplesmente a dominação de classes subalternas, mediante concessões ou meios ideológicos para ganhar seu consentimento.** Hegemonia é um foco de constante luta sobre pontos de maior instabilidade entre classes e blocos para construir, manter ou romper alianças e relações de dominação/subordinação, que assume formas econômicas, políticas e ideológicas.⁶²

À sua maneira, cada membro do corpo eclesiástico norte-africano engendrou e adaptou os seus discursos à luz das demandas de suas sedes paroquiais ou episcopais, porém, um elo entre eles foram as práticas discursivas persuasivas de que se valeram para

⁶¹ FAIRCLOUGH, Norman. **Discurso e Mudança Social.** *op. Cit.*, p. 117.

⁶² *Idem, Ibidem*, p. 122, grifo nosso.

a efetivação do catolicismo como única via religiosa, de forma a se constituir uma hegemonia religiosa.

O recurso da intertextualidade nos permite entender que os escritos de Agostinho também foram intencionalmente demarcados por duas fontes de prestígio que respaldaram a sua autoridade: a filosofia e as Escrituras. Recorrer à primeira possuiu o intento de legitimar, perante os filósofos, a licitude dos dogmas cristãos. Quanto à segunda, concordamos com Robert Dodaro que as escrituras tinham “o objetivo de convencer os políticos pagãos e a elite social quanto à superioridade da teoria social cristã, demonstrando sua compatibilidade com certos elementos do pensamento político.”⁶³

De tal forma, a intertextualidade nos amparou na investigação, pois “implica uma ênfase sobre a heterogeneidade dos textos e um modo de análise que ressalta os elementos e as linhas diversas e frequentemente contraditórias que contribuem para compor um texto”⁶⁴. Complementar a isto é entender que

O conceito de intertextualidade aponta para a produtividade dos textos, para como os textos podem transformar textos anteriores e reestruturar as convenções existentes (gêneros, discursos) para gerar novos textos. Mas essa produtividade na prática não está disponível para as pessoas como um espaço ilimitado para a inovação textual e para os jogos verbais: ela é socialmente limitada e restringida e condicional conforme as relações de poder. A teoria da intertextualidade não pode ela própria explicar essas limitações sociais, assim ela precisa ser combinada com uma teoria de relações de poder e de como elas moldam (e são moldadas por) estruturas e práticas sociais.⁶⁵

Neste sentido, complementamos o nosso arcabouço analítico das fontes com os seguintes instrumentos mobilizados na implementação de ideologias e construções simbólicas que servem ao desígnio de relações de poder:

1- *Legitimação*: relações de dominação podem ser estabelecidas ou mantidas, sendo representadas como legítimas. Afirmarções de legitimação podem basear-se em três estratégias de construção simbólica: a racionalização, a universalização e a narrativização.

1.1- Na racionalização, a estratégia de legitimação baseia-se em fundamentos racionais, na legalidade de regras dadas *a priori*.

1.2- Na universalização, representações parciais são legitimadas por meio de sua apresentação como servindo a interesses gerais;

1.3- Na narrativização, a legitimação se constrói por meio da recorrência a histórias que buscam no passado a legitimação do presente.⁶⁶

[...]

2- *Dissimulação*: modo de operação da ideologia que estabelece e sustenta relações de dominação por meio de sua negação ou ofuscação, pode ser

⁶³ DODARO, Robert. Igreja e Estado. In: In: FITZGERALD, Allan D. (org). **Agostinho através dos tempos**: uma enciclopédia. Tradução sob coordenação de Heres Drian de O. Freitas. São Paulo: Paulus, 2018, p. 522.

⁶⁴ FAIRCLOUGH, Norman. **Discurso e Mudança Social**. *op. Cit.*, p. 137.

⁶⁵ *Idem, Ibidem*, p. 135.

⁶⁶ RESENDE, Viviane de Melo. RAMALHO, Viviane. **Análise do discurso crítica**. *Op. Cit.*, p. 50.

realizada por construções simbólicas como deslocamento, eufemização e tropo.⁶⁷
[...]

3- *Unificação*: é o *modus operandi* da ideologia pelo qual relações de dominação podem ser estabelecidas ou sustentadas pela construção simbólica da unidade. Há duas estratégias de construção simbólica relacionadas à unificação: a padronização – adoção de um referencial padrão partilhado – e a simbolização – construção de símbolos de identificação coletiva.⁶⁸
[...]

4- *Fragmentação*: relações de dominação podem ser sustentadas por meio da segmentação de indivíduos e grupos que, se unidos, poderiam constituir obstáculo à manutenção do poder. Uma das estratégias de construção simbólica da fragmentação é a diferenciação, em que se enfatizam características que desunem e impedem a constituição de um grupo coeso, com objetivo de desestabilizar a luta hegemônica. Outra estratégia é o expurgo do outro, em que se objetiva representar simbolicamente o grupo que possa constituir obstáculo ao poder hegemônico como um inimigo que deve ser combatido.⁶⁹
[...]

5- *Reificação*: uma situação transitória é representada como permanente, ocultando seu caráter sociohistórico.

5.1- *Naturalização*: uma criação social é tratada como se fosse natural, independente da ação humana.

5.2- *Eternalização*: é a estratégia por meio da qual fenômenos históricos são retratados como permanentes.⁷⁰

Isto posto, e uma vez esquadrihado o quadro metodológico e os apontamentos com os quais ele corroborou para o estudo de nossas fontes, entendemos que os pressupostos da análise tridimensional de Norman Fairclough nos ajudaram a desvelar as estratégias discursivas de Agostinho de Hipona e como ele buscou trabalhar o imaginário de um Além punitivo tanto político quanto ontológico. Portanto, afastados de uma “hermenêutica romântica” contestada por Gadamer⁷¹, estudamos a dialética entre os textos, as práticas discursivas e as práticas sociais que se interligam a um projeto ideológico e hegemônico dos séculos IV e V integrado por Agostinho.

1.3 A Igreja Católica nos fins do século IV e início do V no Norte da África: algumas anotações

⁶⁷ *Idem, Ibidem*, p. 50.

⁶⁸ *Idem, Ibidem*, p. 51.

⁶⁹ *Idem, Ibidem*, p. 51.

⁷⁰ *Idem, Ibidem*, p. 51.

⁷¹ GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e método**. Volume I. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997, p. 287.

O Norte da África, no tempo de Agostinho de Hipona, estava sob domínio romano. Assim como em outras partes de seu território, Roma procurou estabelecer uma unidade política e administrativa nesse espaço por ela ocupado. Por esse ângulo, esforçou-se para modificar e adaptar o *modus vivendi* local em relação às engrenagens ideais de uma sociedade romana.

Após a vitória de Roma sobre Cartago na terceira Guerra Púnica (149-146 a.C.), que implicou a ocupação da África Proconsular, ocorreram mudanças estruturais naquela sociedade norte-africana, sobretudo, no âmbito da instalação de uma economia de exportação.

Ainda que os romanos apreciassem o sistema político de Cartago por conferir estabilidade, indispensável no mundo antigo, era necessário substituir essa estrutura de organização tal qual as demais.⁷²

Todavia, mesmo diante de tentativas impositivas de caráter político-econômico, socioculturais e militares, a transição⁷³ aconteceu – ou aconteceu em parte – de maneira paulatina e se desdobrou de diferentes formas ao longo dos séculos e dos lugares de ocupação romana na África.⁷⁴

Em síntese, podemos salientar que foi entre os primeiros séculos da Era Comum que o Norte da África se incorporou às engrenagens romanas político-administrativas e socioeconômicas que Agostinho viria a conhecer e a integrar no século IV e V.

Não foi o nosso objetivo tratar de todos os âmbitos em que houve mudanças e como elas se deram até o momento de Agostinho.⁷⁵ O objetivo, neste momento, foi o de

⁷² WARMINGTON, B. H. O período cartaginês. In: MOKHTAR, Gamal (Org.) **História geral da África, II: África antiga**. 2.ed. Brasília: UNESCO, 2010, p. 486.

⁷³ O conceito de transição em que estamos assentados é aquele sugerido por Giardina para estudar o período antigo e proposto pela economia política marxista, na qual transição é um tempo entre dois períodos que amadurece as condições do desenvolvimento de um sistema econômico. GIARDINA, Andrea. Marxism and Historiography: Perspectives on Roman History. In: WICKHAM, Chris. **Marxist History-writing for the Twenty-first Century**. Oxford: Oxford University, 2007, p. 30.

⁷⁴ MAHJOUBI, A. O período romano e pós-romano na África do Norte. In: MOKHTAR, Gamal (Org.) **História geral da África, II: África antiga**. 2.ed. Brasília: UNESCO, 2010, pp. 515-526. OLIVEIRA, J.C. M. de. A África de Santo Agostinho e a sociedade de seu tempo. In: Marcos Roberto Pirateli. (Org.). **Ensaio sobre Agostinho de Hipona: História, Música, Filosofia e Educação**. 1ed. Maringá-PR: EDUEM, 2014.

⁷⁵ Para compreender a organização da sociedade romana e os processos de mudanças estruturais que passou o Norte da África nos primeiros séculos da E.C., nos amparamos nas seguintes obras: WARMINGTON, B. H. O período cartaginês *Op. Cit.* MAHJOUBI, A. O período romano e pós-romano na África do Norte. *Op. Cit.* OLIVEIRA, J.C. M. de. A África de Santo Agostinho e a sociedade de seu tempo. *Op. Cit.* GUARINELLO, Norberto Luiz. **História Antiga**. São Paulo: Contexto, 2014. GONÇALVES, A. T. M. Uma pequena Roma no norte da África: uma análise de Leptis Magna. In: CORNELLI, G. (Org.). **Representações da cidade antiga**. Coimbra: Centro de estudos clássicos e humanísticos, 2010. LIMA NETO, Belchior Monteiro. **Entre a filosofia e a magia: o caso da estigmatização de Apuleio na África Romana (Século II d.C.)**. 1 ed. Curitiba: Prismas, 2016. THEBERT, Y. Vida privada e arquitetura

compreender a Igreja cristã africana coadunada aos arranjos imperiais que resguardavam o funcionamento da sociedade norte-africana em fins do século IV e início do V, especialmente nos domínios políticos, sociais e religiosos. Esta compreensão permitiu contextualizar a Igreja e Agostinho em relação às suas atuações de acordo com demandas político-institucionais e religiosas. Igualmente, nos revelou o cenário em que as nossas fontes foram forjadas.

Quando nos referimos à Igreja católica africana, a entendemos coligada às diretrizes da Igreja niceno-constantinopolina. No entanto, devemos resguardar as especificidades dessa Igreja africana à luz de seu território e desafios. Agostinho e outros bispos, como Aurélio de Cartago (429) e Alípio de Tagaste (360-430), buscaram criar uma união de todas as pessoas sob o jugo católico.

Por esse viés, o cristianismo católico norte-africano não foge das características dos cristanismos presentes em outras latitudes do século IV e V no que tange ao seu propósito político⁷⁶. Assim, não devemos compreendê-lo apenas sob a égide de uma proposta de salvação da alma e da vida futura acolhedora, posto que, quando se entranhou com o Império, gozou do apoio de seus aparatos políticos, militares e de suas relações de poder estabelecidas para erigir uma sociedade cristã-católica.⁷⁷

O cristianismo já se fazia presente desde o período antonino no Norte da África e é uma concordância entre os nossos referenciais bibliográficos que ele obteve uma disseminação rápida e eficaz naquele terreno que, para Julio Oliveira, seria fértil por conta de seu aspecto henoteísta.⁷⁸

À vista disto, entendemos que, entre o período de “paz da Igreja”, de 260 até 303, e, depois, com o fim das perseguições de Diocleciano já em 305, a Igreja e as

domestica na Africa romana. In: Philippe Ariès, Georges Duby (Orgs.). **História da vida privada**, v. 1, São Paulo, Companhia das Letras, 1990. BROWN, Peter. **Religion and society in the age of Augustine of Hippo**. Nova York: Harper & Row, 1972. SILVA, Uiran G. **Bagaudas e circunceliões: revoltas rurais e a escrita da história das classes subalternas na Antiguidade tardia**. Tese (Doutorado em História). 365 f. Universidade de São Paulo: São Paulo, 2012. BROWN, Peter. **The world of late Antiquity: from Marcus Aurelius to Muhammad**. London: Thames and Hudson, 1971. BROWN, Peter. **Power and Persuasion in Late Antiquity: Towards a Christian Empire**. Madison: University of Wisconsin Press, 1988. BOWDEN, Will; GUTTERIDGE, Adam; MACHADO, Carlos (org.). **Social and political life in late Antiquity** (Late antique archaeology 3.1). Leiden: Brill, 2006. CAMERON, Averil. **El mundo mediterráneo en la Antigüedad Tardía 395-600**. Barcelona: Crítica, 1998. GIOVANNI, Lucio De. **Istituzioni, scienza giuridica, codici nel mondo tardoantico**. Alle radici di una nuova storia, Roma: L'Erma di Bretschneider, 2007.

⁷⁶ É necessário indicar que o termo “político” está sendo entendido como conjunto de meios e práticas que visaram organizar grupos e indivíduos e mantiveram relações de poder com eles.

⁷⁷ SILVA, Gilvan Ventura da. A CRISTIANIZAÇÃO E SEUS LIMITES: O CASO DE ANTIOQUIA NA ANTIGUIDADE TARDIA. **Revista Territórios & Fronteiras**, Cuiabá, vol. 6, n. 1, jan.-jun, 2013, pp. 33-34.

⁷⁸ OLIVEIRA, J.C. M. de. A África de Santo Agostinho e a sociedade de seu tempo. *Op. Cit.*, pp. 56-57.

comunidades cristãs urbanas se estabelecem em definitivo. Como é sabido, a ascensão de Constantino (272-337) ao poder brindou os cristãos norte-africanos com a restituição de suas basílicas e de seus bens, além de benefícios econômicos. No entanto, à medida em que permitiu o culto dos cristãos, ele não proibiu os cultos ditos pagãos, embora os tenha privado de vários atos de vida pública.⁷⁹

Consequentemente, o Império buscou, na medida do possível, moderar a relação entre cristãos e não cristãos, visto que a maioria dos sujeitos que ocupava as estruturas administrativas e as elites manteve a sua religiosidade tradicional e as práticas cívicas. Ao contrário da administração do principado, “no século IV, porém, a administração foi confiada pelos imperadores a um corpo numeroso de funcionários de carreira livres, constituindo, a partir de seus níveis mais altos, uma nova e poderosa elite”.⁸⁰

A. H. M. Jones destacou que esse processo se deu desde que Diocleciano separou o comando militar da administração civil.⁸¹ Julio Oliveira sintetizou as perspectivas de Jones e observou que essa administração coube ao prefeito pretoriano, ao mestre dos funcionários e aos responsáveis pelas finanças. *Grosso modo*, as províncias foram reagrupadas por dioceses e divididas em unidades menores que respondiam ao prefeito pretoriano, que estava sediado na Itália. Nesse cenário, os governadores estavam mais presentes nas cidades, desempenharam funções de juízes, e controlaram as finanças e as obras públicas; em toda cidade foi instalado um representante do poder imperial. O governador se tornou um “prefeito da cidade” e assumiu funções administrativas e políticas. No entanto, isso não retirou a autonomia das cidades e nem das instituições municipais, mas causou fissuras entre as elites.⁸²

O Império, porém, dependia das classes altas para implementar seu poder e coletar impostos nos âmbitos regionais e longínquos. Corolário desta dependência, as elites gozaram de benefícios concedidos pelo Império e usufruíram da própria linguagem persuasiva imperial a fim de influenciar as autoridades e atingir os seus objetivos.⁸³

Nesse sentido, as elites provocaram a simbiose entre a persuasão e seu modelo de educação tradicional, a *paidéia*. Contrários a este ensino e administração, mas não aos seus métodos persuasivos clássicos, os cristãos confrontaram o monopólio de códigos

⁷⁹ *Idem, Ibidem*, p. 58.

⁸⁰ *Idem, Ibidem*, p. 47.

⁸¹ JONES, A. H. M. **The Later Roman Empire 284-602**. A social economic and administrative survey. Vol. 1. Oklahoma: University of Oklahoma Press, 1964, p. 44.

⁸² OLIVEIRA, J.C. M. de. A África de Santo Agostinho e a sociedade de seu tempo. *Op. Cit.*, pp. 47-53.

⁸³ BROWN, Peter. **Power and Persuasion in Late Antiquity: Towards a Christian Empire**. Madison: University of Wisconsin Press, 1988, pp. 28-29.

discursivos e a cultura baseada na tradição. As homilias de Agostinho refletem essas perspectivas na medida em que ele utilizou os instrumentos de persuasão disponíveis ao seu tempo.

Desta forma, concordamos com Ana Teresa Gonçalves quando observa que:

Não é à toa que mencionamos o poder do discurso nos estudos religiosos, visto que, como o Cristianismo era encarado como uma nova filosofia de vida, isto é, a conversão deveria levar os homens a mudarem suas rotinas e seus modos de vida e não apenas as suas crenças, como já destacamos, comunicar a fé de forma persuasiva convertia-se em fundamental meio de alterar a vida dos homens antigos.⁸⁴

Complementar a isso,

As fortes conotações religiosas associadas a suas intervenções trouxeram um novo mundo de valores, caracterizado pela crença em sanções sobrenaturais, em um sistema de controle que, até então, permaneceu resolutamente profano. A preocupação mais urgente daqueles que "havia sido formados através da *paidéia*" tinha sido com a autopreparação de uma classe governante de acordo com as noções clássicas de conduta. Os bispos e monges, por outro lado, falavam da ira e misericórdia de um Deus novo e elevado.⁸⁵

Na luta por espaço, muitos bispos utilizaram o prestígio de que gozaram antes do episcopado para efetuar novas formas de mobilização e controle, especialmente ao dar outras conotações à persuasão. Com isso, demonstraram que poderiam persuadir a vontade dos poderosos e as suas reclamações chegarem até o imperador foi a engrenagem necessária para que o cristianismo entrasse na política, direta ou indiretamente.⁸⁶ A partir disto, a Igreja percebeu a necessidade de se aproximar ainda mais com o Império sob dois pontos: a garantia de sua sobrevivência e gozar – muitas vezes de maneira limitada – de algumas políticas imperiais para se firmar, como ocorreu mais tarde com os donatistas no Norte da África⁸⁷.

Pode-se afirmar que os discursos episcopais tiveram, também, como sustentação, a defesa daqueles que enfrentavam um vazio social, os pobres. Defender as classes não abastadas acabou por fincar uma base sólida e um direito moral para salvaguardar toda a comunidade. Dessa maneira, os bispos ganharam autoridade em suas comunidades e criou-se um “link” místico entre bispos e pobres.⁸⁸

⁸⁴ GONÇALVES, Ana Teresa Marques. **A arte poética a serviço do proselitismo cristão**. *Op. Cit.*, p. 14.

⁸⁵ BROWN, Peter. **Power and Persuasion in Late Antiquity**. *Op. Cit.*, p. 4, tradução nossa.

⁸⁶ *Idem, Ibidem*, p. 91.

⁸⁷ A este respeito, ver especialmente o capítulo 11 de SHAW, Brent D. **Sacred violence: African Christians and sectarian hatred in the age of Augustine**. Cambridge: Cambridge University Press, 2011. O autor, em linhas gerais, destaca os desafios do catolicismo frente aos donatistas e a resistência do Império em colocar em sua agenda o apoio a confrontos religiosos. Assim, se fizeram necessárias pressões dos bispos para o apoio imperial.

⁸⁸ BROWN, Peter. **Power and Persuasion in Late Antiquity**. *Op. Cit.*, p. 94.

Como sustentou Claudia Rapp, a liderança episcopal não ascendeu naquele momento devido somente a posições políticas no Império, mas, também, devido à santidade e à caridade que fundamentava os aspectos do ofício episcopal.

Portanto,

Os bispos sempre são mantidos em um código de conduta mais alto, e sua capacidade de exercer liderança depende da adesão a esse código. Em contraste com os líderes cívicos, as ações pragmáticas dos bispos em nome da comunidade são consideradas uma manifestação de sua autoridade ascética, tanto que se acredita que o exercício bem-sucedido do primeiro seja uma consequência direta do último.⁸⁹

Defendeu Agostinho que o bispo ampara a comunidade e, para isso, imita a figura de Cristo; a comunidade, por sua vez, deve seguir os princípios do bispo. O bispo jamais deveria abandonar a sua responsabilidade para com o bem comunal ou então romper o propósito episcopal. Nisso, estava incluso abdicar de bens mundanos e usá-los em prol da comunidade. Assim, afirmou o bispo de Hipona:

Quem quer permanecer comigo tem a Deus. Se está disposto a alimentar Deus por meio de sua Igreja, a não ter nada próprio, a dar aos pobres ou a colocar à disposição de todos, permaneça comigo. Quem não quer isso, dispõe de liberdade, mas observe se poderá alcançar a eternidade da felicidade.⁹⁰

Salientamos que as intenções de Agostinho com as homilias sobre como devia ser a vida e os costumes dos bispos tiveram, justamente, o propósito de despertar nos fiéis o sentimento de pertencimento a uma comunidade em que os seus líderes estavam dispostos e totalmente engajados em defendê-los, sobretudo, à luz de um desígnio divino e contrário às estruturas sociais que os assolavam antes.

Por este viés, entendemos que os bispos exerceram influência no período por meio da liderança da comunidade, tanto em matéria religiosa como na expansão do poder eclesiástico na comunidade cristã.

No caso de Agostinho, concordamos com a perspectiva de Julio Cesar Magalhães de Oliveira sobre a necessidade de compreender a atuação episcopal à luz das burocracias episcopais e não imperiais pelo motivo de o bispo ter integrado uma comunidade de direito privado e a sua ação no Império ter sido mais informal.⁹¹ Sobre isso, Brent Shaw assinalou que as cartas de Agostinho endereçadas a homens do alto

⁸⁹ RAPP, C. **Holy Bishops in Late Antiquity**: The Nature of Christian Leadership in an Age of Transition. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 2005, p. 18, tradução nossa.

⁹⁰ AGUSTÍN, San. **Sermones (6º/339-396)**. Obras completas de San Agustín. Sermones sobre diversos temas. índices bíblico, litúrgico y temático de todo el Sermonario agustiniano. Texto bilingüe (Latim-Espanhol). Traducción de Pió de Luis. Biblioteca de Autores Cristianos: Madrid, 1985, S. 355:6, p. 254, tradução nossa.

⁹¹ OLIVEIRA, J.C. M. de. A África de Santo Agostinho e a sociedade de seu tempo. *Op. Cit.*, p. 67.

escalão imperial cobravam deles ações referentes ao cumprimento das leis, já que isso estaria fora do poder episcopal.

No entanto, homens como Olímpio não se sentiram obrigados a responder a um bispo cristão. A administração imperial não permitiu que funcionários de alto escalão exercessem esses cargos em suas regiões, portanto, as autoridades enviadas para o Norte da África não tiveram relações de amizade com os bispos locais ou então não conheciam nitidamente aquelas realidades.⁹²

Nesse sentido, o bispo de Hipona buscou cultivar relações pessoais com esses homens e lhes ensinar o contexto norte-africano para que pudessem agir, sobretudo, a partir de interesses dele. Ainda assim, as epístolas carregavam juízo de valores morais e questões éticas acerca de decisões da autoridade pública. Agostinho “encontrou em suas próprias crenças e na história dos mártires (certamente) bases poderosas sobre as quais sentiu que podia pedir, persuadir e até comandar os muito poderosos.”⁹³

No âmago disso, não há como dissociar a intenção política que o pensamento de Agostinho e as suas obras tocam. Embora não lhe interessasse a política em termos filosóficos clássicos, ele realizou uma leitura teológica dos problemas políticos, ou, até mesmo, elevou discussões teológicas ao plano político com a finalidade de congregar apoio imperial e legitimar o seu ponto de vista.⁹⁴

Em nossa análise, e isso está evidenciado nos próximos pontos de nosso estudo, o bispo africano, junto com seus colegas eclesiásticos, contrapôs práticas cívicas e religiosas calcadas há séculos e entranhadas aos aparelhos reguladores da sociedade, além de lidar com demandas emergentes em seu próprio contexto, como o pelagianismo.

Por este ângulo, apreendemos que os mecanismos persuasivos políticos de que lançou mão o bispo de Hipona estiveram atrelados aos seus discursos que visaram padronizar a comunidade cristã católica no norte da África. Assim, a exemplo, as suas homilias condenatórias de práticas cívicas pagãs, um episcopado espelhado em Cristo e posto a serviço de Deus, embasaram não só a autoridade comunal de Agostinho, mas, igualmente, organizaram uma “trama social” em que o poder político esteve alojado em seu discurso.⁹⁵

⁹² SHAW, Brent D. Augustine and men of imperial power. **Journal of Late Antiquity**, vol. 8, number 1, 2015, pp. 33-34.

⁹³ *Idem, Ibidem*, p. 57, tradução nossa.

⁹⁴ GARCÍA, Ricardo M. ¿A Agustín de Hipona le interesaba la política? **ETIAM - Revista Agustiniana de Pensamiento**, XIII – 14, 2019, p. 21.

⁹⁵ CARDOSO, Ciro Flamarion. História e poder: uma nova história política? In: _____. VAINFAS, Ronaldo (Orgs.). **Novos domínios da história**. Rio de Janeiro: Elsevier, 2012, p. 41.

À vista disso, devemos considerar de modo igual as críticas aos costumes cívicos, como é o caso das promoções dos jogos de circo e dos teatros, posto que concentravam ambição política e busca de popularidade por partes das elites. Oliveira destacou que as críticas de Agostinho a esses eventos revelam a vitalidade das tradições cívicas e do sistema político das cidades, muitas vezes, baseado na generosidade cívica dos notáveis.⁹⁶ Todavia, além dessas denúncias, analisamos um cenário de pregações que visaram conter a participação não só dos cristãos a esses eventos, mas a mudança de comportamento e de organização social dentro dos moldes cristãos. Em uma homilia pronunciada em Cartago (403) cujo principal intuito foi postular as múltiplas funções das Escrituras para sanar as enfermidades da alma, o desapego aos bens e a felicidade mundana, o bispo de Hipona não interpretava que nos circos e teatros só ocorriam “diversões malignas e fontes de desejos imorais”, mas um contraponto do tipo de sociedade que ele defendia.⁹⁷ Contudo, qual sociedade ou forma de sociedade, então, ele defendia? Aquela que fosse pautada pelos princípios cristãos católicos, afastada das frívolas diversões mundanas, das riquezas que causam opressão entre os sujeitos e, em última instância, aquela em que as virtudes prevaleceram.

Com esse propósito, Agostinho de Hipona não foi uma voz solitária nas críticas à sua conjuntura. De maneira direta ou indireta, o Império Romano estabeleceu um “espaço unificado” no Mediterrâneo e isso permitiu a circulação de ideias e de crenças, assim como a permanência das religiosidades tradicionais, das práticas cívicas e das sociabilidades tidas como pagãs.⁹⁸

Gilvan Ventura salienta que a Antioquia do século IV E.C manteve variadas tradições da vida cívica greco-romana, sobretudo, os festivais religiosos, as *performances* teatrais e os hipódromos. Naquele contexto, ainda se mantinham templos, considerados pagãos, em funcionamento no centro de Antioquia. Libânio (314-394), por exemplo, reclamou a Teodósio (347-395) por proteção aos templos, uma vez que sofreram investidas dos cristãos. Independentemente de a comunidade cristã estar presente desde o século II E.C, em fins do século IV, a Igreja ainda lutava pelo controle da cidade.⁹⁹ João

⁹⁶ OLIVEIRA, J.C. M. de. A África de Santo Agostinho e a sociedade de seu tempo. *Op. Cit.*, p. 54.

⁹⁷ AGUSTÍN, San. Sermão 32:19,20,21. Traductor: Pío de Luis. Biblioteca de Autores Cristianos. Disponível em: <http://www.augustinus.it/spagnolo/discorsi/index2.htm>. Consultado em 03/04/2020.

⁹⁸ GUÉDON, Stéphanie. A ambiguidade dos limites mediterrânicos do Império Romano: o exemplo da África do Norte no final da Antiguidade. In: ALMEIDA, Néri de Barros; DELLA TORRE, Robson. (Orgs) **O Mediterrâneo medieval reconsiderado**. Campinas: Editora da Unicamp, 2019, pp. 59-68. HORDEN, Peregrine. PURCELL, Nicholas. **The Corrupting Sea**. A study of Mediterranean History. Oxford: Blackwell, 2000.

⁹⁹ SILVA, Gilvan Ventura da. A CRISTIANIZAÇÃO E SEUS LIMITES. *Op. Cit.*, pp. 40-41.

Crisóstomo (347-407) destaca-se na luta enérgica contra essas estruturas materiais e visões de mundo. Suas homilias enfatizavam a não “participação de membros da sua congregação nas atividades características do *modus vivendi* urbano, notadamente nos *ludi* e festivais.”¹⁰⁰

O contato de Agostinho com interlocutores na parte oriental imperial, como João de Jerusalém (387-417), Ático de Constantinopla (425) e Cirilo de Alexandria (376-444), revela não apenas relações interpessoais, mas uma rede que fomentou debates teológicos comuns, bem como a circularidade de ideias.¹⁰¹ O bispo de Hipona também alimentou um intenso contato com bispos conterrâneos através de cartas e com homens do alto poder imperial, como, por exemplo, Marcelino, Donato e Macedônio, para citar alguns.¹⁰² No bojo dessas discussões, o pano de fundo que as marcaram foram as suas realidades locais e as dificuldades em implementar uma sociedade cristã católica, ora por conta de seus opositores teológicos – internos e externos –, ora por conta da organização de suas cidades pautada nas antigas tradições.

Respeitadas as diferenças regionais, o terreno comum dessas figuras eclesiásticas dos séculos IV e V foi a estrutura urbana greco-romana, os atos cívicos que dela emanavam e as religiosidades plurais permitidas pelo Império. Se, no auge da expansão do cristianismo, a Antioquia ainda se conservou ligada às suas raízes clássicas, no Norte da África, no tempo de Agostinho, os teatros e os circos continuaram a ser lugares de reunião da generosidade cidadina. Além de os monumentos, as estátuas e termas vitalizarem os valores coletivos de uma cidade romana.¹⁰³

À vista disso, analisamos que a realidade cívica do Império manteve-se viva mesmo em sua fase tardia e desempenhou um papel preponderante nas relações sociais e na fixação de uma identidade coletiva e individual. Portanto, a experiência urbana foi demasiadamente importante para o homem antigo.¹⁰⁴

Mesmo os cristãos, a despeito do discurso segundo o qual a sua verdadeira pátria não se localizava neste mundo, foram compelidos a construir os seus argumentos recorrendo a todo um vocabulário e a um repertório de analogias e metáforas cuja matriz era a cidade antiga, isso quando não pretenderam

¹⁰⁰ SILVA, Gilvan Ventura da. Uma cidade em tempo de transição: a cristianização do espaço urbano de Antioquia no confronto com pagãos e judeus (séc. IV e V). **Revista Trilhas da História**. Três Lagoas, v.1, nº2 jan-jun, 2012, pp. 7-8.

¹⁰¹ GUÉDON, Stéphanie. A ambiguidade dos limites mediterrânicos do Império Romano: o exemplo da África do Norte no final da Antiguidade. *Op. Cit.*, p. 70.

¹⁰² SHAW, Brent D. Augustine and men of imperial power. *Op. Cit.*, p. 33.

¹⁰³ BROWN, Peter. **Santo Agostinho, uma biografia**. *Op. Cit.*, pp. 231-232.

¹⁰⁴ SILVA, Gilvan Ventura da. A cristianização e seus limites. *Op. Cit.*, p. 45.

remodelar a polis ou a civitas, de modo a convertê-las numa prefiguração da cidade celeste.¹⁰⁵

Nossas fontes indicam um Agostinho que se esforçou para promover o cristianismo e suas visões de mundo; não obstante, a continuidade de uma convivência com a experiência romana urbana nas cidades africanas era uma realidade expressa não apenas por cidadãos romanos, mas, também, por alguns setores da Igreja.

Nesse viés, a luta empreendida pelo bispo africano para que o cristianismo fosse a *universalis via* daquela sociedade não se restringiu apenas à conjuntura acima exposta, posto que houve um cenário religioso específico norte-africano responsável pelo desenvolvimento das formas de pensar e de agir do bispo de Hipona. É sobre este cenário que nos ocuparemos adiante.

1.3.1 O cenário religioso norte-africano: os donatistas

Anteriormente, postulamos que a ascensão de Constantino (272-337) como imperador passou a favorecer os cristãos norte-africanos depois de um período de perseguições promovido por Diocleciano (244-311). No entanto, nem todos celebrariam esse feito, dado que o cenário religioso no Norte da África não estava apenas sob uma única égide cristã, havendo uma divisão interna na Igreja: de um lado os donatistas e de outro os católicos.

Para Robert Markus, as tensões entre as duas comunidades cristãs foi uma herança direta da perseguição de outrora, posto que, no cerne da argumentação do grupo donatista, estava a acusação aos católicos de compactuarem, direta ou indiretamente, com as ações do Império na perseguição de cristãos e na queima das Escrituras Sagradas.¹⁰⁶ Portanto, eles seriam considerados *traditores*.

Em 308, ou 309, de fato, o cisma iniciou-se quando houve a eleição de Ceciliano (católico) ao bispado de Cartago ao invés de Marjorino (donatista). Os donatistas se recusaram em reconhecer Ceciliano pelo motivo de ele ter ligações com os *traditores*. À vista disso, conforme colocou Julio Oliveira, “oitenta bispos númidas declararam sua

¹⁰⁵ *Idem, Ibidem*, p. 46.

¹⁰⁶ MARKUS, Robert. Donato/donatismo. In: FITZGERALD, Allan D. (Org). **Agostinho através dos tempos**: uma enciclopédia. Tradução sob coordenação de Heres Drian de O. Freitas. São Paulo: Paulus, 2018, p. 355.

ordenação inválida e elegeram em seu lugar Majorino, a quem, pouco depois, Donato sucedeu.”¹⁰⁷ Estava instalada a fissura.

Com efeito, concordamos com Brent Shaw ao salientar que a traição seria a base do conflito¹⁰⁸, ainda assim, devemos considerar outros fatores que tanto foram levados em consideração na divisão que nos ajudam a pensar quais seriam as diferenças entre as duas Igrejas, algo não tão evidente à primeira vista, mas que seria retomado por Agostinho a fim de construir um nós e um eles. Um desses pontos é o rebatismo. De acordo com Markus, os donatistas, por se considerarem a verdadeira Igreja, não reconheciam os batismos realizados fora de sua esfera e acabavam por batizar novamente aqueles que queriam adentrar à comunidade. Os batismos realizados pelos católicos, dessa forma, não eram aceitos, especialmente em razão de a consagração ter sido feita por bispos *traditores*. Muitas das assertivas donatistas estavam amparadas em Cipriano de Cartago (?-258) cuja intenção seria demonstrar a verdadeira eclesiologia africana às pessoas. Ao contrário, os católicos não consideravam necessário o rebatismo e justificavam a sua perspectiva no ato do sacramento em si e não em quem o ministrava.¹⁰⁹

Outro fator de diferenciação foi a ligação entre os católicos e o Império. Os donatistas, por sua vez, não contaram com o respaldo imperial; passaram a entender essa ligação dos católicos com maus olhos e como mais uma prova de que a Igreja católica estava unida às perspectivas mundanas, longe da pureza ideal exigida da Igreja.¹¹⁰ Peter Brown salientou que, à época de Agostinho, a Igreja donatista resgatou, junto aos escritos de Cipriano, o ideal de pureza do Velho Testamento. Nessa concepção, o contato com tudo aquilo que fosse classificado como impuro implicaria na perda do poder espiritual, logo, levaria ao esfacelamento da Igreja.¹¹¹ De maneira oposta, a Igreja defendida por Agostinho, que muito pesou a visão neoplatônica de formas imperfeitas cuja finalidade seria buscar a perfeição¹¹², almejava um caráter universal. Em outras palavras, essa Igreja buscou abranger a todos, já que a “sua vocação à universalidade necessariamente

¹⁰⁷ OLIVEIRA, Julio Cesar Magalhães de. Agostinho de Hipona – Uma vida na Antiguidade Tardia. In: REDE, Marcelo (Org.) **Vidas antigas: ensaios biográficos da Antiguidade**. São Paulo: Intermeios, 2020, p. 95.

¹⁰⁸ SHAW, Brent D. **Sacred violence**. *Op. Cit.*, p. 67.

¹⁰⁹ MARKUS, Robert. Donato/donatismo. *Op. Cit.*, pp. 355-356.

¹¹⁰ BROWN, Peter. **Santo Agostinho, uma biografia**. Tradução de Vera Ribeiro, 7ªed. Rio de Janeiro: Record, 2012, pp. 269-270.

¹¹¹ *Idem, Ibidem*, p. 270.

¹¹² *Idem, Ibidem*, pp. 271-272.

implicava que ela fosse formada tanto de santos, como de pecadores e a linha divisória que os separava era invisível.”¹¹³

À vista dessas diferenças, a divisão na Igreja africana seria ainda mais demarcada no momento em que Constantino reconheceu os cecilianistas – seguidores de Ceciliano e, portanto, católicos – como os legítimos cristãos na África. Conforme Markus apontou, os donatistas entenderam a decisão, uma vez mais, como manobra política dos *traidores* e não a aceitaram.¹¹⁴ Interpretamos que esse deferimento imperial pavimentou o caminho para que os donatistas fossem colocados no horizonte da ilegalidade e o grupo católico reclamasse por medidas a fim de contê-los, já que no Norte da África eles viriam a ser majoritários¹¹⁵.

De acordo com José Mario Gonçalves, durante o século IV, sucederam-se várias perseguições aos donatistas, além de decretos que os obrigavam à unificação com o catolicismo. Ainda assim, ocorreram alguns períodos de revogação das perseguições, a exemplo, a promovida por Constantino no ano 321. Nesses intervalos, os donatistas aproveitavam-se para espalhar a sua comunidade e disputar a hegemonia cristã norte-africana.¹¹⁶

Décadas depois, o período de tolerância proporcionado pelo imperador Juliano, em 362, oportunizou aos donatistas que retribuíssem aos católicos a violência orquestrada contra eles. A esse respeito, as interpretações de Brent Shaw e Julio Oliveira se entrelaçam ao analisarem que o cenário de conflitos entre os grupos passou a ser marcado por “uma memória de violências mútuas.”¹¹⁷

Essa violência entre os grupos atravessaria a segunda metade do século IV e chegaria até o bispado de Agostinho nas primeiras décadas do século V; ela se alargaria, sobretudo, nos embates pelo domínio das basílicas¹¹⁸ e no afinco do bispo de Hipona em

¹¹³ OLIVEIRA, Julio Cesar Magalhães de. Agostinho de Hipona – Uma vida na Antiguidade Tardia. *Op. Cit.*, p. 99.

¹¹⁴ MARKUS, Robert. Donato/donatismo. *Op. Cit.*, p. 355.

¹¹⁵ SHAW, Brent D. **Sacred violence**. *Op. Cit.*, p. 6.

¹¹⁶ GONÇALVES, José Mário. **Entre táticas e estratégias: tolerância e intolerância religiosa no epistolário de Agostinho de Hipona (390-430)**. 193 f. Tese (Doutorado em História) - Programa de Pós-Graduação em História do Centro de Ciências Humanas e Naturais da Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2016, pp. 127-130.

¹¹⁷ SHAW, Brent D. **Sacred violence**. *Op. Cit.*, pp. 771-772. OLIVEIRA, J.C. M. de. A África de Santo Agostinho e a sociedade de seu tempo. *Op. Cit.*, p. 61.

¹¹⁸ OLIVEIRA, Julio Cesar Magalhães de. **Sociedade e cultura na África romana: oito ensaios e duas traduções**. São Paulo: Intermeios, 2020, pp. 205-215.

lembrar as autoridades imperiais do seu dever de fazer cumprir os decretos contra os “hereges”¹¹⁹.

Peter Brown pontuou que “à Igreja africana nunca faltou polêmicas.”¹²⁰ Ainda que ele tenha feito essa afirmação no momento em que estava concentrado em compreender a Igreja como a única responsável pela difusão da cultura latina no período da Antiguidade Tardia¹²¹, ela nos auxilia a pensar o conflito entre as duas Igrejas no bispado de Agostinho de Hipona sob o advento de processo duradouro. Tanto Agostinho quanto os seus adversários donatistas iriam recorrer a uma memória de longa duração com o objetivo de cristalizar a identidade de sua Igreja e fundamentar a ilegitimidade da outra. Para isso, conforme observou Maureen Tilley, empregariam uma hermenêutica bíblica na leitura dos acontecimentos passados e os coadunariam às suas realidades religiosas, políticas e sociais¹²².

Brent Shaw nos revela, por exemplo, a imagem que os donatistas buscavam empregar aos católicos como sendo aqueles descendentes dos *traditores* e, portanto, seriam uma congregação de maus cristãos por sua herança. Há, também, a afirmativa de que os traidores seriam agora os seus perseguidores, havendo até a comparação com Judas¹²³ e com o episódio de sua traição. Para esse autor, um dos pontos mais importantes foi o sentimento de traição que seria reverberado nas comunidades norte-africanas a partir dessas colocações.¹²⁴

Agostinho, por sua vez, e como bispo católico, esforçou-se para deslegitimar toda e qualquer ação dos donatistas; em cada oportunidade, seja por meio de cartas, tratados, homilias, debates ou canções, ele cuidou de assinalar os erros dos donatistas e a fragilidade das visões que tinham sobre os mais diversos temas, desde o rebatismo até a questão do martírio. Julio Oliveira também nos alertou que “como bispo, ele tentou atrair

119 SHAW, Brent D. Augustine and men of imperial power, pp. 34-37. GADDIS, Michael. **There is no crime for those who have Christ**: religious violence in the Christian Roman Empire. Berkeley: University of California Press, 2005, p. 133.

120 BROWN, Peter. Christianity and Local Culture in Late Roman Africa. **The Journal of Roman Studies**, Vol. 58, Parts 1 and 2 (1968), p. 91, tradução nossa.

121 BROWN, P. et alii. The world of late Antiquity revisited. **Symbolae Osloenses**. Oslo, n. 72, 1997, p. 13.

122 TILLEY, Maureen A. **The Bible in Christian North Africa**. Minneapolis: Fortress, 1997, pp. 7-8.

123 No tocante à comparação com Judas, interpretamos essa como sendo recorrente aos dois grupos, pois investigamos que Agostinho construiu igualmente os donatistas como traidores e os comparou com Judas. A análise da homilia em que isso ocorre está no segundo capítulo deste trabalho, quando refletimos acerca do Diabo.

124 SHAW, Brent D. **Sacred violence**. *Op. Cit.*, pp. 67-69.

seu homólogo donatista para um debate, convencer os proprietários rurais a mudarem de lado, a apelar às autoridades locais. Em todos os casos, foi soberbamente ignorado.”¹²⁵

Nesse sentido, os donatistas se tornavam cada vez mais preocupantes na interpretação de Agostinho, mesmo após o Concílio de Cartago, em 411, que os colocou oficialmente como comunidade ilegal. A movimentação do bispo de Hipona foi intensa e conseguimos analisar isso em suas homilias tanto pela quantidade de vezes que os donatistas são citados quanto pela necessidade de combatê-los diante da congregação para que os ouvintes reconhecessem – ou pelo menos essa era uma das intenções das homilias – que os pensamentos e eclesiologia donatista não fosse seguida. Atrelado a isso, Agostinho explorou outras formas de atingir o público por meio de “panfletos curtos e numa linguagem simples, para que pudessem ser facilmente copiados e lidos e para que ficassem gravados na memória até mesmo dos que tinham dificuldade de ler.”¹²⁶

No âmbito deste estudo, não foi o nosso objetivo investigar a atuação de Agostinho contra os donatistas ou mesmo examinar as maneiras específicas como eles aparecem nas homilias. No entanto, compreender as bases do conflito e as formas com que ele se desenvolveu durante a vida episcopal de Agostinho nos interessou, posto que nos permitiu ampliar e contextualizar a nossa investigação quando do momento em que estivemos debruçados nas homilias. Dito de outra forma, o conflito com os donatistas é um dos panos de fundo de nossa investigação e devemos considerar esse contexto na conjuntura do pensamento e das ações de Agostinho. Levamos estas perspectivas em consideração ao longo de nossas análises.

1.3.2 O pelagianismo

Assim como os donatistas fizeram parte do contexto do pensamento, dos embates e das mudanças nas leituras da realidade de Agostinho, as questões levantadas por Pelágio e os seus seguidores implicaram esforços teóricos e conceituais do bispo de Hipona para contrapô-las. Ou, ainda, conforme sugeriu Étienne Gilson, foi a ocasião em que permitiu uma maior exposição das formulações agostinianas.¹²⁷

¹²⁵ OLIVEIRA, Julio Cesar Magalhães de. Agostinho de Hipona – Uma vida na Antiguidade Tardia. *Op. Cit.*, p. 99.

¹²⁶ *Idem, Ibidem*, p. 100.

¹²⁷ GILSON, Étienne. **Introdução ao estudo de Santo Agostinho**. São Paulo: Paulus, 2006, p. 299.

É sabido que, no momento do saque de Roma (410) por Alarico, rei dos Visigodos, muitas pessoas residentes na capital imperial buscaram refúgio em variadas localidades do território romano. Com esses sujeitos, viajaram as suas ideias, crenças e projetos de poder. Segundo apontou Peter Brown, o Norte da África recebeu uma quantidade considerável dessas pessoas fugidas. Pelágio (360-420), um monge bretão, foi um dos muitos homens que por lá desembarcaram e, junto a ele, vinham singularidades de pensamento religioso cristão até certo ponto arraigado em Roma¹²⁸ e difundido na “circularidade propiciada pelo Mediterrâneo”¹²⁹.

Pelágio defendia, dentre a sua proposta ascética, a perfeição dos sujeitos, considerando a natureza humana ter sido criada para atingir esse fim. Igualmente, o indivíduo poderia viver sem pecado¹³⁰. “Ele oferecia ao indivíduo a certeza absoluta, pela obediência absoluta”.¹³¹ De acordo com Peter Brown, essas perspectivas atreladas ao cenário em que os aristocratas romanos e as suas famílias se tornavam cristãos, sobretudo, por conformismos políticos, contribuíram para difusão de suas ideias. Todavia, conforme evidenciaremos adiante, essas formas de pensar a natureza humana e o pecado encontraram repulsa no cristianismo advogado por Agostinho e por outros bispos africanos.

Ainda que tenha ido à África, Pelágio não se encontrou com Agostinho ou provocou diretamente um confronto de ideias com ele; quem fomentou inicialmente um campo de discussões em torno das questões da alma e do pecado foi Celéstio, monge discípulo de Pelágio. Ele sustentou que uma alma “nova” não poderia carregar os erros de uma anterior e – em clara referência aos erros de Adão e à sua carga pecaminosa difundida na humanidade – isso foi de encontro à tradição de batismo postulada por Cipriano e pela Igreja africana.¹³² Complementar a isto, recentemente, Julio Oliveira chamou a atenção para o fato de, no período, os cristãos africanos estarem sensibilizados pela controvérsia donatista e pelo problema do batismo, fazendo com que refutassem essa forma de pensamento.¹³³ À vista disso, Celéstio foi levado a um tribunal eclesiástico em Cartago, condenado e seu destino foi Éfeso “onde conseguiu ser ordenado padre. Desde

¹²⁸ BROWN, Peter. **Santo Agostinho, uma biografia**. *Op. Cit.*, p. 426.

¹²⁹ HORDEN, Peregrine. PURCELL, Nicholas. **The Corrupting Sea**. *Op. Cit.*, pp. 401-461.

¹³⁰ TeSELLE, Eugène. Pelágio/Pelagianismo. In: FITZGERALD, Allan D. (org). **Agostinho através dos tempos**: uma enciclopédia. Tradução sob coordenação de Heres Drian de O. Freitas. São Paulo: Paulus, 2018, p. 767.

¹³¹ BROWN, Peter. **Santo Agostinho, uma biografia**. *Op. Cit.*, p. 431.

¹³² *Idem, Ibidem*, p. 428.

¹³³ OLIVEIRA, Julio Cesar Magalhães de. Agostinho de Hipona – Uma vida na Antiguidade Tardia. *Op. Cit.*, p. 107.

então, começou a espalhar as ideias de Pelágio com outros pregadores itinerantes por todo o Mediterrâneo.”¹³⁴

Por este viés, coadunado à recusa do donatismo, conseguimos analisar que era característico do cristianismo católico africano refutar ângulos eclesiológicos diferentes do seu ou que o colocasse sob risco. Ainda assim, essa refuta não se deu apenas sob o prisma teológico/filosófico, houve articulações políticas dentro e fora da Igreja com a finalidade de conduzir os seus adversários aos horizontes da ilegalidade. Pelágio também viria a sofrer pressões internas e externas à Igreja diante da movimentação de Agostinho e dos seus confrades do episcopado. Em 418, foi condenado por suas teses pelo papa Zózimo.

Todavia, antes desse momento, de acordo com Julio Oliveira, foi a partir do final do ano 411 ou do início de 412 que Agostinho se empenhou – após conseguir a vitória institucional contra os donatistas no Concílio de 411 – em começar a responder às concepções teológicas defendidas por Pelágio e seus seguidores.¹³⁵ Complementar a isso, Peter Brown assinalou que o seu envolvimento nesses debates e as suas respostas às questões fomentadas por Pelágio deram-lhe a oportunidade para “projetar uma reputação internacional” no período, além de contribuir para romper com a ideia corrente de uma Igreja africana imersa em sua órbita regional.¹³⁶ Paul Rigby concordou com esta afirmativa de Brown na medida em que analisou as implicações da teorização agostiniana de Pecado Original para o período e como elas se propuseram a dialogar com qualquer debatedor, independentemente de sua localidade.¹³⁷

No que tange a Pelágio, ele já havia partido para as terras orientais do Império e chegava até o bispo africano os seus escritos em que refutava, sobretudo, a doutrina da graça e da ideia de pecado original. São esses dois pontos que nos interessa no âmbito deste trabalho, já que nos ocuparemos em compreender o quanto o pecado e a ideia de punição a partir dele foi utilizada no discurso do bispo de Hipona para evidenciar a noção imaginária de Além. De igual modo, a graça, segundo a concepção do bispo de Hipona, teria papel fundamental na natureza pecadora do homem, uma vez que ela seria concedida

¹³⁴ *Idem, Ibidem*, p. 107.

¹³⁵ *Idem, Ibidem*, p. 107.

¹³⁶ BROWN, Peter. **Santo Agostinho, uma biografia**. *Op. Cit.*, p. 426; 443.

¹³⁷ RIGBY, Paul. **The Theology of Augustine's Confessions**. Cambridge: Cambridge University Press, 2015, pp. 115-130.

aos pecadores por meio do amor e do dom gratuito de Deus a fim de demonstrar a bondade Dele e a dependência do sujeito, mesmo que esse contasse com o livre-arbítrio¹³⁸.

Ao contrário, Pelágio e, mais tarde, o seu assíduo discípulo Juliano de Eclano (386-455) não aceitavam essa ideia de dependência esquadrihada pelo bispo africano. Gerald Bonner analisou que

Para Pelágio, embora o poder do homem venha de Deus, ele tem a sua própria iniciativa, ele é, na famosa frase de Juliano de Eclano, “emancipado de Deus”: Deus o dota com a iniciativa de agir corretamente. A palavra “emancipado” tem um sabor legal: lembra a cerimônia pela qual um filho romano, ou um escravo, foi libertado do poder absoluto de seu pai ou dono. Mas a emancipação não conferia completa independência ao receptor. Ele ainda estava ligado a seus pais ou ex-proprietário por laços morais.¹³⁹

Para Julio Oliveira, este posicionamento pelagiano demonstrou soberba aos olhos de Agostinho em razão de não acolherem a gratuidade da graça divina oferecida ao cristão pela mediação de Cristo.¹⁴⁰ A figura de Cristo, central na tradição cristã até os nossos dias, foi primordial tanto para a consolidação teológica quanto para a legitimação de poder estabelecida pelo bispo de Hipona. Em outras palavras, apontar que um grupo rejeitava um princípio oferecido por Deus e mediado por Cristo era uma forte delação, cobrando de seu adversário um alto esforço para reverter tais acusações. Somado a isto, no cenário religioso em voga, muitas pessoas não conseguiam distinguir as ideias pelagianas, logo, Agostinho e os seus colegas precisavam demarcar essas diferenças em cada oportunidade do debate.¹⁴¹

Em nossa análise, outro ponto que esteve ligado à recusa dos pelagianos em aceitarem a graça tal como posta pela Igreja africana foi o seu rigor moral a respeito da natureza humana atender a perfeição e, portanto, os sujeitos não necessitarem de cura ou do dom gratuito de Deus. Essa ideia de atingir a perfeição ocupou um grande espaço nas obras de Agostinho, em que as repeliu, pois não poderia as aceitar, uma vez que havia combatido perspectivas semelhantes com os donatistas. E era nesse sentido que a memória da perfeição era problemática para o episcopado africano católico.

¹³⁸ BONNER, Gerald. **Freedom and necessity**. St. Augustine's Teaching on Divine Power and Human Freedom. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2007, p. 67.

¹³⁹ *Idem, Ibidem*, p. 67, tradução nossa.

¹⁴⁰ OLIVEIRA, Julio Cesar Magalhães de. Agostinho de Hipona – Uma vida na Antiguidade Tardia. *Op. Cit.*, p. 109.

¹⁴¹ BROWN, Peter. **Santo Agostinho, uma biografia**. *Op. Cit.*, p. 443.

O discurso pelagiano também negava piamente aquilo que Èugene TeSelle chamou de “tradição autêntica” do cristianismo católico norte-africano: a doutrina do Pecado Original.¹⁴²

No Sobre a natureza e a graça, de 415, **e nos sermões dessa época**, Agostinho expôs com indignação o que o distinguiu de seu adversário, que ele ainda preferia não nomear, por respeito e consideração: se, como sustentava Pelágio, a natureza humana não havia sido corrompida pelo pecado de Adão, se os homens podiam, por sua própria vontade, viver sem pecado, **então Cristo teria morrido por nada.**¹⁴³

Peter Brown pontuou que, para Pelágio, o pecado era superficial, uma questão de escolha.¹⁴⁴ Juliano de Eclano, por exemplo, afirmou que o pecado de Adão não havia transformado a natureza humana e que os seus descendentes só compartilhariam daquele pecado por imitação, mas não por transmissão.¹⁴⁵ Em linhas gerais, eles não concordavam com a assertiva agostiniana de que o pecado seria a causa de “novos” pecados ou que houvesse uma condição pecadora que permeasse a humanidade.

Para Agostinho, então, o erro de Adão havia legado à humanidade uma “doença hereditária” que a fragilizou e nenhum ato humano *per se* seria capaz de trazer a cura. O próprio livre-arbítrio, oferecido para o bem, acabou guiado ao sentido apostófico e deu força ao pecado.¹⁴⁶ No entendimento do bispo de Hipona, a natureza da imperfeição humana era sentida como um deslocamento profundo e permanente, uma discórdia. Para resolver isso, apenas o autocontrole pelagiano não era suficiente, já que a razão humana estava obliterada pelo pecado.¹⁴⁷

Conforme pontuou Julio Oliveira, e desenvolvemos essa discussão ao longo do segundo capítulo deste trabalho, Agostinho concentrou a sua atenção na força da concupiscência por ela ser central na “relação entre o livre arbítrio e a graça divina”¹⁴⁸. Segundo Agostinho, o sujeito estaria sempre em batalha na vida terrena com os vícios mundanos atrelados ao seu fardo pecaminoso, mas ele dizia a seus ouvintes – ou pelo

¹⁴² TeSELLE, Eugène. Pelágio/Pelagianismo. In: FITZGERALD, Allan D. (org). **Agostinho através dos tempos**: uma enciclopédia. Tradução sob coordenação de Heres Drian de O. Freitas. São Paulo: Paulus, 2018, p. 768.

¹⁴³ OLIVEIRA, Julio Cesar Magalhães de. Agostinho de Hipona – Uma vida na Antiguidade Tardia. *Op. Cit.*, p. 107.

¹⁴⁴ BROWN, Peter. **Santo Agostinho, uma biografia**. *Op. Cit.*, p. 458.

¹⁴⁵ OLIVEIRA, Julio Cesar Magalhães de. Agostinho de Hipona – Uma vida na Antiguidade Tardia. *Op. Cit.*, p. 109, grifos nossos.

¹⁴⁶ CATAPANO, Giovanni. La lotta contro il pelagianesimo. In: _____. **Agostino**. Roma: Corocci editore, 2010, pp. 218-219.

¹⁴⁷ BROWN, Peter. **Santo Agostinho, uma biografia**. *Op. Cit.*, p. 458.

¹⁴⁸ OLIVEIRA, Julio Cesar Magalhães de. Agostinho de Hipona – Uma vida na Antiguidade Tardia. *Op. Cit.*, p. 110.

menos essa era a sua intenção – que Deus e a Igreja seriam os fios condutores para resguardarem uma vitória agradável.

No íterim de suas homilias, atrelado às suas epístolas e tratados, o bispo de Hipona cuidou de evidenciar essas questões referentes à graça, ao livre arbítrio, ao pecado original e à dependência de Deus. Coadunados, esses escritos, ao fim e ao cabo, tinham uma mesma intencionalidade: repelir um conjunto de ideias entendidas como pelagianas e solidificar as perspectivas católicas. Ainda assim, conforme nos alertou recentemente Raphael Reis, não devemos entender a controvérsia em um olhar retrospectivo, pois correremos o risco de considerar desde o início a presença de dois grupos cristãos em lados opostos, sendo os pelagianos caracterizados – sob a pena de Agostinho – como hereges.¹⁴⁹ Devemos, ao contrário, levar em consideração, no momento da análise das homilias, os embates em seu processo histórico, examinar as dificuldades de Agostinho em demarcar diferenças entre católicos e pelagianos, tanto para um público letrado como para as pessoas leigas, os entraves nas relações de poder para que pesasse à pena imperial um veredito em deferência aos católicos e as maneiras pelas quais os debates ocorreram ao longo da segunda e terceira década do século V.

Outrossim, faz-se necessário historicizar as ideias teológicas e filosóficas, ou seja, analisar em que contexto elas emergem e quais as demandas de que buscam “dar conta”, como é o caso do conceito de pecado original.

Em última instância, a controvérsia com Pelágio e seus seguidores também nos ajudou a compreender a perspectiva do Além, uma vez que as penas direcionadas aos pecadores seriam obtidas naquele lugar. Assim, Agostinho refletiu sobre os pecados considerados “leves” e aqueles que precisariam do fogo purificador ou eterno. Ocorreu, então, uma disposição imaginativa sobre o Além ou mesmo a intenção de manobrar o rigor pelagiano com estas formulações.¹⁵⁰

1.4 Agostinho de Hipona e os diálogos com as correntes filosóficas de seu tempo

¹⁴⁹ REIS, Raphael Leite. **O discurso de Agostinho de Hipona contra o pelagianismo a partir da obra *De gestis Pelagii***: identidade, diferença, católicos e hereges no século V d.C. 190 f. Dissertação (Mestrado em História) - Programa de Pós-Graduação em História do Centro de Ciências Humanas e Naturais da Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2017, p. 41.

¹⁵⁰ BROWN, Peter. **The Ransom of the Soul**: afterlife and wealth in early western christianity. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2015, p. 96.

No momento em que Teodósio I (347-395) promulgou o Édito de Tessalônica, em 380, o cristianismo tornou-se a religião oficial do Império Romano. Em um plano ideal, o politeísmo e as suas práticas seriam dissipados e o mundo romano converter-se-ia ao cristianismo. No entanto, cambiar as religiosidades, as práticas instauradas no tempo e no espaço, além do universo subjetivo dos indivíduos seria um processo paulatino e, nem sempre, com o desfecho idealizado. Em todas as latitudes romanas, o cristianismo encontrou resistências, seja no âmbito espiritual e filosófico, seja nas estruturas organizacionais de dada sociedade.

Como abordamos acima, houve uma conjuntura sociopolítica e religiosa que representou a antítese do ideal de sociedade defendido por Agostinho. Todavia, não seria apenas modificando-a que isso se concretizaria. Os âmbitos filosóficos e religiosos ampliaram as dificuldades naquele período. Ainda que a Igreja, por meio dos bispos, tenha demarcado espaço frente à *paidéia*, fez-se impreterível (re)significar o sentido filosófico greco-romano em direção a uma filosofia cristã.

Conforme sustentou Pierre Hadot, em síntese, a filosofia grega cobrou do indivíduo não apenas a exegese de textos, mas “exercícios espirituais” que o colocasse na perspectiva do todo.¹⁵¹ O *modus operandi* desses exercícios variou de escola para escola ao longo do tempo, porém, existiram constantes em todas elas no que tange às técnicas retóricas e à dialética de persuasão. Objetivaram que o indivíduo deixasse o estado de “infeliz inquietude” da vida cotidiana para viver a natureza do homem, que é a razão.¹⁵²

A filosofia grega encontrou terreno fértil entre os romanos, foi relida e desempenhou uma influência ímpar em direção às correntes filosóficas que hoje denominamos através de neologismos – neo-estoicismo, médio-platonismo e neoplatonismo, por exemplo. Por sua vez, essas perspectivas de interpretação do sujeito frente ao mundo material e imaterial acabou por inspirar alguns Padres da Igreja em suas teologias.¹⁵³

Longe de definirmos o que significou a filosofia antiga, é necessário que tenhamos claras essas diretrizes a fim de compreender o contexto em que o cristianismo encontrou a filosofia antiga. Nesse cenário, ora a minimizou, sobretudo, com os Padres

¹⁵¹ HADOT, Pierre. **Exercícios espirituais e filosofia antiga**. São Paulo: É Realizações, 2014, p. 20.

¹⁵² *Idem, Ibidem*, pp. 57-58.

¹⁵³ REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. **História da filosofia: patrística e escolástica**, v. 2. Tradução Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, 2003, p. 71.

apologistas no Ocidente latino, ora encontrou apoio para os seus pressupostos teológicos e deu-se uma simbiose entre filosofia e teologia.¹⁵⁴

No domínio deste estudo, uma vez que Agostinho de Hipona é o autor de nosso corpus documental, nos aproximamos da perspectiva sustentada por Ronaldo Amaral de que “o cristianismo que emergira das penas dos filósofos-teólogos do período não foi outro senão aquele que assentou suas bases na própria filosofia do período.”¹⁵⁵

A filosofia helenística se fundiria de tal modo ao cristianismo que a revelação cristã representada pela teologia dos padres desse período não poderia ser outra que não aquela nascida do encontro dessas duas tradições, embora, em alguns aspectos e para alguns teólogos do período, a incontestável verdade da revelação bíblica não permitiria uma hermenêutica tão aberta a outras perspectivas, sobretudo as filosóficas. Nesse sentido, a especulação filosófica não poderia resignificar de todo o cristianismo, já que o mistério cristão revelado pelas Sagradas Escrituras preservar-se-ia acima de qualquer formulação especulativa ou dialética por si.¹⁵⁶

O pensamento filosófico do período que foi mais condescendente com a premência do cristianismo competiu ao neoplatonismo de Plotino e Porfírio. Ao incorporar variados traços metafísicos à filosofia platônica, o neoplatonismo eleva as reflexões para o plano inteligível, o que inverteu o materialismo dos pensadores do mundo antigo e combinou com as necessidades cristãs de afirmação filosófica, já que “enquanto categoria de pensamento, [o cristianismo] não poderia sequer sustentar algumas de suas questões mais essenciais como aquelas concernentes à revelação e ao mundo divino”.¹⁵⁷

Dessa forma,

Em uma época em que as mazelas materiais e as inquietações espirituais alçavam os homens a olhar e a buscar um outro mundo além deste universo mundano, promover-se-ia, por isso mesmo, e com grande esforço de assimilação, ou pelo menos de contiguidade, **o encontro e a fusão da metafísica platônica com a mensagem cristã fundada na realidade e na verdade de um Deus transcendente e doador deste mesmo estado de transcendência aos seus crentes eleitos.** A teologia cristã somava-se, portanto, à metafísica platônica, na medida em que ambas se alimentavam mutuamente daquilo que tinham em comum. Ou seja, a disposição em aceitar que o ser verdadeiro do homem não deveria residir nesse mundo, pois, uma vez nascido do espírito e constituído verdadeiramente por ele, deveria imperativamente regressar às suas origens transcendentais, embora isto custasse, muitas vezes, um além não ainda totalmente pleno e bem-aventurado. **O filósofo ou cristão piedoso compartiam, portanto, de um sentimento comum, o de exilados do mundo do espírito, ao qual, poder-se-ia regressar então por um esforço e uma busca interior onde residia o próprio Absoluto para o filósofo, ou um outro, ou seja, Deus para os cristãos.**¹⁵⁸

¹⁵⁴ *Idem, Ibidem*, p. 74.

¹⁵⁵ AMARAL, Ronaldo. **As origens platônicas da cosmovisão cristã.** A gênese do universo e do homem entre o último período antigo e o alvorecer da cristandade. Campo Grande: Life Editora, 2017, p. 93.

¹⁵⁶ *Idem, Ibidem*, p. 93.

¹⁵⁷ *Idem, Ibidem*, p. 90.

¹⁵⁸ *Idem, Ibidem*, p. 96-97, grifos nossos.

Aquele neoplatonismo combinado com o cristianismo, estranho e refutável para alguns no período, encontrou no século IV pensadores, cristãos e “pagãos”, que levaram à frente, direta ou indiretamente, tal empreitada filosófica-teológica. O *circolo milanese*, a exemplo, foi um dos lugares em que essa corrente filosófica fincou raízes. Um de seus participantes mais ilustres, Ambrósio de Milão (340-397), supôs que ele seria avesso à filosofia ou então às distorções que os filósofos pagãos realizavam da verdadeira filosofia (encontrada nas Escrituras). O bispo de Milão, contudo, não pôde omitir de suas obras a influência do neoplatonismo, posto que este apareceu cadenciado ou contrastado com a doutrina cristã. Ainda assim, Ambrósio “confirma sempre suas considerações de origem neoplatônica com citações das escrituras”¹⁵⁹ cuja intenção seria comprovar uma superioridade espiritual cristã diante da filosofia pagã.

Todavia, naquele período, entendemos que o encontro entre a filosofia neoplatônica e o cristianismo deve ser lido sob o aspecto da interinfluência, sobretudo, porque

Agostinho beberia de um platonismo que já fora relido pelas circunstâncias socioculturais do seu mesmo período, ou seja, o neoplatonismo da Antiguidade Tardia que já se encaminhava em direção a uma conciliação, mais ou menos congruente, com as revelações bíblicas.¹⁶⁰

Por esse viés, compreendemos que a atmosfera filosófica-teológica que o bispo de Hipona iria encontrar em sua ida a Milão seria essa.¹⁶¹ Em sua chegada a Milão (383), ainda adepto do maniqueísmo, vislumbrou a capacidade de Ambrósio em defender o Velho Testamento das críticas maniqueístas.¹⁶² A base argumentativa do bispo milanês estava sustentada à luz de um pensamento em que a alma era o que aproximava de Deus, enquanto o corpo seria o local de apropriação do mal.¹⁶³ Isso deixou Agostinho desconfortável, no sentido cognitivo, uma vez que a ideia difundida no período era de que “o homem aparentava-se com essa força viva que parecia permear o universo; e, portanto,

¹⁵⁹ MORESCHINI, Claudio. *Storia del pensiero Cristiano tardo-antico*. Milano: Bompiani, 2013, p. 948, tradução nossa.

¹⁶⁰ AMARAL, Ronaldo. *As origens platônicas da cosmovisão cristã*. Op. Cit., p. 161.

¹⁶¹ Não nos esqueçamos das influências de Sêneca, Virgílio, Tito Lívio e Cícero sobre período e sobre Agostinho. No entanto, no bojo deste estudo, será investigada as interinfluências entre neoplatonismo e cristianismo. Para uma visão detalhada sobre os usos dos clássicos por Agostinho ver: OROZ RETA, José. *San Agustín*. Cultura classica y Cristianismo, Salamanca, 1988.

¹⁶² Para entender detalhadamente os motivos e as situações da vida de Agostinho que o levaram a Milão, ver: BROWN, Peter. *Santo Agostinho, uma biografia*. Tradução de Vera Ribeiro, 7ªed. Rio de Janeiro: Record, 2012. TRAPÈ, A. Agostino di Ippona. In: DI BERARDINO, Angelo. (Org.) *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*. Genova-Milano: Casa Editrice Marietti, 2006. MORESCHINI, Claudio. *Storia della filosofia patristica*. Brescia: Editrice Morcelliana, 2004. REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. *História da filosofia: patristica e escolástica*, v. 2. Tradução Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, 2003.

¹⁶³ BROWN, Peter. *Santo Agostinho, uma biografia*. Tradução de Vera Ribeiro, 7ªed. Rio de Janeiro: Record, 2012, p. 100.

era sua situação num mundo físico, impregnado de energia divina, que interessava à maioria dos pensadores, e não as profundezas intangíveis de sua alma.”¹⁶⁴ Somado a isso, enquanto maniqueu, “o problema não consistia na verdade acerca da existência de Deus, mas quanto à sua substancialidade e aos caminhos para alcançá-lo.”¹⁶⁵

No entanto, Agostinho já estava desiludido com a cosmologia maniqueísta, mas ainda envolvido com as possibilidades em se pensar acerca de algo imaterial. Em decorrência, começou a nutrir interesse por esse pensamento neoplatônico/cristão. Brown salienta que esse interesse de Agostinho pode ser explicado a partir de sua incessante busca pela verdade; verdade essa que o fez migrar de correntes filosóficas e religiosas antes de encontrá-la no cristianismo católico.¹⁶⁶

O contato com as traduções latinas de livros neoplatônicos foi pedra angular naquele momento, posto que ajudaram Agostinho a compreender os desafios que a busca da verdade apresentaria a partir de um outro *modus operandi*. Não obstante, a filosofia *per se* deu-lhe o problema acerca da verdade, mas sem os meios para a resposta.¹⁶⁷

Ele havia assimilado que o neoplatonismo e o cristianismo tinham elementos em comum, sobretudo, em relação às evidências e às palavras de Deus. Conquanto, se distanciavam no que diz respeito à Encarnação, já que “li ali que o Verbo, Deus, não nasceu da carne ou do sangue, nem por vontade do homem, nem por vontade da carne, mas sim de Deus. Mas que o Verbo se fez carne e habitou entre nós, isso eu não li ali [livros platônicos].”¹⁶⁸ A assimilação, por parte de Agostinho, da limitação dos neoplatônicos e a importância de Cristo como único caminho o fez aproximar-se uma vez mais da perspectiva cristã.

A leitura de São Paulo, orientada pelos comentários de Simpliciano, fizera Agostinho perceber que, apesar de serem os que mais se aproximam das verdades da fé, que chegaram aos últimos limites do que a razão humana pode dizer de Deus, nos platônicos faltava um último degrau para se alcançar a verdade; que os neoplatônicos, ao identificarem o Verbo de Deus com o Noûs - ou razão natural, esquecerem que o Verbo não é somente Deus, mas Deus encarnado.¹⁶⁹

¹⁶⁴ *Idem, Ibidem*, p. 101.

¹⁶⁵ COSTA, Marcos R. N. A influência do neoplatonismo na conversão de Santo Agostinho. **Cultura e Fé** (Porto Alegre), v.124, 2009, p. 44.

¹⁶⁶ BROWN, Peter. **Santo Agostinho, uma biografia**. *Op. Cit.*, p. 70.

¹⁶⁷ RIST, John. **Augustine: ancient thought baptized**. Cambridge: Cambridge University Press 1994, p. 4.

¹⁶⁸ AGUSTÍN, San. **Las Confesiones**. Obras de San Agustín. *texto bilingüe*. edición crítica y anotada por Ángel Custodio Vega. 7ª. BAC: Madrid, 1979, p. 283, tradução nossa.

¹⁶⁹ COSTA, Marcos R. N. A influência do neoplatonismo na conversão de Santo Agostinho. *Op. Cit.*, p. 62.

Como sublinhou Agostinho, quando Deus fez da carne o seu Verbo, ensinou aos sujeitos o caminho da humildade, respaldado com sua misericórdia.¹⁷⁰ Nesse sentido, o neoplatonismo seria incompleto e a sua fraqueza residia em ser puramente teórico, sem espelhar a ação concreta nos indivíduos. Todavia, o contato com a experiência neoplatônica em Milão o ajudaria em seus últimos estágios para a conversão.¹⁷¹ Ainda assim, é necessário que tenhamos claro que, embora o bispo de Hipona comutou o neoplatonismo pelo cristianismo, esse processo não se sucedeu de maneira demasiadamente brusca e alheia às conciliações filosóficas e teológicas.

Como destacamos acima, houve uma articulação entre a metafísica platônica e o conteúdo bíblico judaico-cristão. A este respeito, ao passo que seja corriqueiro encontrar afirmações *ipsis litteris* de que Agostinho tenha dobrado o platonismo à fé cristã, é indispensável analisarmos essas colocações em seu sentido metafórico, já que a singularidade engendrada, e sugerida por nós, é a de que o bispo de Hipona circunscreveu novos significados a conceitos filosóficos neoplatônicos à luz da cosmovisão bíblica. Com isso, nos afastamos de entender que o neoplatonismo, a partir dos séculos IV e V, estaria apenas a serviço do cristianismo latino, uma vez que foram apenas alguns de seus elementos tomados emprestados e não todos os desdobramentos dessa corrente filosófica.

John Rist pontuou que um filósofo platônico contemporâneo a Agostinho utilizaria os seguintes níveis: (I) visão de mundo assentada no plano inteligível (II) o acesso a ela exclusivamente pela mente humana através da força do amor (III) a alma como imortal, que, quando liberada do corpo, atinge seu apogeu. Ronaldo Amaral parte da colocação feita por Rist para explicar que Agostinho viria ressignificar esse sistema trinitário filosófico-metafísico platônico em benefício da cosmovisão cristã.

Por esse ângulo,

Sob a égide da ressignificação cristã: 1) o mundo inteligível passaria a ser aquele que, longe de ser incriado e eterno, seria gerado pela mente ou pelo pensamento de Deus; 2) só o amor e a vontade de Deus, no sentido de sua providência e graça, excluía agora toda possibilidade de potência divina intrínseca ao homem, poderia salvá-lo e conduzi-lo à participação do ser que é Deus, e isto, ademais, nunca no sentido de sua união absoluta e total com o supremo ser mesmo; 3) por fim, que a alma voltará a se unir ao reino do espírito, embora mais pela graça de Deus do que por seu regresso pleno e conatural a este estado.¹⁷²

¹⁷⁰ AGUSTÍN, San. **Las Confesiones**. *Op. Cit.*, p. 282.

¹⁷¹ RIST, John. **Augustine: ancient thought baptized**. *Op. Cit.*, p. 4. Para uma compreensão mais detalhada da conversão de AH, ver as obras citadas na nota 163.

¹⁷² AMARAL, Ronaldo. **As origens platônicas da cosmovisão cristã**. *Op. Cit.*, p. 165.

Somado a isso, é necessário considerar que o platonismo proporcionou a formação do pensamento de Agostinho de Hipona e não apenas a sua evolução.¹⁷³ Um exemplo concreto de tal afirmação pode ser constatado nas obras escritas na ocasião conhecida como *diálogos de Cassiciaco*. Embora Peter Brown endosse o argumento de que esse período tenha se configurado como um suposto tempo perdido na trajetória do bispo de Hipona, em virtude de seu “afastamento formal” do neoplatonismo e da frustração em reconhecer, tempo depois, que a alma jamais triunfaria sobre o corpo,¹⁷⁴ entendemos que os fundamentos mobilizados naquele contexto solidificaram a sua filosofia e tornaram-se base para compreender algumas de suas homilias anos mais tarde, além de outras obras.

Nesse sentido, em 386, Agostinho escreveu a Romaniano comunicando-lhe sua decisão em abandonar a busca de fama vazia e a fortuna; passaria a dedicar-se a si e se aproximaria da Filosofia.¹⁷⁵ Além disso, ele iniciou o *Contra os acadêmicos* augurando que Romaniano encontrasse ares melhores, especialmente os da verdadeira liberdade, uma vez que, escreveu ele, “a filosofia, à qual estou te convidando, promete demonstrar aos que a amam verdadeiramente a visão das doutrinas mais fecundas, proferidas pelos oráculos, e extremamente distanciadas do intelecto dos profanos”.¹⁷⁶ Como efeito colateral da adesão à filosofia, analisamos uma clara oposição de Agostinho à fortuna, pois essa afoga o indivíduo em todos os erros que a vida reserva, além de considerar “o quão fugidio, frágil e eivado de calamidades é tudo aquilo que os mortais qualificam como bens”.¹⁷⁷ Em outras palavras, para a filosofia alcançar a sabedoria, seria necessário um distanciamento do mundo, visto que o conhecimento de Deus e da alma não residiria nele.¹⁷⁸

Em Cassiciaco, Agostinho defendeu a viabilidade de se encontrar a verdadeira filosofia marcada por uma bem-aventurança entrelaçada com a sabedoria. Conforme destacou Moreschini, “nos textos de Cassiciaco se vê que Agostinho gostaria de submeter-se à autoridade de Cristo, a entendendo, contudo, como a autoridade da “sabedoria” no sentido neoplatônico”.¹⁷⁹ Portanto, ele entendeu o conhecimento da verdade como fruto do conhecimento de Deus e a felicidade como advinda desse

¹⁷³ MORESCHINI, Claudio. *Storia della filosofia patristica*. Brescia: Editrice Morcelliana, 2004, p. 433.

¹⁷⁴ BROWN, Peter. *Santo Agostinho, uma biografia*. Op. Cit., p. 185.

¹⁷⁵ BROWN, Peter. *Santo Agostinho, uma biografia*. Op. Cit., p. 120.

¹⁷⁶ AGOSTINHO, Santo. *Contra acadêmicos*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014, p. 14.

¹⁷⁷ *Idem, Ibidem*, p. 15.

¹⁷⁸ MORESCHINI, Claudio. *Storia del pensiero Cristiano tardo-antico*. Op. Cit., p. 963.

¹⁷⁹ MORESCHINI, Claudio. *Storia della filosofia patristica*. Op. Cit., p. 425, tradução nossa.

conhecimento. Portanto, os primeiros diálogos do hiponense delinearam uma confiança acerca da investigação filosófica.

Sua preocupação é conhecer a verdade e encontrar uma resposta que satisfaça sua imensa inquietude interior [...] Assim, *Contra os acadêmicos*, *Sobre a vida feliz*, *Sobre a ordem* e *Soliloquios* resultam desse retiro no início da vida filosófica de Agostinho em forma de diálogos, no período de sua preparação para o batismo e logo após o encerramento de sua carreira no ensino de retórica em Milão.¹⁸⁰

Moreschini ainda observa que a escolha do gênero dialógico para conduzir os raciocínios em Cassiciaco está intimamente ligada ao *modus vivendi* que Agostinho escolheu: a filosofia. De tal maneira, ela implicaria em uma restrição de outros compromissos e gozaria de uma vida em comum com indivíduos dedicados a tais reflexões. O diálogo, logo, seria a forma literária mais adequada para aquela escolha de vida.¹⁸¹

Outrossim, é necessário salientar que o bispo de Hipona não só outorgou conotações cristãs ao pensamento neoplatônico na esfera dos DC¹⁸², da mesma maneira se utilizou dos escritos de Cícero e de Virgílio. Ambos os autores clássicos foram evocados a fim de demonstrar autoridade e inspiração na defesa do ponto de vista de Agostinho e de seu ideal filosófico/cristão.¹⁸³

No caso de Cícero, além da influência retórica e da persuasão¹⁸⁴, o hiponense encontrou inspiração em seu programa moral filosófico e na associação da filosofia com a busca da felicidade para conduzir as discussões em um âmbito que, somente no conhecimento de Deus, é que residiria a verdadeira felicidade e plenitude. José Oroz Reta entende que Agostinho revestiu a linguagem e a doutrina ciceroniana de um vocabulário cristão, assim como já o teria feito com a neoplatônica.¹⁸⁵

A cosmovisão filosófica-cristã na esfera dos Diálogos de Cassiciaco, em linhas gerais, acampou essas perspectivas de encontros, distanciamentos e ressignificações de correntes de pensamento. Embora tenhamos analisado os desdobramentos concernentes a Agostinho, não devemos, no entanto, compreender esse processo como circunscrito somente a ele, já que adotar a interpretação filosófica cristã e o cristianismo em si foi corriqueiro entre muitos letrados do final do século IV. Todavia, Agostinho apresentou

¹⁸⁰ SANTOS, Danilo Nobre dos. **A felicidade e sua busca no *De beata vita* de Santo Agostinho**. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Estadual Paulista-Unesp, Marília, 2016, p. 4.

¹⁸¹ MORESCHINI, Claudio. **Storia del pensiero Cristiano tardo-antico**. *Op. Cit.*, p. 963.

¹⁸² DC será utilizado como abreviatura de Diálogos de Cassiciaco a partir deste ponto.

¹⁸³ OROZ RETA, José. **San Agustín**. Cultura classica y Cristianismo, Salamanca, 1988, p. 104.

¹⁸⁴ RIST, John. **Augustine**. *Op. Cit.*, p. 23.

¹⁸⁵ OROZ RETA, José. **San Agustín**. *Op. Cit.*, p. 140.

singularidade ao circunscrever elementos do platonismo e do estoicismo à luz da revelação bíblica.

Articulada a isso, a ocupação de filósofo adquirida em Cassiciaco seria reclamada, por volta de 388-391, pelas demandas da Igreja por clérigos.¹⁸⁶ Ele se tornaria porta-voz de uma comunidade cristã católica no Norte da África, portanto, ocuparia um local de fala e de ação sobre uma realidade concreta. A maneira como Agostinho pensou e agiu, em especial no que tange à constituição de um sistema moral interligado à conduta e o mal pairado sobre o sujeito concentrará parte de nossa atenção nos capítulos a seguir, visto que objetivamos compreender como a letra do bispo de Hipona corroborou para edificar uma sociedade católica.

¹⁸⁶ TRAPÈ, A. Agostino di Ippona. In: DI BERARDINO, Angelo. (Org.) **Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane**. Genova-Milano: Casa Editrice Marietti, 2006, pp. 147-148.

Capítulo II - O mal, o pecado e a moral em Agostinho de Hipona

2.1 Prelúdio da análise. Aspectos a serem considerados

O mal, a moral e a conduta em Agostinho foram investigadas por uma miríade de estudiosos e estudiosas na filosofia, na teologia e nas ciências das religiões. No campo da história, sobretudo no Brasil, mapeamos alguns trabalhos que se ocuparam com essas discussões.¹⁸⁷ A maioria dos trabalhos que se voltaram para os escritos de Agostinho englobaram problemáticas concernentes à desagregação romana, aos conflitos com grupos denominados pelos católicos como donatistas, circunceliões e pelagianos, multidões e as suas reivindicações, redes de debates abertas a partir da troca de epístolas episcopais, concílios, relações de poder no âmbito da Igreja, entre outros.

Naturalmente, o problema do mal, da moral, do pecado e da conduta atravessou estes estudos de maneira direta e indireta, já que essas questões não se desvencilham dos embates enfrentados por Agostinho. Ainda assim, a nossa intenção residiu em tê-los como foco e, a partir deles, compreender estas propostas cimentadas pelo bispo de Hipona à luz do contexto norte-africano dos séculos IV e V.

Nesta circunstância, estamos conscientes das lacunas existentes entre o que veio a influenciar e significar as obras de Agostinho para a Idade Média e as implicações que elas apresentaram no período em que foram compiladas. Isso porque, embora o bispo africano tenha tido êxito em vários debates e conflitos, muitas de suas intenções para

¹⁸⁷ Referimo-nos aqui aos seguintes estudos: MORAIS, Juliana Marques. **Levantes religiosos e combate ao Diabo**: concepções e práticas sociais no Norte da África entre os séculos IV e V. 103 f. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História Social, Universidade de Londrina. Londrina, 2014. CORREIA, Joana Paula Pereira. **O discurso anti-maniqueu de Agostinho de Hipona na construção da identidade cristã**. 125 f. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-graduação em História do Centro de Ciências Humanas e Naturais da Universidade Federal do Espírito Santo. Vitória, 2014. SANTOS, Michelle Isabela dos. **O Livre-Arbítrio na ética agostiniana**. 104 f. Dissertação (Mestrado em História) - Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de São João del-Rei, São João del-Rei, 2016. GONÇALVES, José Mário. **Entre táticas e estratégias**: tolerância e intolerância religiosa no epistolário de Agostinho de Hipona (390-430). 193 f. Tese (Doutorado em História) - Programa de Pós-Graduação em História do Centro de Ciências Humanas e Naturais da Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2016. REIS, Raphael Leite. **O discurso de Agostinho de Hipona contra o pelagianismo a partir da obra De gestis Pelagii**: identidade, diferença, católicos e hereges no século V d.C. 190 f. Dissertação (Mestrado em História) - Programa de Pós-Graduação em História do Centro de Ciências Humanas e Naturais da Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2017. ESTEVES, Germano Miguel Favaro. **ENTRE SANTOS E DEMÔNIOS**: a percepção do Mal na teologia e hagiografias do Reino Visigodo de Toledo (séculos VI-VII). 266 f. Tese (Doutorado em História) - Faculdade de Ciências e Letras de Assis – Universidade Estadual Paulista. Assis, 2015. Embora este último trabalho não tenha como cerne o estudo de Agostinho, o autor retoma as perspectivas calcadas pelo hiponense a fim de compreender o papel do Mal na patrística.

edificar uma comunidade católica hegemônica esbarraram em resistências políticas, religiosas e socioculturais daquele espaço-tempo, ocupado por ideais, práticas e costumes romanos e não cristãos. Em sua análise, Julio Cesar Oliveira demonstrou que as reivindicações da plebe nas praças e nas igrejas de Hipona indicaram a vitalidade dos costumes cívicos convencionais e os desafios que as multidões colocariam aos bispos.¹⁸⁸ Isto descortinou um limite evidente entre o discurso de Agostinho que manifesta um tom vitorioso diante dos problemas e a maneira pela qual os sujeitos teriam – ou não – recepcionado as mudanças em seus modos de agir, sentir e de pensar.

Conforme indicado no capítulo anterior, o Norte da África sempre se constituiu plural em todos os âmbitos. Portanto, em Hipona, Agostinho teria de lidar com uma comunidade heterogênea, instalada tanto no núcleo citadino quanto rural.

Quando de sua chegada à cidade, em torno de 391, Agostinho notou que não possuía uma posição de poder estabelecida e que precisaria articular ideias e ações para que as suas demandas e as de seus fiéis fossem levadas em consideração pelo Império e pela Igreja. Atrelado a isso, muitas pessoas preferiram recorrer a senadores “pagãos” ao invés de solicitar ajuda do bispo recém-chegado.¹⁸⁹ “Foi apenas em sua condição mais humilde de árbitro de processos judiciais que ele se descobriu uma figura vital na comunidade”¹⁹⁰, sobretudo, quando não apenas cristãos começaram a procurar as suas deliberações. Decorrente disso, “a necessidade de chegar rapidamente ao âmago dos casos complexos e de impor um acordo firme e claro, à luz dos princípios cristãos, foi um treinamento nada insignificante para um polemista eclesiástico”¹⁹¹.

Entendemos que o contato do bispo de Hipona com a comunidade o ajudou a identificar os problemas, os desafios e as maneiras de lidar com os sujeitos para que o cristianismo católico pudesse se efetivar naquela sociedade. Foi, especialmente, por meio da oralidade, na forma de homilias, que os dogmas e as diretrizes ideais de comportamento foram explicitados. No bojo de nossa análise, procuramos problematizar essas diretrizes com uma leitura das práticas discursivas que Agostinho empregou, uma vez que repetições de condenações, afirmações de legitimidade e desqualificações nos revelam relações de poder e pensamentos em disputas no seio daquela coletividade.

¹⁸⁸ OLIVEIRA, Julio Cesar Magalhães de. **Potestas populi**. Participation populaire et action collective dans les villes de L’Afrique romaine tardive (VERS 300-430 APR. J.-C.). TURNHOUT, 2012, p. 292.

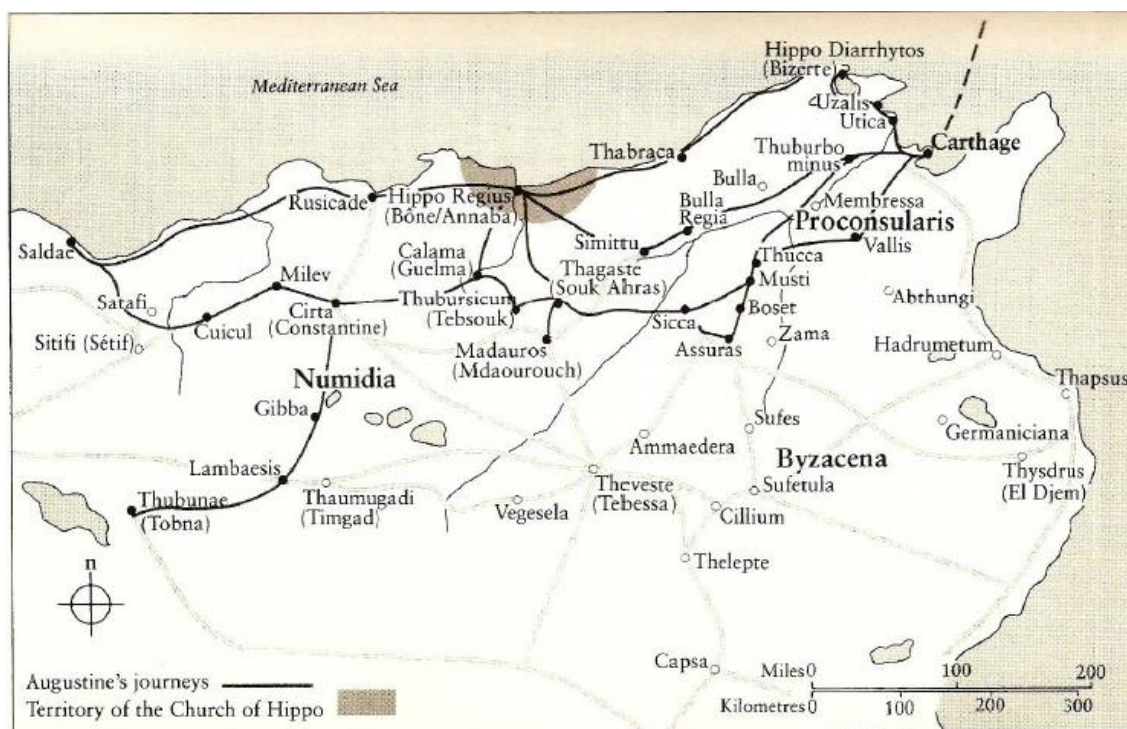
¹⁸⁹ BROWN, Peter. **Santo Agostinho, uma biografia**. Op. Cit., p. 237.

¹⁹⁰ *Idem, Ibidem*, p. 237.

¹⁹¹ *Idem, Ibidem*, pp. 237-238.

Ainda assim, entendemos que as homilias resguardaram a intenção de persuadir e interiorizar aquelas representações de modos de vida corretos, como agir e pensar diante dos desejos carnis, o sentimento de medo, a culpa, um lugar no espaço-tempo da eternidade (Além), bem como dar coerência à cosmovisão cristã e deslegitimar as demais – algo, inclusive, comum aos contemporâneos de Agostinho como Paulo Orósio (385-420), Sulpício Severo (363-425), Aurélio Prudêncio (348-413) e Aurélio de Cartago (429).

Como observou Brent Shaw, essas homilias se conectavam com os sujeitos que ocupavam as basílicas de Hipona e de Cartago, além das audiências realizadas em igrejas humildes nas cidades provinciais.¹⁹²



Mapa 1 – Viagens de Agostinho de Hipona

Fonte: BROWN, Peter. *Augustine of Hippo: a biography*. Los Angeles: University of California Press, 2000, p. 5.

De fato, Agostinho e as suas ideias circularam no Norte da África, principalmente, entre Hipona e Cartago. Ao arrolarmos o conjunto de suas homilias, encontramos um grande número delas proferidas em Cartago. Brown sugere dois fatores

¹⁹² SHAW, Brent D. *Sacred violence*. *Op. Cit.*, p. 2.

para explicar as viagens a Cartago: (I) Hipona tinha sua sede administrativa naquela cidade; (II) concílios e amigos.¹⁹³ Acrescentaremos um terceiro que não fica evidente nos anteriores: a importância episcopal de Agostinho naquele contexto de disputas políticas e religiosas. No entanto, compassado por essa circulação de Agostinho e de suas ideias, o bispo enfrentou desafios para se fazer ouvir pela comunidade, assim como oposições de seus adversários donatistas e pelagianos. Faz-se necessário pontuarmos tal fato, pois não queremos atribuir uma importância retrospectiva e triunfante ao bispo de Hipona.

Nesse seguimento, por meio das metáforas, das funções relacionais e ideacionais¹⁹⁴ contidas nos escritos de Agostinho, conseguimos compreender a pluralidade do público ouvinte e as complexidades existentes naqueles espaços. A linguagem do bispo de Hipona fez referência não apenas a sujeitos cristãos, mas visou inserir e persuadir outros ouvintes que acompanhavam as celebrações. Exemplo disso é o fato de que várias homilias analisadas, com datas e lugares diferentes, indicaram que, sem a Igreja, a Lei de Deus e os cânones das Escrituras Sagradas, o sujeito tinha apenas uma forma vazia com carência de uma vida interior sem a presença do Espírito Santo.¹⁹⁵

Em uma homilia proferida entre 405 e 410 cuja intenção foi discutir a unidade da Igreja, o bispo ofereceu a seguinte reflexão aos seus ouvintes:

E agora, seu membro se separa do corpo. A alma o segue, por acaso? Se reconhece o membro de que se trata: é um dedo, uma mão, um braço, uma orelha; fora do corpo tem somente a forma, mas não a vida. O mesmo sucede ao homem separado da Igreja. Busca no sacramento e o encontra, busca no batismo e o encontra, busca no símbolo e o encontra. É o exterior, mas si o espírito não te vigoriza interiormente, é em vão você se vangloriar externamente o rito.¹⁹⁶

Nesse caso, Agostinho utilizou a metáfora dos membros do corpo para elucidar a mensagem do arranjo necessário para estabelecer o vínculo do sujeito com a Igreja, pois seria através dela que se outorgaria a representação do correto, do Onipresente, sendo que a eternidade somente poderia ser alcançada se mantida essa união.

Além disso, indicar a proximidade com a Igreja não era apenas uma forma de associar os sujeitos a ela, mas de legitimá-la perante aquela sociedade, sobretudo, diante

¹⁹³ BROWN, Peter. **Santo Agostinho, uma biografia**. *Op. Cit.*, p. 235.

¹⁹⁴ Relembremos que a função relacional irá nos ajudar a entender como as relações sociais e religiosas entre os participantes do discurso são representadas e a função ideacional nos revelará como os textos buscam significar o mundo para esses sujeitos. FAIRCLOUGH, Norman. **Discurso e Mudança Social**. *Op. Cit.*, p. 94.

¹⁹⁵ AGUSTÍN, San. **Obras completas de San Agustín XXIV - Sermones** (4.º) 184-272B. Sermones sobre los tiempos litúrgicos. Traducción de Pió de Luis notas de Pió de Luis. Biblioteca de Autores Cristianos: Madrid, 1983, S. 268:2, p. 738.

¹⁹⁶ *Idem, Ibidem*, S. 268:2, p. 738, tradução nossa.

dos donatistas. Nesse ponto, examinamos que o discurso patrístico buscou a unificação¹⁹⁷ a partir de uma construção simbólica da unidade inalterável da Igreja. Para isso, Agostinho utilizou, em sentido figurado, a alegoria da vinda do Espírito Santo e a sua manifestação nos apóstolos por meio das línguas. Conforme difundido nos ensinamentos neotestamentários, a forma de línguas sinalizava o papel atribuído aos apóstolos para a ensinar e difundir a lei e a fé em Cristo.

Ainda na mesma homilia, a seu propósito, disse Agostinho:

Cada homem, um só homem, falava línguas de todos os povos. Um só homem falava a língua de todos os povos: **isto aqui simbolizava a unidade da Igreja em todos os idiomas**. Também aqui nos convida a unidade da Igreja católica difusa por toda a terra.¹⁹⁸

Portanto, quem tem o Espírito Santo está dentro da Igreja que fala a língua de todos. Quem quer que seja que fale fora dela, carece do Espírito Santo. Por esta razão, o Espírito Santo dignou-se a se manifestar nas línguas de todos os povos para que compreendam que tem o Espírito aquele que se mantém na unidade da Igreja.¹⁹⁹

Analisamos outra homilia, pregada poucos anos após a supra analisada, em que o bispo haveria replicado o que havia dito sobre a vinda do Espírito Santo e como ele simbolizava a união da Igreja. Mesmo que Agostinho não tenha citado diretamente os donatistas no sermão acima, a intenção era atacar os seus dogmas e acusações. No escrito agora em relevo, houve uma diferença no tocante à leitura e ao uso do episódio bíblico, pois ele se referiu diretamente a eles. O escrito data do ano de 411, tendo como lugar Cartago e remete-nos, assim, ao Concílio realizado naquela cidade em que ocorreu a “destituição” oficial dos donatistas²⁰⁰.

Nesse sentido, depois de traçar uma explicação acerca da vinda do Espírito Santo, Agostinho indagou, em tom de ironia, a respeito das críticas espirituais e materiais que a Igreja católica recebia: “O que tem a dizer sobre isto os que não querem incorporar e agregar a sociedade cristã que cresce e dá fruto em todos os povos? Eles vão negar, por acaso, que o Espírito Santo venha agora sobre os cristãos?”²⁰¹

¹⁹⁷ Destacamos, em nosso quadro metodológico, que a implementação de ideologias e construções simbólicas se servem de alguns critérios, dentre eles o da unificação. RESENDE, Viviane de Melo. RAMALHO, Viviane. **Análise do discurso crítica**. Op. Cit., p. 51.

¹⁹⁸ AGUSTÍN, San. **Obras completas de San Agustín XXIV – Sermones 4º**. Op. Cit., S. 268:1, p. 736, grifos nossos, tradução nossa.

¹⁹⁹ Idem, *ibidem*. S. 268:1-2, pp. 736-737, grifo nosso, tradução nossa.

²⁰⁰ Ainda que as críticas viessem dos donatistas, Agostinho não os considerava mais cristãos. Entendemos que isto fez parte de uma estratégia retórica atrelada à decisão imperial de torná-los hereges; fruto disso é encontrarmos na documentação Agostinho se dirigindo a eles apenas como hereges ou então cismáticos. Foi uma prática discursiva da Igreja descrever seus inimigos no âmbito de ameaça à ordem política do Império e a heresia tornou-se um crime político na proporção em que a Igreja estava coadunada ao Império. SHAW, Brent D. **Sacred violence**. Op. Cit., p. 276.

²⁰¹ AGUSTÍN, San. **Obras completas de San Agustín XXIV**. Op. Cit., S. 269:1, p. 743, tradução nossa.

Como veremos nas análises seguintes sobre o mal, a moral, a conduta e o pecado, este exercício de utilizar os cânones vetero e neotestamentário foi peça-chave na linguagem persuasiva de Agostinho, posto que revestiu seus argumentos de autoridade divina para influenciar as práticas sociais dos sujeitos.²⁰² Mais do que isto, o ajudou a afirmar o catolicismo diante de outros grupos religiosos no cenário norte-africano.

2.2 O mal moral e os seus contornos na literatura patrística de Agostinho de Hipona

À medida em que Agostinho foi influenciado pela filosofia platônica e a conciliou com os cânones das Escrituras, passou a entender o mal como o “não ser”. O mal, por consequência, seria a ausência do bem, a corrupção, a dissidência do ser. Poderíamos, igualmente, aceitar a definição do mal moral apenas como resultado do livre arbítrio do sujeito. Entendemos que essa poderia ser uma resposta rápida se estivéssemos preocupados em apenas compreendê-lo *per se* na literatura analisada.

Todavia, após a análise das homilias e em uma visão vinculada ao imaginário, entendemos que o mal foi personificado na vontade decaída dos vícios, em aparições, na antítese das condutas e da moralidade proposta tanto pela Igreja quanto pela Lei de Deus. Portanto, no raciocínio agostiniano, os sujeitos persuadidos pelo mal viriam a ter consequências punitivas em um lugar-espço no Além – retomaremos o Além e a sua tradição pregressa no bojo do terceiro capítulo.

No âmbito deste estudo, não conseguiremos investigar os mecanismos discursivos em que o mal foi representado nas homilias – com a finalidade de controlar as ações, o querer dos sujeitos e dar conta dos impasses teológicos/filosóficos – sem antes compreender a maneira pela qual Agostinho os entendeu e teorizou. Assim, a partir das obras *Livre Arbítrio*, alguns livros das *Confissões* e os escritos *Contra Maniqueus*, estudaremos as principais formulações que nortearam nosso trabalho.

Nesse sentido, após arrolarmos algumas páginas destas obras, entendemos que o tema do mal não chegou até Agostinho devido à sua conversão ao cristianismo, mas foi

²⁰² A fim de compreender este movimento, assim como a evocação de outras autoridades episcopais, lançaremos mão da intertextualidade sugerida por Fairclough para entender como isso esteve interligado a relações de poder com o objetivo de moldar estruturas e práticas sociais. FAIRCLOUGH, Norman. **Discurso e Mudança Social**. *Op. Cit.*, p. 135.

um enigma que o acompanhou desde a sua juventude²⁰³. Em nenhuma de suas orientações religiosas e filosóficas teria encontrado respostas capazes de desfazerem os dissabores dessa questão. Assim, se nessa trajetória de buscas por explicações a experiência maniqueia não foi capaz de solucionar as inquietações de Agostinho, lhe permitiu, em grande medida, estabelecer contrapontos necessários para a compreensão do problema.

Embora tenha contado com uma profusão de razões para deixar o maniqueísmo, a resposta desse grupo acerca do mal, acatada de início, começou a incomodá-lo, especialmente, quando “viu-se olhando mais a fundo e mais frequentemente em sua alma, e descobrindo sutilezas e complexidades que não eram explicadas pelas cores nítidas primárias da explicação maniqueia.”²⁰⁴ O contato com as pregações de Ambrósio aflorou as dúvidas de Agostinho e o levou a compreender o quão equivocado foi apreender o mal no sentido materialista maniqueu, sobretudo, ao ter como ponto de partida a objeção maniqueia de que “se as coisas boas são corruptíveis, então, estamos corretos ao afirmarmos que Deus foi corrompido quando foi atacado pelo reino das Trevas.”²⁰⁵

Contrário a isso, Agostinho passou a sustentar que o mal não podia ser uma substância, principalmente, por ter sido contrário à natureza e ela ter como seu autor Deus. Portanto, Deus não originou um “não ser” e ainda menos o mal.²⁰⁶

Ademais, os maniqueus argumentaram que “o mal não pode alterar o bem, mas pode cercá-lo de todos os lados e impedir seus movimentos, pois o bem não é naturalmente guerreiro e não busca enfrentar o mal com oposição ativa a não ser quando reconhece seu perigo.”²⁰⁷

De acordo com Brown, essa atitude dos escritos Mani em tornar o bem passivo e ineficaz diante do mal foi rejeitada de maneira vigorosa por Agostinho, especialmente pelo motivo evidenciado por Gilson de que o pensamento agostiniano entendeu que o mal sequer pode ser concebido fora de um bem.²⁰⁸ Essa discussão foi ao encontro da função

²⁰³ AGUSTÍN, San. Obras de San Agustín. **Las Confesiones**. Texto bilingüe. BAC: Madrid, 1979, Libro II, VI:12, p. 121.

²⁰⁴ EVANS, G.R. **Agostinho sobre o mal**. Tradução de João Rezende Costa. São Paulo: Paulus, 1995, p. 34.

²⁰⁵ SILVA, Fagner Veloso da. **O problema do mal no livro VII das Confissões de Santo Agostinho**. 116 f. Dissertação (Mestrado em Ciências das Religiões) - Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões, da Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2016, p. 87.

²⁰⁶ Idem, *Ibidem*, p. 35. CORREIA, Joana Paula Pereira. **O discurso anti-maniqueu de Agostinho de Hipona na construção da identidade cristã**. 125 f. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-graduação em História do Centro de Ciências Humanas e Naturais da Universidade Federal do Espírito Santo. Vitória, 2014, p. 90.

²⁰⁷ EVANS, G.R. **Agostinho sobre o mal**. *Op. Cit.*, p. 33.

²⁰⁸ BROWN, Peter. **Santo Agostinho, uma biografia**. *Op. Cit.*, p. 63. GILSON, Étienne. **Introdução ao estudo de Santo Agostinho**. São Paulo: Paulus, 2006, p. 273.

do desvio, seja moral, na conduta ou no querer, para que o bem fosse corrompido. Tal desvio somente dar-se-ia quando o sujeito desejasse algo que fosse oposto às práticas necessárias para o caminho da luz.

A base para essa elaboração, que resultou na fundamentação do mal moral em Agostinho, adveio do neoplatonismo de Plotino (204/205-260) e de Ambrósio de Milão. Dessa forma, “o mal é concebido como um não ser. Na filosofia clássica, Plotino é um dos primeiros a compreender a necessidade de elaborar uma reflexão sistemática sobre o mal, advertindo que deveria ser complementada com uma teoria do bem.”²⁰⁹

Ainda assim,

Esta ideia plotiniana do mal como privação é retomada por Agostinho para quem o mal tem uma existência própria, é algo que não é. A criação é somente boa, portanto, o mal se deve à desobediência dos homens. O mal não é substância, mas sim uma privação ou um movimento por não ser.²¹⁰

Portanto, se o mal somente pôde ser concebido dentro de um bem na filosofia agostiniana, isso deveu-se ao entendimento de que uma das naturezas humanas teria cedido à vontade, vontade essa demarcada pelos prazeres carnis e mundanos.²¹¹ Logo, “uma vontade má é, portanto, uma vontade que, enquanto tal, é boa, mas à qual falta ser plenamente o que deveria ser.”²¹²

Entretanto, se o platonismo que chegou até Agostinho lhe possibilitou compreender o mal enquanto não ser e “resolveu” o problema com o materialismo maniqueu naquele momento, causou, igualmente, contradição à luz das Escrituras Sagradas, já que Plotino assegurou que a matéria leva a alma ao erro, ou pelo menos para uma zona em que o mal atue como potência.²¹³

Agostinho não iria aceitar a matéria enquanto princípio de desvirtuamento para a alma, visto que: como explicar no seio do cristianismo um Deus que poderia originar algo que levasse ao erro? Decorrente disso, o mal então seria inato na criação divina?

O diálogo entre Agostinho e Evódio, compilado em três livros que compõem o conhecido *Livre-arbítrio*, nos ampara na compreensão das questões colocadas acima e nos possibilita pensar acerca da “coerência lógica” engendrada pelo hiponense a fim de encaixar a dialética entre o mal e o Deus bom.

²⁰⁹ ÁVILA, Francisco Castillo. **El mal**: una mirada desde la reflexión filosófica. Santiago de Chile: Ediciones UCSH, 2004, p. 24, tradução nossa.

²¹⁰ Idem, *Ibidem*, p. 25, tradução nossa.

²¹¹ MORESCHINI, Claudio. **Storia della filosofia patristica**. Op. Cit., p. 263.

²¹² GILSON, Étienne. **Introdução ao estudo de Santo Agostinho**. Op. Cit., p. 274.

²¹³ PLOTINO. **Enéadas III-IV**. Madrid: Editorial Gredos, 1985. Tratado IV: Problemas acerca del alma, libro II, p. 409.

Porquanto, de início, Agostinho achou-se indagado por Evódio e demarcou uma perspectiva que iria manter no curso do diálogo e no domínio de suas obras seguintes, ainda que com colorações diferentes em vista dos câmbios cognitivos, sócio-políticos e religiosos:

Evódio – diga-me, eu te peço: Pode ser Deus o autor do mal?

Agostinho – Eu o direi, se antes me disser você a qual mal se refere, porque são dois os significados que podemos dar a palavra mal: um quando dizemos que alguém fez mal; outro quando afirmamos que alguém sofreu algum mal.

Evódio – De um e de outro desejo saber quem é o autor.

Agostinho – Sendo Deus bom, como você sabe e crê – e certamente não é lícito crer ao contrário –, é claro que não pode fazer o mal. Ademais, se confessarmos que Deus é justo – e negar isso seria uma blasfêmia –, assim como premia os bons, assim também castiga aos maus; e se é indubitável que as penas com que os aflige são para eles um mal. Agora bem, se nada que sofra, sofre injustamente, como nos vemos obrigados a confessar, pois cremos na providência divina reguladora do que acontece no mundo, segue-se que de nenhum modo Deus é autor do primeiro gênero do mal e nem do segundo.

Evódio – Há, pois, outro autor do primeiro gênero do mal, do qual acabamos de ver que não é Deus o autor?

Agostinho – sim, certamente, já que não pode ser feito senão por alguém. Mas se me pergunta quem é este em particular, não posso te dizer pela simples razão de que não é específico e único, mas que cada homem que não age com retidão é o verdadeiro e próprio autor de seus atos maus. **E se você dúvida, considere o que dissemos antes, a saber: que a justiça de Deus castiga as más ações. E claro está que não seriam justamente castigadas se não procedessem da vontade livre do homem.**²¹⁴

Anos após a escrita de *Livre-arbítrio*, Agostinho manteve essa perspectiva em suas *Confissões*, ainda que já tivesse apresentado, em parte, o responsável pelo mal moral (o homem) no *Livre-arbítrio*. Sustentamos que uma das intencionalidades em retomar a discussão foi enfatizar a não responsabilidade de Deus acerca do mal e a sua face punitiva perante as regressões do gênero humano, o que daria estofo para uma vida correta. Igualmente, essa retomada em uma obra de caráter confessional deu-se à luz da importância de sua circulação entre sujeitos – dentre eles Paulino de Nola (354-431) – que estavam interessados em entender os motivos “divinos” que teriam levado um letrado como Agostinho a abrir mão de uma carreira pródiga em prol do cristianismo católico.²¹⁵

As mudanças ocorridas nesses homens, o curso de sua “conversão” e a qualidade da nova vida por eles adotada seriam objeto de grande interesse para quem quer que houvesse partilhado dessa experiência. A mesa de Agostinho em Hipona vivia cercada de homens assim, eles não conversavam sobre coisas, mas sobre pessoas.²¹⁶

²¹⁴ AGUSTÍN, San. Del Libre Albetrio. In: **Obras de San Agustín III** – Obras filosóficas. Tradução de P. Evaristo Seijas. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1963, Libro I, 1:1, p. 200, grifos nossos, tradução nossa.

²¹⁵ BROWN, Peter. **Santo Agostinho, uma biografia**. Op. Cit., p. 195.

²¹⁶ Idem, *Ibidem*, p. 195.

Soma-se a isso o fato de as *Confissões* se dirigirem a um público de “servos de Deus”, tendo a expansão do ascetismo no mundo latino do mesmo modo contribuído em seu projeto.²¹⁷

As *Confissões* são realmente o livro de um homem que passara a considerar seu passado como um treinamento para sua carreira atual. Assim, Agostinho selecionou como importante os incidentes e problemas que revelavam imediatamente o novo bispo de Hipona. Havia passado a acreditar que a compreensão e a exposição das Escrituras Sagradas, portanto, vieram a constituir um tema constante em todo o texto das *Confissões*.²¹⁸

O tema do mal, como insistimos, polêmico entre as religiões e filosofias, mas basilar para as estruturas cristãs dos primeiros séculos, não poderia ser riscado daquela pauta, especialmente por ter dado a conhecer a justiça do Deus cristão em face às más ações humanas.

Nesse sentido, Agostinho empregou perguntas que, embora não parecessem retóricas em um primeiro momento, tornaram-se parte de um repertório persuasivo ideacional.

Assim,

Deste modo eu imaginei a sua criação, finita, cheia de ti, infinita, e disse: ‘Aqui está Deus e aqui estão as coisas que Deus criou, e um Deus bom, imenso e infinitamente mais excelente que as suas criaturas; mas como bom, ele fez todas as coisas boas’; e veja como você dá abraços e preenche! Mas se é assim, onde está o mal e de onde e por que parte ele se infiltrou no mundo? Qual é a sua raiz e qual a sua semente? Será que ela não existe? Pois então, por que tememos e nos protegemos do que não existe? E se tememos em vão, o mesmo medo certamente já é um mal que atormenta e chora por não razão, coração, e tanto mais grave porque, nada tendo a temer, tememos. Portanto, ou o que tememos é um mal ou o que tememos já é um mal. De onde, então, vem isso, uma vez que Deus, o bem, fez todas as coisas boas: o maior e o sumo bem, e os bens menores; mas o criador e as criaturas, todos bons? De onde vem o mal?²¹⁹

A esse respeito, examinamos o diálogo confessional e, ao mesmo tempo, legitimador de um Deus benevolente na concepção de Agostinho:

Assim eu vi e foi manifestado para mim que tu era o autor de todos os bens e que não há absolutamente nenhuma substância que não tenha sido criada por você. E porque não fizestes todas as coisas iguais, por isso que são todas, porque cada uma por si é boa e todas juntas muito boas, porque o nosso Deus fez todas as coisas extremamente boas.²²⁰

²¹⁷ *Idem, Ibidem*, p. 197. Ver a respeito do monacato: LANGE, Pedro. San Agustín y los orígenes del monacato en África. **Codex aquilarensis**: Cuadernos de investigación del Monasterio de Santa María la Real. Nº. 5, 1991, pp. 91-113. AMARAL, Ronaldo. **A santidade habita o deserto**. A hagiografia à luz do imaginário social. São Paulo: Editora Unesp, 2009.

²¹⁸ BROWN, Peter. **Santo Agostinho, uma biografia**. *Op. Cit.*, p. 199.

²¹⁹ AGUSTÍN, San. Obras de San Agustín. **Las Confesiones**. *Op. Cit.*, Libro VII, 5: 7, pp. 274-275, tradução nossa.

²²⁰ *Idem, Ibidem*, Libro VII, 12: 18, p. 288, tradução nossa.

Com caráter de naturalização e eternalização²²¹ das ações de Deus, Agostinho complementa com a afirmação de que “certamente para você, Senhor, não há absolutamente nenhum mal; e não só para você, mas nem mesmo para a universidade de sua criação, porque não há nada de fora que invada e corrompa a ordem que você lhe impôs.”²²²

Contudo, se nada de fora corromperia a ordem de Deus, algo de dentro viria a causar a corrupção e/ou o mal? Isto não nos autoriza a retomar o questionamento inicial de que Deus seria responsável pelo mal, sobretudo, ao dar origem aos seres?

A este respeito, Evans sugere: “ainda que possamos postular uma causa, e termos confiança de que Deus tudo tem nas mãos, parece que existe uma anomalia aí, um tipo especial de mal.”²²³ A fonte para esse mal poderia emergir de outros dois autores: a queda do homem e a queda de Satã.

De acordo com Agostinho, atrelado ao livre-arbítrio, Deus pôde ser livrado das acusações de criar o mal na medida em que o sujeito, uma vez originado do nada, seria corruptível, em razão de o que se origina do nada ser corruptível. E Deus, neste processo de criação, ao retirar o homem do nada, não teria o que fazer, pois como separar a matéria da criação humana dos males mundanos?²²⁴

Nesta lógica, a argumentação de Agostinho, paulatinamente, transfere partes do problema do âmbito celestial para o âmbito terreno. Analisamos que tal empreendimento amparou-se na caracterização do mundo, onde a matéria foi gerada, como lugar propício ao qual o sujeito afastar-se-ia de Deus e o Diabo²²⁵ teria atuação exemplar nesse propósito, especialmente, ao dispor de uma miríade de tentações que obliterariam a razão humana, dado que “todo mal nasce da vontade”²²⁶ e, nesse caso, da vontade corrompida.

Porém, Deus, por ser maior e o criador, não poderia evitar as fontes da corrupção, o mal e os tormentos? A matéria da criação realmente não poderia ser outra?

Nesse viés, questionou Agostinho:

Por acaso era má a matéria de onde as tirou, formou e ordenou? Deixou nela

²²¹ Relembremos, neste momento, que uma das funções da naturalização e da eternalização nas construções discursivas é possibilitarem a ideia de permanência e naturalidade para aquilo que se deseja instituir, sobretudo, nas práticas socioculturais. RESENDE, Viviane de Melo. RAMALHO, Viviane. **Análise do discurso crítica**. *Op. Cit.*, p. 51.

²²² AGUSTÍN, San. Obras de San Agustín. **Las Confesiones**. *Op. Cit.*, Libro VII, 13: 19, p. 289, tradução nossa.

²²³ EVANS, G.R. **Agostinho sobre o mal**. *Op. Cit.*, p. 144.

²²⁴ GILSON, Étienne. **Introdução ao estudo de Santo Agostinho**. *Op. Cit.*, p. 274.

²²⁵ Acerca do papel do Diabo na caracterização do mal, sua função no mundo e os tormentos a ele atribuídos no Além, discutiremos adiante.

²²⁶ EVANS, G.R. **Agostinho sobre o mal**. *Op. Cit.*, p. 148.

algo que no se converteria em bem? E por que isto? Sendo onipotente era, no entanto, impotente para convertê-la e mudá-la toda, de modo que nada de errado permanecesse nele? Finalmente, por que ele queria usar este assunto para fazer algo e não usar sua Onipotência para destruí-lo totalmente? Ou ela poderia existir contra sua vontade? E se era eterno, por que ele a deixou ficar por tanto tempo por tantos períodos infinitos de tempo para trás e gostou tanto depois de usá-lo para fazer algo?²²⁷

Continua Agostinho,

E se não era justo que, sendo bom, ele não fabricou ou produziu nenhum bem, por que, tendo removido aquele material que era mau de antes e aniquilado, ele não criou outro bom do qual ele derivou todas as coisas? Porque ele não seria onipotente se não pudesse criar algum bem sem a ajuda daquela matéria que ele não havia criado.²²⁸

Apresentados estes questionamentos, em um primeiro momento, podemos pensar que Agostinho duramente questionou as razões e o poder de Deus. Contudo, essa seria uma afirmação descuidada, já que, nas *Confissões*, o hiponense empregou uma lógica argumentativa, em que dispunha as dúvidas e os contra-argumentos antes de iniciar a resolução do problema. Assim, interessado em testemunhar as maneiras pelas quais Deus agiu em seu *modus cogitare* para que a questão do mal fosse resolvida, o bispo de Hipona relatou que “embora buscasse a origem do mal e não encontrasse uma solução, você não permitia que as asas do meu raciocínio me separassem daquela fé pela qual acreditava que existias.”²²⁹

Igualmente,

Tu me cutucaste com estímulos internos para que eu ficasse impaciente até que você fosse fiel a mim pelo olhar interno. **E meu inchaço diminuiu graças à mão secreta do seu remédio;** e a visão da minha mente, perturbada e obscurecida, **estava se curando dia a dia com o forte colírio para os olhos de dores saudáveis.**²³⁰

Podemos analisar que, diferente de boa parte da linguagem adotada nas homilias em que os erros são caracterizados como metáforas, nas *Confissões*, em sua maioria, as metáforas são referidas ao correto, ao bem. A exemplo, no trecho acima quando iguala à ação de Deus a cura representada pela medicina. Concordante a isso, para além de demonstrar aos leitores o quão perspicaz essas questões foram em seu percurso de compreensão de que Deus não seria o autor do mal, Agostinho buscou articular perguntas e respostas eloquentes que visaram trazer identificação ao público leitor com um Deus e

²²⁷ AGUSTÍN, San. Obras de San Agustín. **Las Confesiones**. *Op. Cit.*, Libro VII, 5: 7, p. 275, tradução nossa.

²²⁸ *Idem, Ibidem*, Libro VII, 5: 7, p. 275, tradução nossa.

²²⁹ *Idem, Ibidem*, Libro VII, 7:11, p. 280, tradução nossa.

²³⁰ *Idem, Ibidem*, Libro VII, 9:13, p. 282, grifos nossos, tradução nossa.

uma religião capazes de oferecerem respostas coerentes aos problemas materiais e espirituais daquela sociedade.

Neste seguimento, quando afirma que Deus é eximido do mal e que o sujeito é o responsável por ele, Agostinho havia, naquele momento, fornecido uma coerência lógica a um obstáculo enfrentado até então por seus confrades séculos antes: Deus todo poderoso, Deus absolutamente bom e o mal existente.²³¹

Decorrente disso, foi necessário a Agostinho refletir acerca desses efeitos na ordem divina e na vida humana, agora corrompida e carente de orientação para o bem. Logo, qual a coerência dada por Agostinho para aquele problema? E de que modo fundamentou o mal como resultado das ações humanas?

Estas questões nos guiam para que possamos entender a base da teoria de Agostinho acerca da responsabilização do sujeito sobre o mal por um lado e por outro ao examinarmos os pressupostos que deram sustentação ao direcionamento das condutas, ao controle da vontade e à maneira correta para lidar com a vida terrena. Como defendemos, se foram trabalhados mecanismos para o controle do agir, do sentir e do pensar nas homilias, o contraponto do bispo de Hipona esteve calcado na representação do homem como antítese, mas com a possibilidade do reencontro com os desígnios de Deus.

Colocado dessa forma, entendemos que, após resgatar e aprofundar as reflexões desenvolvidas em *A Ordem*, o livre-arbítrio representou para Agostinho o espaço imprescindível para alcançar a conclusão de que a liberdade do sujeito foi utilizada de maneira errônea, especialmente, à medida em que a ordem universal fez-se ignorada pelo próprio poder de escolha, dado por Deus como benevolente.²³²

Portanto, se Deus é bom e forneceu ao sujeito a liberdade de escolha para o bem, como saberia ele (Deus) que o sujeito não iria escolher o caminho oposto ao da luz? Agostinho respondeu a essa questão com ênfase no poder da vontade, já que a vontade livre foi concedida para que o sujeito se afaste do mal e se aproxime de Deus. Deste modo, ela deve ser considerada como um bem recebido de Deus.²³³

²³¹ RICOEUR, Paul. **El mal**. Un desafío a la filosofía y a la teología. Buenos Aires: Amorrortu, 2007, p. 23. ESTEVES, Germano Miguel Favaro. Considerações acerca do imaginário, das representações sobre o mal e de sua evolução da Antiguidade Clássica romana à Antiguidade Tardia. **História (São Paulo)** v.35, e94, 2016.

²³² DI SILVA, Maurizio Filippo. **Agostino e il problema del male**. Dal Manicheismo alle Confessioni. 336 f. Tesi (Dottorato di Ricerca in Scienze Filosofiche). Università Degli Studi Di Napoli “Federico II”: Napoli, 2010, p. 167.

²³³ AGUSTÍN, San. Del Libre Albetrio. *Op. Cit.*, Libro II, 18: 47, p. 310.

No entanto, em mesma instância, o mau uso dessa vontade deveria ser reprovado e punido. A formulação de Agostinho não poderia consentir com o ato responsável pela vontade má e não aplicar a devida correção, pois seria demonstrar a contradição de Deus. Conforme nos explica Russel, atender o querer da vontade má implicou, e implica, ao sujeito desviar-se da conduta e da moral, fomentar o pecado, espalhar o mal no mundo a partir do agir errôneo, causar a dor e o sofrimento ao semelhante sob a égide da desordem.²³⁴

No que tange a isso, Agostinho e Evódio concordaram que

Se fazer o mal não consiste em outra coisa senão desprezar os bens eternos, dos quais a mente goza e percebe por si mesma, e que não pode perder, enquanto os ama, e busca, pelo contrário, como um grande e coisa admirável, bens temporais, que são usufruídos pelo corpo, a parte mais vil do homem, e que nunca podemos ter como seguro. Parece-me que todas as más ações, ou seja, todos os pecados, podem ser reduzidos a esta única categoria.²³⁵

A perspectiva de Paul Ricoeur vai ao encontro do que foi afirmado quando assinala que o mal, singularmente o moral, seria o pecado propriamente dito na linguagem religiosa, haja vista que a ação humana envolvida por ele é reprovadora, passível de condenação diante dos códigos religiosos e da conduta de determinada sociedade.²³⁶

A sociedade em questão, neste estudo, é a norte-africana, em que Agostinho atuou como bispo e trabalhou para que o catolicismo fosse hegemônico. Nessa direção, ele fomentou uma perspectiva de que Deus castigaria os pecadores, já que eles atenderiam à vontade desordenada ao invés da razão²³⁷. Isso seria retomado em várias homilias, com datas e lugares distintos. A fim de examinarmos as homilias, fez-se preciso elucidar o ponto fundamental para o desvio do sujeito: o querer mais do que deseja. Querer não apenas em termos de fortuna, mas tudo o que se deseja, um desejar de maneira desordenada.

Ao responder ao anseio de Evódio a respeito do que seria a causa da vontade da própria vontade, Agostinho argumentou que essa questão jamais teria um fim, pois sempre recairia na força motriz do que promoveu tal vontade. Todavia, no arrolar da discussão, o bispo de Hipona chamou a atenção para a avareza. De acordo com ele, a avareza seria a concupiscência e essa, por sua vez, a vontade depravada. Logo, a vontade

²³⁴ RUSSELL, Jeffrey Burton. **El principe de las tinieblas**. El poder del mal y del bien en la historia. Santiago de Chile: Editorial Andres Bello, 1994, p. 15.

²³⁵ AGUSTÍN, San. *Del Libre Albetrio*. *Op. Cit.*, Libro I, 16: 34, p. 245, tradução nossa.

²³⁶ RICOEUR, Paul. **El mal**. *Op. Cit.*, p. 24.

²³⁷ Acerca da razão, observamos que Agostinho a traz do neoplatonismo para servir a dogmática cristã. Ela tangencia e fundamenta o pensar e o agir de maneira correta.

má é a causa de todos os males.²³⁸ Ainda assim, advertiu que “qualquer que seja a causa da vontade, ou é justa ou injusta. Se for justa, ninguém que obedece pode pecar, e se for injusta, quem não obedece não pecará.”²³⁹

De tal modo, Gilson entendeu que, ao afastar-se de Deus, isso significaria que “o pecado é em nossa vontade tão-somente uma ausência de amor por Deus.”²⁴⁰ Essa ausência esteve colocada pelo próprio ato humano de negar a Deus ou se desviar.

Nesse sentido, concordamos com a afirmação de que

Esse Mal, sentido, vivido e percebido pelos cristãos da época, será remetido a uma das criaturas do Deus bom, criado pelo Bem e para o Bem, mas que, devido a sua própria vontade, inclinou-se para o lado oposto ao da luz. A nova dinâmica cristã aceitaria o Mal como proveniente de Deus, mesmo que indiretamente, pois ele existe e é percebido no mundo: o mundo era imperfeito e tal imperfeição deveria ser justificada.²⁴¹

Consequentemente, não podemos conduzir este discurso no viés de que os sujeitos apenas sofreram de um mal que atingiu o mundo ou por culpa do Diabo, que lhes haveria soprado a tentação, mas eles próprios precisam ser entendidos como protagonistas de suas histórias, erros e acertos.²⁴²

A partir destas colocações, entendemos que o Livre-arbítrio, demarcado por Agostinho à luz de sua conjuntura, não desassocia as ações dos sujeitos de um ato consciente de preferirem o conforto material/carnal em vista do espiritual. A “postura de consciência” sugerida como contrapartida nas homilias possuiu como princípio instituir a reflexão interna acerca das ações, do comportamento, dos usos que seriam feitos dos cabedais e os tormentos que o pecado implicaria para uma vida futura não terrena.²⁴³

Assim sendo, o modelo ideal de sujeito proposto foi representado na simbiose entre afastar-se do pecado e ser guiado por uma conduta moral traçada pela Igreja. A fim de aprofundarmos o entendimento da concepção de pecado agostiniana, as suas consequências e a conduta por ele remodelada como ideal – em oposição às estruturas culturais e religiosas existentes no seu tempo – adiante, debruçamo-nos sobre as confluências entre as obras do hiponense, posto que não encontramos uma síntese em um

²³⁸ AGUSTÍN, San. Del Libre Albetrio. *Op. Cit.*, Libro III, 18: 48, p. 377.

²³⁹ *Idem, Ibidem*, Libro III, 18: 49, p. 378, tradução nossa.

²⁴⁰ GILSON, Étienne. **Introdução ao estudo de Santo Agostinho**. *Op. Cit.*, p. 279.

²⁴¹ ESTEVES, Germano M. F. **Entre santos e demônios**. *Op. Cit.*, p. 116.

²⁴² MINOIS, Georges. **As origens do Mal**. Uma história do pecado original. Lisboa: Editorial Teorema, 2004, p. 45.

²⁴³ MARTINES, Paulo. Notas sobre a liberdade da vontade em Agostinho e Anselmo. **Basilíade – Revista de Filosofia**, Curitiba, v. 1, n. 1, p. 69-85, jan./jun. 2019, pp. 72-73. SANTOS, Michelle Isabela dos. **O Livre-Arbítrio na ética agostiniana**. *Op. Cit.*, p. 26.

único escrito ou homilia. Todavia, há um fio condutor na argumentação/persuasão e é sobre ele que nos ocuparemos.

2.3 O pecado e o encaminhamento da moralidade

“É preciso beber do cálice que nos brindou Adão”
San Agustín (*Sermón* 60:2)

Compreendemos que estudar aquilo que Agostinho se empenhou em definir como ações corretas, a moralidade cristã, o pecado e a conduta dos sujeitos nos conduzem à análise do que seria o errôneo e reprovável e da própria representação do mal a partir do agir humano na sociedade norte-africana.

No bojo de nossa problemática, levantamos a hipótese de que descortinar a ligação entre o mal, o pecado e a moral na literatura patrística agostiniana revelar-nos-ia as práticas discursivas dispostas para tangenciar a vida terrena por meio da cultura da culpa, da responsabilização do pecado, o juízo futuro no Além ou mesmo a maneira pela qual o bispo de Hipona representou o mal discursivamente a seus fiéis, adversários filosóficos/teológicos e figuras eclesiásticas. Mais do que isso, sustentamos que essas perspectivas foram imbuídas da intenção de projetar um imaginário tanto para a beatitude quanto para o tormento.

Neste sentido, examinamos uma constante nas homilias de Agostinho: antes de dispor reorientações a respeito das condutas, retomava o acontecimento do pecado original, já que foi através deste ato que a humanidade se corrompeu. Isto tinha por objetivo relembrar a culpa carregada pelos sujeitos. O bispo africano defendeu que o sujeito necessitaria saber lidar com a luta entre a carne e o espírito em razão de ele ser propenso ao pecado. Os desejos do espírito são contrários aos da carne e os da carne contrários aos do espírito. Ser guiado pelo espírito, desde que se deseje e intencione o bem, é respeitar a Deus e não os desejos da carne. Ainda assim, a carne pressupõe a insistência na derrubada do sujeito. Portanto, no bojo das disputas com pelagianos, em uma homilia em Cartago no ano de 418, ou 419, quando convidava seus ouvintes a uma reflexão acerca do apóstolo Paulo e da propensão dos sujeitos ao pecado, assinalou que

“a vida do justo, enquanto existir neste corpo, ainda é uma batalha, todavia ainda não é a vitória. A vitória nesta guerra chegará no seu tempo.”²⁴⁴

Chamamos a atenção para o fato de que a linguagem de Agostinho nas homilias esteve demarcada por um sentido bélico – talvez isso estava associado à sua formação maniqueísta ou, então, à linguagem persuasiva calcada entre os bispos. *Pugnandum* e *belli* foram recorrentes no âmbito de nossa análise. Interpretamos este aspecto como recurso discursivo e metafórico a fim de potencializar a seriedade do que estava em pauta. Todavia, nesses termos, a guerra não era aquela em que o sujeito iria confrontar seus adversários com armas e força bruta, mas sim uma guerra interior e na psique, contra os desejos desviantes, abundantes no mundo, no querer humano e instigados pelo Diabo.

O pecado, força motriz dessa guerra, iniciado a partir da desobediência de Adão, se tornou uma constante desde então. Acerca disso, variados intelectuais cristãos antes de Agostinho debruçaram-se sobre os textos bíblicos com a intenção de explicar as consequências desse acontecimento para a vida do sujeito e da sociedade. Contudo, não somente em seus usos teológicos/filosóficos, mas também políticos.²⁴⁵

Neste sentido, observamos que estas reflexões possibilitaram a Agostinho avançar a discussão em seu tempo, embora o fator primordial viria a ser o desenvolvimento da disputa com Pelágio e seus seguidores. A síntese desses embates ajudaria o bispo africano a consolidar a sua teoria da graça divina e criar um estofo à ideia de pecado original. Esse último, por sua vez, serviria de base para as assertivas medievais²⁴⁶. Assim, estudamos que a coerência dada por ele agiu, e age, inserida na longa duração dos dogmas e do imaginário religioso.

Ao entendermos o pecado original como um conceito gestado no século V, tal como sugeriu George Minois²⁴⁷, faz-se imprescindível recorrermos às interpretações tecidas por Reinhart Koselleck no tocante à semântica dos conceitos e como há neles

²⁴⁴ AGUSTÍN, San. **Obras completas de San Agustín XXIII - Sermones (3.º)** 117-183. Evangelio de San Juan, Hechos de los Apóstoles y Cartas. Traducción de Amador del Fueyo y Pió de Luis notas de Pió de Luis. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1983, Sermon. 151:2, p. 378, tradução nossa.

²⁴⁵ Me refiro aqui a Clemente de Alexandria, Orígenes, Filon de Alexandria, Tertuliano, Ambrósio de Milão, Jerônimo e Gregório de Nissa. A esse respeito, ver: COCCIA, Emanuele. “Inobedientia”. O pecado de Adão e a antropologia judaico-cristã. Tradução de Marina Câmara. **Revista Signum**, vol. 16, n. 2, 2015, pp. 310-331. DELUMEAU, Jean. **O pecado e o medo: a culpabilização no Ocidente (Séculos 13-18)**, V. I, Bauru: Edusc, 2003. AMARAL, Ronaldo. **As origens platônicas da cosmovisão cristã**. *Op. Cit.* BROWN, Peter. **Through the Eye of a Needle: Wealth, the Fall of Rome, and the Making of Christianity in the West, 350-550 AD**. (EPUB). Nova Jersey: Princeton University Press, 2012.

²⁴⁶ Pontuamos que a ideia de que o pecado não ficaria impune diante de Deus alimentou as obras de Tomás de Aquino, sobretudo, a sua *Summa Theologica*. DELUMEAU, Jean. **O pecado e o medo**. *Op. Cit.*, p. 368.

²⁴⁷ MINOIS, Georges. **As origens do Mal**. *Op. Cit.*, p. 87.

funções políticas, uma vez que os conceitos tecem os arranjos das sociedades e se pode interpretar uma reciprocidade entre sociedade e conceitos, posto que, sem conceitos comuns, não há sociedade.²⁴⁸ Não obstante, é necessário que haja associações entre as palavras e que elas sejam teorizáveis, pois os termos possuem uma miríade de significados, mas é a partir de seu contexto que podemos compreender sua significação e como eles interagem com o espaço de experiência e com o horizonte de expectativa dos sujeitos.²⁴⁹

De acordo com Paul Rigby, o termo “pecado original” surgiu em 396 em um comentário de Agostinho à epístola aos romanos. Daquele momento em diante, o bispo de Hipona iria alicerçar cada vez mais o entendimento de que aquele episódio protagonizado por Adão teria importância capital na vida dos sujeitos.²⁵⁰ Além disso, no bojo de suas pregações, interpretamos que ele se esforçou para que a ideia de pecado original como um dogma estivesse clara e coerente aos ouvintes.

Para isso, ele tomou como sustentação o mau uso do livre-arbítrio e a perda da liberdade. Adão havia sido a única pessoa livre e, depois de sua queda, os sujeitos experimentariam somente a natureza humana corrompida. Ainda que Deus fizesse desejar o bem, o mal se fazia presente nos pensamentos e nas ações. Dessa forma, a condição pecadora das pessoas seria a própria causa de seus pecados. No entanto, Agostinho postulava que, por intermédio da graça de Deus, seria possível salvar o sujeito do pecado e de seus desejos ruins.

Essa forma de pensar foi um dos pontos centrais de discordância dos pelagianos, pois não aceitavam a ideia de que o pecado deveria ser punido com o próprio pecado, ou seja, entender que o que provocou o erro fosse o próprio motivo de seu castigo, já que esse erro levaria a uma série de outros erros. Agostinho refutou vigorosamente essa ideia nos escritos *Contra Juliano* e tomou como fio condutor de seu argumento as imposturas levadas a cargo pelos sujeitos ao receberem o seu livre-arbítrio.²⁵¹

Igualmente contrário à ideia pelagiana de que o pecado não poderia ser visto como fator responsável pela não perfeição do sujeito, ou mesmo que ele fosse somente

²⁴⁸ KOSELLECK, Reinhart. Uma história dos conceitos: problemas teóricos e práticos. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, vol. 5, n. 10, 1992, p. 135.

²⁴⁹ KOSELLECK, Reinhart. **Futuro passado**. *Op. Cit.*, p. 100.

²⁵⁰ RIGBY, Paul. Pecado Original. In: FITZGERALD, Allan D. (org). **Agostinho através dos tempos: uma enciclopédia**. Tradução sob coordenação de Heres Drian de O. Freitas. São Paulo: Paulus, 2018, p. 758.

²⁵¹ THOMPSON, Samantha Elizabeth. **Augustine on suffering and order: punishment in context**. Doctorate (Doctor of Philosophy). Department of Philosophy – University of Toronto, Canada, 2010, pp. 19-20.

um ato voluntário cometido contra Deus, o bispo de Hipona advogou, de acordo com Rigby, a sua tese em quatro dimensões:

a) o pecado de Adão e sua punição (a concupiscência) são herdados; b) a alma das crianças é culpável; c) os pecados das crianças são reais (não são pecados simplesmente por analogia), sérios e herdados por via de geração; d) o batismo é o meio de salvação necessário para todos, inclusive as crianças.²⁵²

Agostinho apreendeu o pecado sob a égide de leituras alegóricas das Escrituras, pois entendia que tais escritos não deveriam ser interpretados *ipsis litteris* se se almejasse compreender a medula dos ensinamentos divinos. De tal modo, embora o ato de decadência da humanidade tenha sido narrado no âmbito veterotestamentário, foi à luz do Novo Testamento que o bispo de Hipona encontrou amparo para a sua interpretação e para os usos discursivos feitos sobre este ato. A ideia de que o pecado seria hereditário foi inovadora no seio do cristianismo latino e se qualificou como o pilar da doutrina de Agostinho. Todavia, essa perspectiva ficou a muito congregada no âmbito africano e foi preciso um esforço para efetivá-la nas várias latitudes imperiais.

Nesse processo, a crise pelagiana demandou de Agostinho, Alípio (360-430) e outros bispos africanos “uma batalha pelo pecado original”²⁵³; ela não se limitou apenas às trocas de correspondências e escritos de tratados contra os seus adversários, eles buscaram ser ouvidos tanto pelo papado como pela corte de Ravena. Assim como foram construídas balizas em que os donatistas eram interpretados no horizonte da ilegalidade, os pelagianos e as suas teses acabaram condenados no Concílio de Cartago em 418, com a concordância do Império e do papa.²⁵⁴ Minois acrescentou que, neste mesmo concílio, o pecado original seria “oficializado”, assim como a doutrina da graça divina.²⁵⁵

A este respeito, Julio Oliveira registrou:

Desde seus primeiros sermões e tratados anti-pelagianos, Agostinho havia apresentado suas ideias como nada mais do que a fé incontestada da Igreja Católica, mas foi a sua vitória no verão de 418 que impôs a todo o cristianismo latino concepções que só pareciam óbvias para os africanos.²⁵⁶

Peter Brown complementa esta explicação ao sinalizar que “depois de vencida a *causa gratiae*, o mundo romano ficou atulhado de obras agostinianas: panfletos,

²⁵² RIGBY, Paul. Pecado Original. *Op. Cit.*, p. 758.

²⁵³ MINOIS, Georges. **As origens do Mal**. *Op. Cit.*, p. 86.

²⁵⁴ BROWN, Peter. **Santo Agostinho, uma biografia**. *Op. Cit.*, p. 450. OLIVEIRA, Julio Cesar Magalhães de. Agostinho de Hipona – Uma vida na Antiguidade Tardia. *Op. Cit.*, p. 108.

²⁵⁵ MINOIS, Georges. **As origens do Mal**. *Op. Cit.*, p. 86.

²⁵⁶ OLIVEIRA, Julio Cesar Magalhães de. Agostinho de Hipona – Uma vida na Antiguidade Tardia. *Op. Cit.*, p. 108.

declarações formais de fé e cartas que resumiam o “sistema agostiniano” que, em sua forma mais extrema, chegaram a destinatários tão distantes e variados.”²⁵⁷

À proporção em que Agostinho coloriu o pecado com novos tons, mais rígidos e concisos, a Igreja católica norte-africana encontrou-se mais próxima de incorporar a simbiose entre a hegemonia religiosa e a política frente aos seus opositores, mesmo que continuasse a ser questionada por homens como Juliano de Eclano (286-455).

As homilias de Agostinho foram ao encontro desse objetivo, tanto ao “divulgar” a suas doutrinas quanto ao defendê-las diante das pessoas. Assim, se o bispo de Hipona intentou reorientar o *modus vivendi* daquela sociedade, foi preciso elucidar as bases desta nova orientação, o como e o porquê ela faria sentido nas práticas sociais, culturais e religiosas e a maneira pela qual se sustentaria em relação às resistências das pessoas.

De tal modo, analisamos que o acontecimento adâmico significou no florescimento dos dogmas e das relações de poder, já que “o espaço antropológico que se abre com Adão é de todo modo marcado pela lei, é desde sempre um espaço político”²⁵⁸. Agostinho também fez um uso político dúbio daquele episódio, primeiramente com a narrativa de que os ideais instituídos pela Igreja católica, sobretudo, a graça divina, reparariam os danos ocasionados pela desobediência de Adão, uma vez que “justamente por se tratar de um gesto capaz de tocar as vísceras da sua específica natureza, para a humanidade, que saiu do paraíso, a desobediência não é um evento passado, mas sim a forma na qual se constitui toda possível experiência de si no mundo”²⁵⁹. Portanto, emerge, nesse momento, a segunda face do uso político: a carga pecaminosa deixada por Adão. Ela foi igualmente representada pelo bispo nos costumes e nas religiosidades presentes no Norte da África, dado que possuíam vícios que seduziriam e encaminhariam o sujeito para o pecado.

Somado a isto, o Diabo estaria por detrás desses lugares de perdição. Em uma homilia da época em que era presbítero, Agostinho assim se dirigiu aos seus ouvintes:

Quantos não voltam do anfiteatro derrotados, depois de derrotar aqueles por quem enlouqueceram! A derrota deles teria sido maior se tivessem tido sucesso! Eles se renderiam a uma alegria estúpida, eles se curvavam diante da exultação de um desejo perverso, eles, que pelo simples fato de correrem já estão derrotados. Quantos vocês acham, irmãos, que hoje duvidam entre vir aqui ou ir ali? Quem, em meio à dúvida, pôs os olhos em Cristo e veio para a Igreja, não derrotou qualquer homem, mas o próprio diabo, o pior caçador do mundo. Aqueles, por outro lado, na dúvida, preferiram correr para o anfiteatro,

²⁵⁷ BROWN, Peter. **Santo Agostinho, uma biografia**. Op. Cit., p. 443.

²⁵⁸ COCCIA, Emanuele. “Inobedientia”. O pecado de Adão e a antropologia judaico-cristã. Tradução de Marina Câmara. **Revista Signum**, vol. 16, n. 2, 2015, p. 321.

²⁵⁹ Idem, *Ibidem*, p. 319

foram derrotados por aquele que o primeiro derrotou.²⁶⁰

Diante disso, ao deslegitimar o anfiteatro e o definir como lugar do impróprio, pôde encontrar justificativas que sustentassem seus argumentos a fim de destituir as práticas culturais e religiosas fomentadas naquela sociedade. Mais do que isso, essa narrativa daria estofo para afastar os sujeitos de lugares que, em sua opinião, eram dominados pela devassidão demoníaca e, portanto, do pecado. Igualmente, em uma clara metáfora, construiu a Igreja cristã como espaço que poderia abrigar as pessoas arrependidas pelos seus comportamentos maus, já que ali, e somente ali, elas teriam o contato com as perspectivas corretas. Em última análise, a Igreja passaria a ser, também, o lugar para os que seguem a Lei de Deus.

Com este fim, podemos dizer que

Pôr o mito da criação das coisas no início do próprio *corpus juris* permite fazer coincidir, no relato, a gênese do mundo com a gênese da lei. Lei e cosmo se dão juntos, do mesmo modo que *creazione* e *nomotesi* não se distinguem. A formação das coisas e a lei que as governa procedem juntas, de *pari passo*.²⁶¹

A doutrina da criação, portanto, admite um governo divino e ele goza de governança política, pois o mundo, ainda que demarcado pelo pecado, não seria uma anarquia, mas um espaço regido por regras que asseguram tanto o controle das ações e vontades terrenas, como o destino da vida eterna projetada no Além. Assim, podemos interpretar a criação como um ato de poder e a sua legitimação sobre o mundo.²⁶²

João teria afirmado que “o pecado é a transgressão da Lei”²⁶³ e que “todo aquele que vive pecando é escravo do pecado”²⁶⁴. A Lei de Deus é parte fundamental de um sistema moral e de conduta alicerçado nas Escrituras, sobretudo, a partir daquilo que os apóstolos subscreveram como os ensinamentos de Cristo. Neste ponto, o método da intertextualidade²⁶⁵ nos auxilia a entender como os gêneros discursivos mobilizados por Agostinho estiveram assentados em relações de poder socialmente localizadas no momento da feitura de sua exegese bíblica.

Assim, se as homilias também foram produto de embates cotidianos e, conseqüentemente, nos revelaram as interações entre a plebe e os bispos, Agostinho ter

²⁶⁰ AGUSTÍN, San. **Obras completas de San Agustín X – Sermones (2º)** 51-116 Sobre los Evangelios Sinópticos. Traducción de Lope Cilleruelo, Moises M.^a Campelo, Carlos Moran e Pió de Luis. Notas de Pió de Luis. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1983. S. 51:2, pp. 6-7, tradução nossa.

²⁶¹ COCCIA, Emanuele. “Inobedientia”. *Op. Cit.* p. 329.

²⁶² *Idem, Ibidem*, pp. 330-331.

²⁶³ **Nova Bíblia Pastoral**. São Paulo: Paulus, 2014, *I João* 3-4:9.

²⁶⁴ *Idem, Ibidem, I João* 8:34.

²⁶⁵ FAIRCLOUGH, Norman. **Discurso e Mudança Social**. *Op. Cit.*, p. 137.

combatido os espetáculos em que essas pessoas deleitavam ora conteve a intenção de se contrapor a ambição dos notáveis e as assembleias com funções políticas de firmamento de poder (esta preocupação igualmente foi de João Crisóstomo), ora almejou alertar aqueles sujeitos sobre a “febre da alma” como consequência destes espetáculos.²⁶⁶

Nessa fenda interpretativa, podemos analisar, no tocante à Lei de Deus, que ou as pessoas não a conhecia ou a ignorava. Como resposta do bispo de Hipona à primeira, as homilias cuidam de reorientar os modos de vida, demonstrar que a Igreja engendra o caminho correto ao sujeito e representar os riscos de se tomar o caminho oposto; em relação à segunda, com o recurso de uma parábola bíblica acerca do joio e do trigo, compreendemos uma entonação discursiva mais agressiva, especialmente, para que seus ouvintes cumpram as condutas corretas para não se desviarem do caminho ao encontro de Deus e se tornarem sujeitos imundos, joios e palhas de trigo na grande lavoura de trigo semeada por Deus.²⁶⁷

Em decorrência deste entendimento, em uma homilia proferida em Cartago, 418 ou 419, Agostinho justificou a Lei do pecado como consequência da Lei de Deus, uma vez que a segunda foi transgredida e os desejos, a partir de então, careceram de controle. “Para fazer frente ao pecado, se deu a lei.”²⁶⁸ A concupiscência, disse o bispo, jamais abandonará o sujeito, embora ela possa diminuir dia após dia com o agir correto. No entanto, com esse objetivo, faz-se necessário considerar o mal que o desejo carrega, pois o sujeito tem maus desejos e o “pecado é como um escorpião, se nos pica, morremos.”²⁶⁹

Tributárias em relação aos escritos paulinos, as homilias buscaram demarcar a ideia do apóstolo de que “todo aquele que pecar sob a Lei, pela Lei será julgado. Porque não são os que ouvem a Lei que são justos aos olhos de Deus; mas os que obedecem à Lei, estes serão declarados justos”²⁷⁰.

Nesse sentido, a figura do apóstolo também foi utilizada com a finalidade de indicar ao público um modelo de conduta coerente. Tal modelo não foi escolhido somente com o intento religioso, mas, conforme analisamos, confronta as crenças e os modos de comportar-se daquela sociedade. Enquanto o apóstolo renuncia aos desejos, não os nutre

²⁶⁶ OLIVEIRA, Julio C. M. De. **Igreja, mobilização popular e ação coletiva na África romana, do século IV ao século V.** *Op. Cit.*, pp. 54-56.

²⁶⁷ AGUSTÍN, San. **Obras completas de San Agustín X – Sermones.** Sobre los Evangelios Sinópticos. Traducción de Lope Cilleruelo, Moisés M.A Campelo, Carlos Moran y Pió de Luis. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1983, Sermon. 88:18, p. 554; Sermon. 88:21, p. 558.

²⁶⁸ AGUSTÍN, San. **Obras completas de San Agustín XXIII – Sermones.** *Op. Cit.*, Sermon. 151:8, p. 387, tradução nossa.

²⁶⁹ Idem, *Ibidem*, Sermon. 151:7, p. 385, tradução nossa.

²⁷⁰ **Nova Bíblia Pastoral.** São Paulo: Paulus, 2014, *Romanos*, 2:12-15.

e propaga o amor ao próximo, os sujeitos deleitam-se nos circos, nos teatros, nas assembleias, no reverso da caridade cristã e na sequela de crenças heréticas.²⁷¹

Dessa forma, em outra homilia, proferida e datada igualmente em Cartago, Agostinho deixou claro que contrariar o apóstolo e os seus comportamentos seria se colocar contrário a Cristo e tal ação teria como resultado o pecado. Na contramão disso, demonstrou como os sujeitos são tributários de Deus, que os retribui com bondade na medida em que mantêm a boa conduta e as suas obrigações enquanto criação Dele. O bispo de Hipona se referiu a isso a partir de uma analogia com o trabalho no campo, especialmente o plantio:

Nós, como agricultores no campo, trabalhamos de fora. Se não houvesse ninguém que trabalhasse de dentro, nem a semente se fixaria no solo, nem germinaria fora, nem a cana se fortaleceria ou se tornaria uma viga; nem os ramos, nem os frutos, nem a folhagem nasceriam. Por isso dizia o Apóstolo, distinguindo a ação dos trabalhadores e a do criador: Eu plantei, Apolo regou, mas o crescimento foi dado por Deus. E acrescentou: *Nem quem planta nem quem rega é alguma coisa, mas é Deus quem dá o crescimento* (1 Cor 3,6 e 7). Se Deus não dá crescimento a partir de dentro, é inútil que esse som chegue aos seus ouvidos. Por outro lado, se dá, nosso plantar e regar vale alguma coisa, e nosso cansaço não é inútil.²⁷²

Examinamos que a sua intenção encontrou-se em traduzir a conduta desejada pela Igreja a partir da utilização de imagens das práticas agrícolas recorrentes na sociedade norte-africana que, embora marcada por núcleos citadinos, achou-se ancorada em uma economia rural de exportação nos séculos IV e V.²⁷³ Outrossim, ao longo da homilia, Agostinho desenvolveu uma racionalização²⁷⁴ com a intenção de ressaltar a importância dos sujeitos obedecerem à Lei de Deus para que vivessem em harmonia e não no tormento na vida futura. Após expor que a graça de Deus poderia libertar o sujeito diante da morte eterna, disse: “Com a mente para a lei de Deus e com a carne para a lei do pecado. Em uma me deleito, em outra sinto desejos perversos, mas não sou derrotado.”²⁷⁵

²⁷¹ AGUSTÍN, San. Sermão 32:19,20,21, Traductor: Pío de Luis. Biblioteca de Autores Cristianos. Disponível em: <http://www.augustinus.it/spagnolo/discorsi/index2.htm>. Consultado em 15/09/2020. AGUSTÍN, San. **Obras completas de San Agustín XXIII – Sermones**. Op. Cit., Serm. 151:5, p. 384.

²⁷² AGUSTÍN, San. **Obras completas de San Agustín XXIII – Sermones**. Op. Cit., Serm. 152:1, p. 389, grifos do tradutor, tradução nossa.

²⁷³ WARD-PERKINS, Bryan. **The fall of Rome and the end of civilization**. Oxford: Oxford University Press, 2006, p. 129.

²⁷⁴ Relembremos, aqui, que a racionalização atende a estratégia de legitimação que baseia-se em fundamentos racionais, na legalidade de regras dadas *a priori*. RESENDE, Viviane de Melo. RAMALHO, Viviane. **Análise do discurso crítica**. Op. Cit., p. 50.

²⁷⁵ AGUSTÍN, San. **Obras completas de San Agustín XXIII – Sermones**. Op. Cit., Serm. 151:, p. 387, tradução nossa.

A lei, portanto, veio com o objetivo de frear as ações desejosas liberadas por Adão, pois “Sem a lei, com efeito, o pecado está morto, ou seja, está oculto, não se manifesta”²⁷⁶. “Portanto, disse ele, a lei é certamente santa, e o preceito santo, justo e bom. O que é bom se transformou em morte para mim? De jeito nenhum.”²⁷⁷ “A morte não é a lei, mas o pecado.”²⁷⁸ Esta hermenêutica bíblica de Agostinho acerca dos escritos de Paulo permitiu-lhe vitalizar o cânone neotestamentário da desobediência de Adão como chave para o surgimento da Lei de Deus no mundo.

Por que duvidamos que a lei foi dada para o homem se encontrar? Embora Deus não proibisse o mal, o homem não conhecia a si mesmo; Ele não descobriu o langor de suas forças até receber a proibição da lei. Ele se encontrou e achou-se envolto em males.²⁷⁹

Conforme pontuou Gilson, a Lei de Deus não introduziu o pecado, pois este é decorrência da desobediência, a Lei trouxe ao sujeito o sentimento de culpa, a responsabilização pelo ato que deu origem aos males.²⁸⁰ Assim, se o sujeito percebeu o mal e as homilias ajudaram nesse processo de consciência, foi necessário seguir a Lei e declarar guerra aos desejos perversos.

Nesse sentido, quando pregou em Cartago na basílica de Graciano, em 418 ou 419, criticou os epicureus por viverem segundo a carne e não serem espirituais para perceberem os males que essas atitudes lhes legavam. Ao contrário dos seguidores de Epicuro (341-270 a.C), Agostinho colocou:

Esta é a nossa tarefa nesta vida: matar com o espírito as obras da carne; enfraqueça-a, diminua-a, reprima-a e mate-a dia a dia. **Quantas coisas que antes te encantavam deixam de importar à medida que avança!** As matava quando, embora ainda gostasse, não deu consentimento. Atropele os mortos e aproxime-se dos vivos; pisoteie aqueles que estão no chão e lute com aqueles que oferecem resistência. Um deleite morreu, mas outro permanece vivo; mate-o também, negando-lhe o seu consentimento. Quando começa a não o agradar, é porque você o matou. Esta é a nossa tarefa, esta é a nossa milícia. Enquanto lutamos esta batalha, temos Deus como espectador, e se durante ela nos encontrarmos em apuros, imploramos a ele que venha em nosso socorro, porque se ele não nos ajudar, nem mesmo poderemos lutar, muito menos vitória.²⁸¹

²⁷⁶ Romanos 7:8 *apud* AGUSTÍN, San. **Obras completas de San Agustín XXIII – Sermones. Op. Cit.**, Sermon. 154:1, p. 418, tradução nossa.

²⁷⁷ Romanos 7:12 *apud* AGUSTÍN, San. **Obras completas de San Agustín XXIII – Sermones. Op. Cit.**, Sermon. 154:1, p. 418, tradução nossa.

²⁷⁸ AGUSTÍN, San. **Obras completas de San Agustín XXIII – Sermones. Op. Cit.**, Sermon. 154:1, p. 418, tradução nossa.

²⁷⁹ Idem, *Ibidem*, Sermon. 154:1, pp. 418-419, tradução nossa.

²⁸⁰ GILSON, Étienne. **Introdução ao estudo de Santo Agostinho. Op. Cit.**, p. 291.

²⁸¹ AGUSTÍN, San. **Obras completas de San Agustín XXIII – Sermones. Op. Cit.**, Sermon. 156:9, pp. 470-471, grifo nosso.

No trecho acima, ainda que disposto após uma crítica, interpretamos uma linguagem aparentemente mais compreensiva do que condenatória, pois o bispo de Hipona discorreu sobre a luta entre a carne e o espírito com o objetivo de apresentar o viés correto segundo as visões de mundo cristãs, além de fornecer uma orientação moral aos fiéis e evidenciar a sua dependência de Deus.

Agostinho enfatizou, posteriormente, a necessidade de se ter consciência das armadilhas mundanas para se desviar da Lei de Deus e cometer o pecado. Assim, com o objetivo de alertar os sujeitos sobre as dificuldades provocadas pelos desejos e indicar formas de combatê-los, novamente, retomou o arquétipo de Paulo. Nesse sentido, entendemos que o apóstolo não se referiu somente à perfeição dos anjos, mas, igualmente, delineou maneiras de conduta e de moralidade a serem adotadas contra os desejos da carne a fim de atingir a beatitude.²⁸²

A partir de uma analogia – cuja intenção foi naturalizar o sofrimento humano diante do mal presente no mundo – com o nascimento de uma criança, Agostinho questionou o motivo da presença do choro ao invés do riso. Em resposta, considerou o choro como uma representação da miséria e as lágrimas como uma profecia da vida em meio a fadigas e temores.²⁸³

Consoante a isso, apresenta o batismo das crianças como um ato libertador em relação à maldade, assim como o batismo durante a vida adulta. Dessa forma, colocar a possibilidade do batismo, do perdão e da graça de Deus em pauta nas homilias – momento em que todos os sujeitos poderiam participar das celebrações, já que outros momentos eram reservados aos católicos – pode ser entendido como uma estratégia persuasiva para atrair mais pessoas ao catolicismo.²⁸⁴ Todavia, uma vez apresentada a viabilidade de perdoar os vícios, far-se-ia necessário destacar a boa conduta para que não houvesse recaídas em relação às corrupções e à soberba, posto que o mal pairava sobre os sujeitos e os levava a cair em tentação e a ignorar a Lei de Deus.

Dentre outros entraves para se aproximar da Lei, Agostinho indicou a embriaguez. Segundo ele, o homem sóbrio, após ser batizado, possuiria uma miríade de desejos maus para combater e, ainda assim, viria a carecer do vício da embriaguez. Entretanto, o sujeito embriagado deveria temer este vício, já que ele se apresentava como um entrave para adentrar as portas do reino de Deus. O medo, ao afastar a vida eterna do

²⁸² *Idem, Ibidem*, Sermon. 154:3, p. 420.

²⁸³ *Idem, Ibidem*, Sermon. 167:1, p. 630.

²⁸⁴ BROWN, Peter. **Through the Eye of a Needle**. *Op. Cit.*, p. 339.

paraíso, impulsionaria o homem a procurar o batismo e a despertar em si a disposição para caminhar retamente. Não obstante, com os pecados perdoados pelo batismo, ainda recairia sobre o sujeito o risco do retorno à embriaguez. Assim, analisamos a necessidade de lutar cotidianamente.

Lute com ele, lute com você também. Que lindo se o costume não existisse! A chegada de um mau hábito significa a morte do bom; você só se preocupa em não satisfazê-lo; não o satisfaça cedendo, mas mate-o oferecendo resistência. **Enquanto existir, será seu inimigo. Se você não consentir e nunca mais ficar bêbado, a cada dia será menos.** O fato de você estar sujeito a ela não é fruto de sua força. Se você desistir e ficar bêbado, você está dando a ele. Essas forças são dirigidas contra mim e não contra você? **Deste lugar mais alto eu advirto, digo e anuncio o mal que deve sobrevir àqueles que se embriagam; Eu digo isso com antecedência.** Você não será capaz de dizer: "Nunca ouvi isso"; nem você poderá dizer: "Deus exigirá uma conta de minha alma daquele que não falou comigo." **Você transpira porque você mesmo, com seu mau hábito, criou um adversário poderoso. Você não suou para nutri-lo, suou agora para vencê-lo. E se você não se encontrar com forças diante dele, ore a Deus.** Porém, se nesta luta contra o seu mau hábito você não é derrotado, se ele não o derrota, você cumpriu o que o apóstolo ordena: "Não dê satisfação aos desejos da carne." Naquelas cócegas, o desejo ruim estava presente, mas ao se recusar a beber não se desenvolveu.²⁸⁵

Agostinho proferiu esta homilia com uma linguagem mais dura que a de costume, não utilizou expressões como: meus irmãos, nossa maneira, *temos que seguir a Lei, nossos erros e nossa vida no além*. Diferente da composição de sentenças em que pronunciava na primeira pessoa do plural e se inseria “ao lado” dos sujeitos na beatitude dos dogmas cristãos, ele buscou afirmar a sua posição de autoridade ao transmitir aos atores sociais correções em suas condutas e instituir diretrizes de comportamento persuasivas cujo objetivo seria forjar novos modos de vida e afirmar, uma vez mais, os pressupostos católicos naquele espaço material e imaginário.

Por esse ângulo, embora mais rígido do que o seu contemporâneo Gregório de Nissa (335-394), que defendeu em seu projeto teológico não serem as regras ou mesmo o uso da força divina os responsáveis pelo amadurecimento moral e pelo caminho da virtude, pois esse se daria pela própria vontade do sujeito²⁸⁶, Agostinho procurou inculcar, por meio das homilias, uma reflexão interna aos sujeitos no tocante às balizas carnis e espirituais da vida terrena. Procurou, assim, despertar neles a consciência acerca da culpa/responsabilidade em lidar com a liberdade de realizar escolhas em um mundo demarcado pelo mal, pelos desejos condenáveis e pelas forças demoníacas.

²⁸⁵ AGUSTÍN, San. **Obras completas de San Agustín XXIII – Sermones.** *Op. Cit.*, Sermon. 151:4, pp. 381-382, grifos nossos, tradução nossa.

²⁸⁶ SAMELLAS, Antigone. Experience, Freedom, and Canon in the Work of Gregory of Nyssa. **Journal of Early Christian Studies**, Volume 21, Number 4, Winter 2013, p. 570.

Em um jogo discursivo, Agostinho afirmou que seria surpreendente alguém ser espiritual e, apesar disso, padecer de tentações. Corolário dessa retórica, viria a ser a unificação da carne como símbolo do erro, ainda que a tentação estivesse presente no pensamento. Em uma homilia proferida também em Cartago, quando se ocupou de sustentar a luta do discípulo Paulo contra os seus desejos, demonstrou a importância da Lei de Deus diante da luta contra a carne.

Não se surpreenda, você, seja quem for, que ceda e consinta com os desejos carnis, que os considere bons para satisfazer sua paixão ou, mesmo que os considere maus, cede e consente com eles, segue eles onde eles o conduzem e executam suas sugestões perversas: você é completamente carnal. Você, e quem quer que seja, é completamente carnal. Por outro lado, se você tem desejos perversos, o que é proibido por lei quando diz: Você não terá desejos perversos e você cumpre, porém, o outro preceito da lei: Não vá atrás de seus desejos, no que diz respeito à mente, você é espiritual; e quando se trata de carne, carnal.²⁸⁷

Continuou Agostinho e advertiu:

Na verdade, uma coisa é não ter desejos ruins, e outra é não ir atrás deles. O primeiro corresponde, sem dúvida, ao perfeito; a segunda é típica de quem luta, de quem batalha e se cansa. Se há ardor na luta, por que desconfiar da vitória? Quando virá a vitória? Quando a morte é tragada pela vitória. Então se verá o grito de quem triunfa, não o suor de quem luta.²⁸⁸

Em sua posição de autoridade e como porta-voz do conhecimento testamentário, ele apresentou, a nível cognoscível, o caminho correto e a luta necessária contra os deleites mundanos para que a vida futura no Além fosse acolhedora.

Neste ponto, passamos a analisar o entrelaçamento dos processos discursivos com os processos sociais na medida em que se buscou fragmentar os “mundos ordenados” dos sujeitos sob a égide de novas práticas discursivas que, por sua vez, carregavam propostas de novas orientações morais.²⁸⁹

Em relação a isso, levantamos o seguinte questionamento: de que modo Agostinho discutiu a receptividade a esses novos modelos, árduos, de resistência ao desvio mortífero, antes tido como comum? Compreendemos que, antes da Lei de Deus ser instituída, o ser humano não conhecia o pecado, mas ela fez-se conhecida e a corrupção “brilhou aos olhos.”²⁹⁰ A esse respeito, o bispo africano observou que “a concupiscência era menor quando, perante a lei, pecava calmamente; agora, por outro lado, com o dique da lei, o rio da concupiscência se abrandou um pouco, mas não

²⁸⁷ AGUSTÍN, San. **Obras completas de San Agustín XXIII – Sermones.** *Op. Cit.*, S. 154:8, p. 424, grifos do tradutor, tradução nossa.

²⁸⁸ Idem, *Ibidem*, S. 154:8, p. 424, tradução nossa.

²⁸⁹ FAIRCLOUGH, Norman. **Discurso e Mudança Social.** *op. Cit.*, p. 100.

²⁹⁰ GILSON, Étienne. **Introdução ao estudo de Santo Agostinho.** *Op. Cit.*, pp. 290-291.

secou.”²⁹¹ Portanto, o “comum” aos sujeitos achou-se entendido como mal para Agostinho.

Nesse viés, assinalou:

Com minha mente, não consinto com a lei do pecado; em vez disso, gostaria que essa lei não existisse em meus membros. Eu não gostaria, mas existe: *não faço o que quero*; Como tenho desejos perversos, sem querer tê-los, *não faço o que quero, mas o que detesto* (Romanos, 7,15). O que eu odeio? Ter desejos perversos.²⁹²

Ao estimular o sujeito a fazer o reverso do querer incorreto, a Lei de Deus se tornou benevolente, sobretudo, pelo motivo de a vontade humana estar ancorada nos desejos perversos. Destacamos que esta colocação tangenciou generosa parte do arcabouço discursivo de Agostinho e a encontramos como alicerce de variadas homilias no tratamento deste assunto. No decorrer da homilia acima citada, embora ele não cite diretamente a culpa deixada por Adão, demonstrou que os sujeitos não querem ter o desejo, mas, ainda assim, os têm, mesmo que não deem consentimento a eles: “Ofereço resistência, desvio minha mente, nego-lhe minhas armas, seguro meus membros e, no entanto, o que não quero me é dado. O que a lei não quer, eu também não quero; Eu não quero o que você não quer, e conseqüentemente eu aprovo.”²⁹³

Assim, os escritos de Agostinho aqui analisados permitem compreender não apenas o viés espiritual da filosofia/teologia do período, mas, também, as formas em que os modos de agir e de pensar difundidos na sociedade norte-africana foram criticados. Em decorrência disso, se houve desde os primeiros séculos da Era Cristã a construção discursiva dos Pais da Igreja sobre a sociedade ser equiparada ao impróprio, à perdição da moralidade e dos costumes, isso carregou, e ainda está presente nas narrativas religiosas contemporâneas²⁹⁴, um intento político atrelado a relações de poder que atravessam as acepções sensíveis/religiosas.

Nesse sentido, o propósito de Agostinho em modificar as estruturas materiais e imaginárias do espaço em que se insere o fez incorporar essa narrativa patrística e adequá-la à sua conjuntura. Seu discurso foi sempre demarcado pela resistência dos costumes e

²⁹¹ AGUSTÍN, San. **Obras completas de San Agustín XXIII – Sermones**. Op. Cit., S. 153:7, p. 408, tradução nossa.

²⁹² Idem, *Ibidem*, S. 154:10, p. 426, tradução nossa.

²⁹³ Idem, *Ibidem*, S. 154:10, p. 427, tradução nossa.

²⁹⁴ Isto pode ser constatado nos discursos cristãos contemporâneos, seja de vertente católica ou protestante. Homilias são direcionadas para confrontar não mais os modos de vida romanos ou de outras comunidades dos primeiros séculos, mas sim religiosidades tidas como rivais ou errôneas, sobretudo, aquelas de matrizes africanas. Somado a isto, as luxúrias e as relações voláteis proporcionadas por um mundo capitalista – que confrontam visões de mundo das doutrinas religiosas – aparecem de maneira corrente nos dizeres de alguns padres e pastores.

das religiosidades (populares, oficiais e de viés cristã), além da fragmentação e metaforização dos comportamentos e ações dos *modus vivendi* entendidos como mal.

Analizamos que ele fez uso da linguagem bélica ao orientar as condutas dos sujeitos quando afligidos pelos maus desejos. Após fundamentar que a guerra era algo contínuo na vida das pessoas e que os inimigos poderiam enfraquecer, mas nunca deixarem de existir, propôs: “Arme-se, prepare-se para a guerra; suas armas são os mandamentos de Deus.”²⁹⁵

Faça o que ele disse a você; não empreste seus membros ao pecado; ele os usará como armas para o benefício da iniquidade. Deus deu a você, por meio de seu Espírito, o poder de frear seus membros. A sensualidade surge? Você segura os membros, e nada será alcançado ao se levantar.²⁹⁶

Se os desejos libertinos ainda assim fossem seguidos e a concupiscência se consumasse, no caso do homem casado, poderiam levá-lo ao adultério e isso não ocorreria por culpa da mulher²⁹⁷, mas devido ao impulso não controlado dos membros do corpo do homem.²⁹⁸ A mente deve governar a carne, portanto:

Não indica que você não faz nada, porque a luxúria se rebela e você não dá o seu consentimento; você gosta da mulher de outra pessoa e não concorda, **retira seu pensamento e entra no tribunal de sua mente.** Você vê o barulho exterior da concupiscência e emite a sentença contra ele, purificando sua consciência.²⁹⁹

Salientamos que os pecados dos sujeitos não foram apenas sexuais, mas, igualmente, estiveram ancorados na busca por riquezas materiais e prestígio. Do mesmo modo, Agostinho os combateu. Comparou esses sujeitos a viajantes – algo, inclusive, próximo da realidade portuária das cidades norte-africanas. Todavia, nesse discurso, há o recurso da metonímia que inclui dois trajetos no curso da vida: (I) caminho da mortalidade, comum a todos; (II) caminho da piedade, somente para aqueles que renascem.³⁰⁰

Em uma homilia proferida em 397 quando estava em Cartago, expôs ao seu público as imposturas colocadas em relevo pela avareza. Além disso, retratou que muitos

²⁹⁵ AGUSTÍN, San. **Obras completas de San Agustín XXIII – Sermones.** *Op. Cit.*, S. 128:12, p. 134, tradução nossa.

²⁹⁶ *Idem, Ibidem*, S. 128:12, p. 134, tradução nossa.

²⁹⁷ Observamos, neste ponto, uma narrativa não convencional de Agostinho a respeito da mulher, já que, quando mencionado, o gênero feminino aparece retratado como fonte de corrupção. A respeito da mulher nos escritos de Agostinho, ver: SIQUEIRA, Sílvia Márcia Alves. **A mulher na visão de Tertuliano, Jerônimo e Agostinho séc. II - V d.c.** 242 f. Tese (Doutorado em História) - Universidade Estadual Paulista, Faculdade de Ciências e Letras de Assis, 2004.

²⁹⁸ AGUSTÍN, San. **Obras completas de San Agustín XXIII – Sermones (3º).** *Op. Cit.*, S. 128:13, p. 135.

²⁹⁹ *Idem, Ibidem*, S. 54:12, p. 429, tradução nossa.

³⁰⁰ *Idem, Ibidem*, S. 177:2-3, pp. 728-729.

filósofos e oradores, a exemplo de Cícero (106-43 a.C) e Virgílio (70-19 a.C), discutiam os males causados por ela, mas não postulavam que seria melhor carecer dela ao invés de apenas falar de seus males.

A partir de questionamentos retóricos, Agostinho assinalou que as pessoas nascem, crescem, envelhecem e morrem e precisam apenas do alimento e da vestimenta para essa viagem. Por qual motivo os sujeitos querem mais do que isto?

Por que você carrega tanto peso nesta curta jornada, peso que não o ajuda a alcançar a meta, mas sim o deixará mais sobrecarregado quando a jornada terminar? **O que você quer que aconteça com você é ainda mais miserável: você se sobrecarrega, carrega muito peso, o dinheiro oprime você neste caminho.**³⁰¹

Este trecho introduz a narrativa do bispo africano em que caracteriza a ambição, o querer e o desejo pela fortuna de tal modo que leva o sujeito à avareza: “a imundice do coração.”³⁰² Conforme já destacado, a avareza desemboca na concupiscência que, por sua vez, leva à vontade má e, logo, se torna a causa de todos os males que afligem o sujeito. Portanto, no bojo do discurso de Agostinho, entendemos que a moeda está atrelada ao mal e este mal não passaria despercebido a Deus.

No entanto, observamos, ainda, que o bispo traçou duas perspectivas acerca dos males trazidos pelo dinheiro: (I) desejar riqueza, tê-la e ter-se desviado nessa busca; (II) possuir riqueza e usá-la de maneira equívoca. Em ambos os casos, ele defendeu que “você não consegue levar nada deste mundo que você amou, exceto o vício que você também amou.”³⁰³ Com isso, examinamos que as más ações, os usos e os abusos do “dinheiro” viriam a ter consequências futuras no Além, tanto pelo motivo de fomentar o mal, quanto pelo trajeto terreno ser modelado como um espaço com a finalidade de reunir méritos positivos para a vida futura e não vícios ou servidão aos desejos materiais.

Somado a isto, conforme Peter Brown registrou recentemente, na concepção de Agostinho, os ricos deveriam realizar doações aos pobres e à Igreja, não em função de caridade apenas ou com a intenção de aplicar aquele tesouro terreno na vida após a morte – isto seria possível na medida em que o bispo de Hipona entendeu as esmolas dentro do horizonte da expiação dos pecados – mas sim para minar os hábitos de doação consolidado na sociedade romana, especialmente no que tange ao evergetismo cívico.³⁰⁴

³⁰¹ *Idem, Ibidem*, S. 177:3, p. 729, grifos nossos, tradução nossa.

³⁰² *Idem, Ibidem*, S. 177:3, p. 729, tradução nossa.

³⁰³ *Idem, Ibidem*, S. 177:3, p. 729, tradução nossa.

³⁰⁴ BROWN, Peter. **The Ransom of the Soul**. *Op. Cit.*, p. 81-82.

Se era possível para as atividades cívicas receberem grandes doações, por qual motivo os ricos não poderiam direcionar seus olhares para as “zonas cinzentas” da sociedade?

Nesse seguimento, analisamos um trecho da homilia mencionada acima, em que Agostinho salientou, não de maneira direta, mas subentendida, o controle dos sujeitos sobre a riqueza:

Você queria fugir com o ouro; fuja do ouro; fuja do seu coração e não haverá medo de seu uso. Não há ambição, não há falta de misericórdia. Você tem algo para usar, se for um senhor e não um servo de ouro. Se você é o senhor do ouro, fará bem com ele; se você for um servo, ele lhe fará mal. **Se você é o senhor do ouro, aquele a quem você vestiu louvará o Senhor; Se você é um servo, aquele que você estragou blasfemar contra Deus. Servo torna você ambição, caridade gratuita.** Se você não fugir, você será um servo.³⁰⁵

Em outra homilia, datada no mesmo ano e local da acima citada (397 – Cartago), continuou a tratar da fortuna. É provável que Agostinho estivesse diante de sujeitos possuidores de riquezas, uma vez que os questionou sobre seus bens, os ardores de possuí-los e tão logo a sua perda em virtude da morte. Era característico do bispo africano pregar a estas pessoas nas basílicas, assim como lembrá-las de seus deveres, especialmente, em relação àqueles que esperavam nas portas por esmolas ou, então, aos provimentos de obras para trabalho.³⁰⁶

Em última instância, concordamos com Brown quando postulou que o bispo africano objetivou operar uma mudança na imagem de sociedade que as pessoas comungavam na época. Pobres e ricos viveriam a trama orquestrada das doações. Os sermões sobre as esmolas devem ser entendidos sob esse pretexto³⁰⁷, mas, igualmente, devemos considerar aquilo que os estudos de Claude Lepelley e Julio Oliveira nos demonstraram: a caridade cristã não conseguiu minar ou substituir a generosidade cívica na África do Norte, dada a vivacidade de suas tradições cívicas durante o bispado de Agostinho.³⁰⁸ Portanto, devemos problematizar e indagar as fontes sobre os limites entre essas duas perspectivas interpretativas.

Vejamos a forma como Agostinho demonstrou os “fins práticos” do acúmulo de bens, amparado nos *Salmos*:

Ele acumula tesouros e não sabe para quem (Sl 38: 7). Existe uma loucura maior? Existe maior miséria? Você acumula tesouros para si mesmo? Certamente não. Por que não para si mesmo? Porque vai morrer, porque a vida

³⁰⁵ *Idem, Ibidem*, S. 177:3, p. 730, grifos nossos, tradução nossa.

³⁰⁶ BROWN, Peter. **Through the Eye of a Needle**. *Op. Cit.*, p. 345.

³⁰⁷ BROWN, Peter. **The Ransom of the Soul**. *Op. Cit.*, p. 83.

³⁰⁸ LEPELLEY, Claude. **Les cités de l'Afrique romaine au Bas-Empire**. 2 vols. Paris: Institut d'études augustiniennes, 1979, p. 81. OLIVEIRA, Julio Cesar Magalhães de. **Sociedade e cultura na África romana**. *Op. Cit.*, p. 160.

do homem é curta, porque o tesouro fica, enquanto quem o acumula passa.³⁰⁹ Vamos refletir, então. Você se preocupa, acumula, pensa, se preocupa, sofre de insônia. A fadiga o oprime durante o dia, o medo o assalta à noite. **De modo que sua bolsa está cheia de moedas, sua alma doente de preocupação.** Estou assistindo; isso me causa dor: você se preocupa e, como diz alguém que não pode estar errado, você se preocupa em vão. Você acumula tesouros, de fato. Para que tudo o que você fizer seja bom para você - **ignorando tantos danos, tantos perigos e cada uma das mortes que se seguem a cada ganho, mortes não causadas nos corpos, mas por maus pensamentos**—; para que o ouro venha, a fé perece; **para se vestir por fora, você se despe por dentro.**³¹⁰

Ao contrário da realização de usos vãos da riqueza material, Agostinho endossou que a fé, a justiça, a piedade e a caridade fossem as únicas riquezas necessárias aos sujeitos. Pelo motivo de elas serem interiores, nenhum ladrão ou saqueador poderia roubá-las, exceto se a intenção má desse lugar à boa.

Assim sendo, salienta que:

Fortaleça sua arca interna, ou seja, sua consciência. Essas riquezas não podem ser tiradas de você pelo ladrão, nem pelo inimigo, não importa o quão poderoso seja, nem por qualquer exército adversário, mesmo um bárbaro, que invada suas fronteiras; nem mesmo um naufrágio, do qual, mesmo que você saia nu, você sai cheio.³¹¹

Neste ponto, examinamos não apenas o sentido espiritual³¹² delineado por Agostinho, mas, igualmente, o *modus operandi* que ele sugere para que o sujeito se adeque aos crivos do catolicismo. Somado a isso, entendemos que empregar a analogia aos exércitos “bárbaros” atendeu a finalidade de trabalhar com uma ameaça que desafiava continuamente Roma e os seus domínios. E, uma vez que nem mesmo um inimigo daquela dimensão poderia saquear o sujeito virtuoso, cultivar as riquezas interiores forneceria blindagem contra as ameaças pecaminosas do mundo; nenhuma força, por mais perturbadora que fosse – como é o caso dos “bárbaros” - não conseguiria opor-se a elas.

Ao defender que os bens espirituais são as principais carências e necessidades dos sujeitos, Agostinho incluiu em seu discurso a necessidade do desapego ao excesso de riquezas ou ao direcionamento correto dela; ele concebeu suas homilias como conselhos amparados pela sabedoria de Deus. Ainda assim, na contramão do conselho instituído, a

³⁰⁹ AGUSTÍN, San. **Obras completas de San Agustín X – Sermones (2º) Op. Cit.**, S. 60:2, p. 164, grifo do tradutor, tradução nossa.

³¹⁰ *Idem, Ibidem*, S. 60:3, pp. 164-165, grifos nossos, tradução nossa.

³¹¹ AGUSTÍN, San. **Obras completas de San Agustín XXIII – Sermones (3º). Op. Cit.**, S. 177:4, p. 730, tradução nossa.

³¹² Postulamos, uma vez mais, que os escritos de Agostinho não devem ser compreendidos apenas em sua perspectiva condenatória, na instituição da culpa e no controle das condutas cujo objetivo seria instituir e manter a LD. O hiponense se ocupou, igualmente, em fornecer um fio condutor para a vida das pessoas, acreditou veementemente nos dogmas da Igreja e em suas diretrizes de comportamento para alcançar o fim último da salvação.

peessoa “engorda incessantemente com a presa, engana incessantemente por avareza, prejudica incessantemente por malícia. Tudo isso para quê? Para acumular tesouros.”³¹³

Soma-se a isso que:

A avareza é certamente insaciável; E mesmo em quem tem muito, o desejo não se refere ao que já possui, mas ao que deseja possuir. Você possui uma fazenda, mas deseja possuir outra que ainda não é sua e, assim que a possuir, desejará outra; de todo modo, você nunca vai querer o que você tinha, mas o que você não tinha.³¹⁴

A base do pecado se coloca quando há o desejo em ter mais riquezas ao invés de usá-las melhor, especialmente, em proveito da comunidade e dos pobres³¹⁵. Agostinho pregou para que os detentores de riquezas não fossem preguiçosos em compartilhar os seus bens com a comunidade. Além disso, construiu uma argumentação alegórica diante de seus ouvintes ao dizer que, se um arquiteto dissesse que uma casa estaria condenada, provavelmente, o sujeito embaixo dela não ficaria, com Deus e os seus ensinamentos o princípio deveria ser o mesmo. O bispo de Hipona interliga esse raciocínio para findar a sua homilia e direcionar a utilização correta das riquezas. Assim, disse: “Você tem muito acumulado? Mais uma razão para fazer isso. Não quero que a piedade perca o que a vaidade acumulou. Passe adiante. Você tem os meios para que os pobres de Cristo tenham abundância.”³¹⁶

À vista disso, interpretamos um duplo objetivo de Agostinho ao tocar o tema da riqueza: (I) fragmentação de um dos ideais de riqueza concebido no cerne do Império Romano, neste caso, os gastos com espetáculos, circos e jogos³¹⁷; (II) o fortalecimento da caridade cristã³¹⁸. Como demonstramos, o bispo interpretou os usos correntes e abusivos da riqueza como pecado.

³¹³ AGUSTÍN, San. **Obras completas de San Agustín X – Sermones (2º)**. *Op. Cit.*, S. 60:5, p. 168, tradução nossa.

³¹⁴ AGUSTÍN, San. **Obras completas de San Agustín XXIII – Sermones (3º)**. *Op. Cit.*, S. 177:6, p. 732, tradução nossa.

³¹⁵ Conforme observou Peter Brown, é necessário que consideremos a distinção em relação ao pobre a que Agostinho se referia em suas homilias, isso porque havia os pobres que viviam apenas de esmolas (representados como indigentes) e os pobres da Igreja. Os últimos não eram indigentes sem rumo, mantiveram o *populus* no antigo sentido romano, o que lhes fornecia direito de revolta. Assim, unir essas duas categorias seria reproduzir uma imagem polarizada da cidade romana tardia. BROWN, Peter. **Through the Eye of a Needle**. *Op. Cit.*, p. 342. Acerca dos indigentes e da esmola, ver: FINN, Richard D. **Almsgiving in the later Roman Empire: Christian promotion and practice (313-450)**. Oxford classical monographs. Oxford: Oxford University Press, 2006.

³¹⁶ AGUSTÍN, San. **Obras completas de San Agustín X – Sermones (2º)**. *Op. Cit.*, S. 60:6, p. 170, tradução nossa.

³¹⁷ A este respeito, ver as perspectivas postuladas por Peter Brown sobre até que ponto Agostinho criticava e, por outro lado, coexistia com um “ideal” de riqueza das elites. BROWN, Peter. **Through the Eye of a Needle**. *Op. Cit.*, pp.346-351.

³¹⁸ Neste ponto, observamos que, na estrutura lógica de Agostinho, a caridade deveria ser fomentada pelo motivo de ser nascida da fé e, portanto, ser a principal virtude cristã. Assim sendo, as virtudes cardeais

Por sua vez, os estudos de Julio Oliveira nos possibilitam compreender, em uma abordagem a contrapelo dos escritos agostinianos, as continuidades cívicas, os modos de sociabilidade, as convulsões sociais e as ações e resistências dos sujeitos no Norte da África³¹⁹. Peter Brown nos chama a atenção para as extensivas pregações anteriores a Agostinho, sejam de outros clérigos ou mesmo filósofos, sobre os jogos e espetáculos. Todavia, nos dizeres do bispo africano, as críticas ganharam outros contornos, inclusive, ao buscar tornar os espaços de devassidão e imposturas em espaços de ligações sociais demarcadas pelos signos cristãos (doação). Com isso, alavancou a relação conflitante entre Igreja e Cidade na sociedade romana tardia.³²⁰

A forma correta de administrar as posses e o dever das doações devia marcar, inicialmente, as práticas das figuras eclesiásticas. Conforme nos apontou Claudia Rapp, a caridade foi o núcleo duro para a edificação do cristianismo e para a liderança dos bispos sobre as suas comunidades. Bispos como Agostinho aplicaram um rigoroso critério aos confrades que residiam em sua residência episcopal: seus bens deveriam ser revertidos em proveito da Igreja e, por consequência, dos menos favorecidos. Como forma de demonstrar lisura, em Hipona, as informações fiscais da congregação foram divulgadas sob o pretexto de não ocorrer hipocrisia, algo veementemente condenado por Agostinho.³²¹

Ele próprio representou-se como arquétipo de suas proposições, dado que havia renunciado aos seus bens, obtidos à luz das cobiças de constituir carreira imperial. Em uma estrutura discursiva que fez uso da *magistra vitae*, representou o trajeto de sua vida carregado por amarguras ao cultivar o desejo por honras, carnalidade e riquezas.³²² Ao examinarmos de maneira transversal as funções relacionais colocadas em *Confissões* e nas homilias, apreendemos que a intenção de Agostinho, em um primeiro momento, foi instituir a culpa nos sujeitos por seus desejos, suas ações e as consequências que tais atos viriam a ter em uma vida futura. No entanto, ao considerarmos que muitos dos “grandes

(prudência, justiça, fortaleza e temperança) passariam a ser as quatro formas de caridade. Essa interligação entre virtudes teologais e cardeais seria o alicerce da estruturação moral desenvolvida em seus discursos. PINCKAERS, Servais-Théodore. **A moral católica**. 2ª ed. São Paulo: Quadrante, 2017, p. 32.

³¹⁹ OLIVEIRA, Julio Cesar Magalhães de. **Potestas populi**. *Op. Cit.*, pp. 275-299. OLIVEIRA, Julio Cesar Magalhães de. Communication and Plebeian Sociability in Late Antiquity: The View from North Africa in the Age of Augustine. In: Lucy Grig (editor) **Popular Culture in the Ancient World**. Cambridge: Cambridge University Press, 2017, p. 305.

³²⁰ BROWN, Peter. **Through the Eye of a Needle**. *Op. Cit.*, pp. 72-73.

³²¹ RAPP, Claudia. **Holy Bishops in Late Antiquity**. *Op. Cit.*, p. 214.

³²² AGUSTÍN, San. Obras de San Agustín. **Las Confesiones**. *Op. Cit.*, Libro VIII, I:2, p. 311.

homens” possuidores de riqueza não eram católicos, as práticas discursivas objetivaram construir novas significações no cerne daquelas relações sociais hegemônicas.

Brown e Oliveira concordam acerca do desafio assumido pelo bispo ao realizar essas pregações da caridade no seio das basílicas – de Hipona e de Cartago – uma vez que havia tensões entre as classes e elas eram levadas às Igrejas. Comportamentos agressivos entre pobres e ricos ocorridos nos teatros foram reproduzidos durante celebrações; Agostinho condenou vigorosamente essas manifestações inflamadas.³²³ Todavia, era esse o cenário em que ele abordou os ricos e zelou pela unidade da comunidade, especialmente, em tempos em que os membros da comunidade precisavam ser persuadidos a se manterem unidos, ou, ainda, a trabalhar pela união de suas almas na Cidade de Deus.³²⁴

Longe de esgotarmos os mecanismos de persuasão ante os ricos, ou mesmo o arcabouço condenatório destinado àqueles que não compartilhavam as suas riquezas e preferiam manter “crueldade, impiedade, arrogância, orgulho, infidelidade”³²⁵, retomemos, em perspectiva de síntese, os encaminhamentos dados por Agostinho aos sujeitos que ambicionavam as riquezas, se desvirtuavam neste caminho e, quando apoderavam-se dela, desejavam além do necessário.

Da mesma forma que a Lei de Deus defendeu o controle dos comportamentos, principalmente, os carnavais, previu sanções a eles, bem como apontou o mal que implicavam na vida dos sujeitos, o bispo africano se ocupou, igualmente, em balizar o mal contido no trajeto da ambição. Na homilia proferida em Cartago (397) que condenava a avareza, expôs que “Por isso, querendo ser rico, ele arde de desejo, inflama-se, sente sede e, como uma pessoa com hidropisia, quanto mais bebe, mais sede fica. A semelhança com esta doença corporal é admirável: sem dúvida, o avarento é um sofredor da hidropisia no coração.”³²⁶

A riqueza, ambicionada por muitos no seio do Império Romano, invertia o ideal de uma vida caracterizada pelo amor a Deus e pelas suas obras. Analisamos, a partir da ferramenta da narrativização, o discurso de Agostinho no momento em que remonta a

³²³ OLIVEIRA, Julio C. M. De. **Igreja, mobilização popular e ação coletiva na África romana, do século IV ao século V**. *Op. Cit.*, p. 68.

³²⁴ BROWN, Peter. **Through the Eye of a Needle**. *Op. Cit.*, p. 348.

³²⁵ AGUSTÍN, San. **Obras completas de San Agustín XXV – Sermones (5º)** 273-338 – Sermones sobre los mártires. Traducción y notas de Pio Luis. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1984, S. 299.E:3, p. 356, tradução nossa.

³²⁶ AGUSTÍN, San. **Obras completas de San Agustín XXIII – Sermones (3º)**. *Op. Cit.*, S. 177:6, pp. 732-733, tradução nossa.

Adão para destacar os resultados do desejo em querer ter mais do que lhe bastava. Por meio de uma narrativa em que enfatizava a adesão a uma ação correta em relação à riqueza, o bispo de Hipona advertiu que “quando tinha menos, desejava coisas menores, gastava pouco e ficava feliz com suas poucas moedas; em vez disso, agora que está cheio, cheio e abundante em tudo - a cada dia chegam novas heranças - ele bebe e tem sede.”³²⁷ O sujeito necessitaria tomar consciência de que a sede, cada vez mais arraigada pela avareza, tornar-se-ia insaciável.

O que você está esperando, ó avarento, abraçando seu fardo e segurando em seus ombros com as correntes da ambição esse peso maligno? Você espera? Por que você se cansa? Por que você está suspirando? O que você quer? Sem dúvida, sacie sua ganância. Ó desejos vãos e atos perversos! Você espera satisfazer sua ganância? Ela pode oprimir você, mas você não será capaz de saciá-la. Ou será que isso não pesa sobre você? Ou será que com tanto peso você perdeu até a sensibilidade? A avareza não é pesada?³²⁸

Interpretamos que os discursos de Agostinho colocaram em evidência a fragilidade das pessoas e que sozinhas não conseguiriam fugir de sua opressão. Ainda, atrelou o seu discurso a uma postura disseminada, dado que todos os sujeitos comungavam de maus desejos. Assim, padronizou o caminho para abrandar este fardo: “os próprios fardos que cada um carrega são os pecados. Aos homens que carregam cargas tão pesadas e detestáveis, e que suam embaixo delas em vão, o Senhor diz: *Vinde a mim, todos vós que estais cansados e oprimidos, e eu os aliviarei* (Mt 11,28).”³²⁹ Para tanto, os sujeitos deveriam deleitar-se em Deus, posto que “inescrutáveis são as riquezas de Deus, inescrutáveis são seus juízos e seus caminhos.”³³⁰

Soma-se a isto que “a fé é melhor que carne, que ouro, que prata, dinheiro, campos”, essas realizações passariam, mas a fé permaneceria.³³¹ Portanto, o sujeito devia deleitar-se em Deus, mas desde que fizesse preceder a justiça divina aos seus desejos terrenos:

Como comida e bebida para o faminto e sedento; como esta luz que se expande do céu quando o sol nasce, ou aquela que vem das estrelas e da lua ou que é iluminada na terra com tochas que dissipam a escuridão dos olhos, nos encanta; Estamos encantados com uma voz doce e uma canção suave e com o cheiro bom; também deleita ao nosso toque qualquer coisa que esteja relacionada a algum prazer da carne.³³²

³²⁷ AGUSTÍN, San. **Obras completas de San Agustín XXIII – Sermones (3º)**. Op. Cit., S. 177:6, p. 733, tradução nossa.

³²⁸ Idem, *Ibidem*, S. 164:5, p. 599, tradução nossa.

³²⁹ Idem, *Ibidem*, S. 164:5, p. 599, grifo do tradutor espanhol, tradução nossa.

³³⁰ Idem, *Ibidem*, S. 155:8, p. 451, tradução nossa.

³³¹ Idem, *Ibidem*, S. 159:3, p. 500, tradução nossa.

³³² AGUSTÍN, San. **Obras completas de San Agustín XXIII – Sermones (3º)**. Op. Cit., S. 159:2, p. 499, tradução nossa.

À primeira vista, embora aparentem serem elementos corriqueiros e naturais, continham a amostra da debilidade humana. Agostinho os dispôs à luz de serem precedentes para a sua construção discursiva seguinte, em que condenaria os sentidos corporais, as práticas sociais e religiosas em voga no período não condizentes com o cristianismo católico.

Assim,

Como disse, causam deleite aos olhos os grandes espetáculos da natureza, mas também os espetáculos dos teatros. O primeiro é lícito, ilícito o segundo. Causa deleite ao ouvido o sagrado salmo cantado suavemente³³³, mas também os cânticos dos histriões. O primeiro é lícito, ilícito o segundo. Causam deleite ao olfato as flores e os aromas, criaturas de Deus, mas também o incenso nos altares dos demônios. Aquilo é lícito, isto é ilícito. Causam deleite ao gosto o alimento não proibido, mas também os banquetes dos sacrifícios sacrílegos. Aquilo é lícito, isto é ilícito. Causam deleite os abraços conjugais, mas também o das prostitutas. Uma coisa é lícita, ilícita a outra. Haveis dado conta, irmãos, de que os sentidos corporais tem prazeres lícitos e prazeres ilícitos. Que o prazer da justiça seja tal que supere até os prazeres lícitos. Antepunha a justiça a qualquer prazer que lícitamente se deleita.³³⁴

Analizamos no trecho acima uma entonação fraternal de Agostinho: *irmãos*. Esta perspectiva se mantém ao longo dessa homilia, em que se dirige aos sujeitos por meio de termos como *nosso desafio, a carne nos atormenta, devemos excitar as palavras do apóstolo*. É interessante examinar esta perspectiva, pois permite entender por que ele não utilizou uma linguagem agressiva e condenatória, características nas pregações que se referiram a esse assunto, ou mesmo o motivo pelo qual ele não manteve a sua posição de autoridade, mas se colocou como personagem daquela narrativa.

Portanto, em nossa interpretação, o bispo de Hipona fez uso de outros mecanismos discursivos – neste caso, dissimulação e racionalização – com a intenção de atingir os seus objetivos; evitou usar uma linguagem demarcada por um tom bélico e agressivo. Na medida em que distinguiu entre práticas sociais e religiosas lícitas e ilícitas, almejou demarcar, simbolicamente, grupos e práticas sociais que constituíam um obstáculo para o poder hegemônico almejado pela Igreja no Norte da África.

³³³ Chamamos a atenção para a nota explicativa do tradutor (Pio de Luis) neste ponto, posto que nos ajuda a compreender as continuidades do pensamento de Agostinho, assim como a sua crença no projeto de sociedade que contribuía largamente: “Lembramo-nos do que o santo fala de si a este respeito, referindo-se ao tempo em que escreveu as suas Confissões: «E neste momento estou comovido, não pelo canto, mas pelas coisas que se cantam, quando se cantam suavemente. voz e com modulação adequada e reconheço novamente a utilidade deste costume. Assim, flutuo entre o perigo do deleite e a experiência do lucro; e estou mais inclinado - embora não dê uma frase irrevogável - a experimentar o costume de cantar na igreja, para que, para deleite dos ouvidos, o espírito débil seja elevado ao afeto da piedade. Mas quando sou movido mais pela música do que pelo que é cantado, confesso que peço e mereço o castigo, então prefiro não cantar» (Conf. X 33,50).” Tradução nossa.

³³⁴ *Idem, Ibidem*, S. 159:2, pp. 499-500, tradução nossa.

No entanto, a partir de seu posicionamento, observamos o vigor das práticas sociais, religiosas e culturais no seio daquela sociedade. A constante preocupação em suas homilias com a mudança dos *modus vivendi* revela continuidades de práticas e relações de poder amalgamadas há séculos no imaginário dos sujeitos. Havia conflitos entre grupos na demarcação de espaços e, sem dúvidas, Agostinho tinha consciência de seus desafios e limitações.

Nesse sentido, não apenas se fez necessário revelar que as práticas difundidas na sociedade romana tardia eram debilitantes, mas que o comportamento do sujeito³³⁵ – mesmo dentro de suas limitações – teria de ser correto como propunha a eclesiologia católica.

Neste propósito, conforme indicamos, Agostinho cuidou de representar, a partir de um mundo (re)constituído pelo acontecimento adâmico, as facetas debilitantes do pecado, o hiato que seria aberto no momento em que o sujeito sucumbisse à concupiscência, a ligação entre o mal e o pecado e a maneira pela qual a Lei de Deus iria balizar o controle do pecado e do querer no mundo. Agregado a isto, ele defrontou os sujeitos não apenas com os desafios da estadia terrena, mas com a culpa pelo querer libidinoso, ambicioso e os deleites tidos como prazerosos. Portanto, compreendemos que o pecado tanto serviu para a coerência filosófico/teológica agostiniana, como para usos políticos de legitimação de novas relações de poder na sociedade norte-africana.

Decorrente disto, em nossa análise, entendemos que colocar discursivamente o outro e as suas ações/pensamentos no horizonte da ilegalidade ou no espectro do erro fomentou intransigências, discursos inflamados e agressividades simbólicas e/ou físicas, seja no mundo material ou espaço-tempo do Além. Esta prática, utilizada direta e indiretamente por Agostinho, tornou-se um modelo de longa duração na tradição cristã. Em cada período histórico, esse arquétipo foi adaptado de acordo com as suas necessidades políticas e ideológicas.

No Norte da África, as pregações do bispo asseguravam que o mal e o pecado contribuíam para a edificação da miséria na vida terrena e futura, uma vez que as ações da primeira implicam nas da segunda. Ainda assim, o sujeito não seria apresentado como

³³⁵ A este respeito, devemos considerar o estudo de Eric Rebillard, em que salientou as dificuldades em se moldar comportamentos fixos, alinhados sob um único ou desejado viés. Os sujeitos gozavam de muitas identidades em seu cotidiano e as utilizavam nos espaços ou conexões que lhes fossem de convenientes. Isto dificultava ainda mais os câmbios de comportamento almejados por Agostinho. REBILLARD, Eric. **Christians and their many identities in Late Antiquity, North Africa 200-450 CE**. Ithaca and Londres: Cornell University Press, 2012, pp. 1-9, pp. 61-92.

único responsável frente ao mal, dado que o mundo estava corrompido pelas forças persuasivas do Diabo. Em seguida, procuraremos entender como o Diabo se encaixa no papel de provocador, como o representante das vontades más e como o bispo de Hipona o incluiu em suas narrativas para sustentar seus objetivos.

2.3.1 Os usos do Diabo nas homilias

O diabo é a hipótese, a apoteose, a objetificação de uma força hostil ou várias forças hostis percebidas como externas à nossa consciência. Essas forças, sobre as quais parecemos não ter controle consciente, inspiram os sentimentos religiosos de medo, pavor, medo e horror.³³⁶

À medida em que construía a narrativa do mal moral e do pecado, Agostinho inculcava nos sujeitos o sentimento de culpa por suas ações. A narrativa cristã em torno do Diabo igualmente alimentou o campo fértil do imaginário em torno do medo e da insegurança.

Analizamos que, desde o Pecado Original, o mal passou para o domínio do Diabo. Todavia, conforme registrou Russel, isto não implica em sustentar que ele tenha sido o responsável direto pelo ato em que a humanidade decaiu, uma vez que coube a Adão e Eva a decisão de romper com o Livre-arbítrio.³³⁷

Entretanto, ao passo que o mal foi fundamentado como resultado do Livre-arbítrio, ele, ao mesmo tempo, foi vinculado à ausência do bem provido por Deus. Assim, “este “mal” teria como finalidade última um bem maior, já que nunca conheceríamos o “bem” sem o seu contraponto.”³³⁸

O mal teria necessariamente um princípio tão forte e revelador como o princípio do bem, Deus. E a Igreja, por meio dos seus primeiros Padres, emprestando do judaísmo a ideia do anjo caído, explicaria o diabo e seus sequazes como criaturas divinas, anjos que se rebelaram contra Deus e se enciumaram Deste e de suas criaturas, os homens. Mas de qualquer forma, criaturas de Deus e boas no princípio, embora, como veremos, as percepções humanas do mal atribuíram aos demônios um valor mais potente e eficaz do que um simples anjo caído.³³⁹

Por este viés, “o mal moral poderia existir na humanidade sem Satanás, mas Satanás constantemente o instiga por meio da tentação, e todos os que pecam estão

³³⁶ RUSSELL, Jeffrey Burton. **El Diabolo**: percepciones del mal, de la antigüedad al cristianismo primitivo. Barcelona: Editorial Laertes, 1995, p. 34, tradução nossa.

³³⁷ RUSSEL, Jeffrey Burton. **El príncipe de las tinieblas**. Op. Cit., p. 67.

³³⁸ AMARAL, Ronaldo. **Da renúncia ao mundo à abolição da história**: o paraíso no imaginário dos Pais do deserto. Campo Grande: Editora UFMS, 2011, p. 48.

³³⁹ *Idem*, *Ibidem*, p. 48.

automaticamente sob seu poder.”³⁴⁰ Ainda na perspectiva de Russel, o poder atribuído ao Diabo estaria calcado em duas perspectivas:

A primeira é simplesmente que as tradições do mazdeísmo, orfismo, religião e filosofia helenística e judaísmo recente foram introduzidas no cristianismo do Novo Testamento. Mas, em segundo lugar, essas tradições foram aceitas e reforçadas de boa vontade porque davam uma resposta parcial à questão da teodiceia.³⁴¹

Nogueira complementa esta explicação:

O Diabo, incorporado aos dogmas do Cristianismo, representa as dificuldades do mundo material e espiritual, válvula de escape de uma nova fé, que busca conquistar o seu espaço no meio de crenças mais antigas e arraigadas no seio da população que necessita da uniformidade das consciências para triunfar.³⁴²

Ainda que o objetivo da narrativa cristã fosse o “controle” das memórias e a edificação da consciência coletiva a fim de modelar um imaginário calcado em seres e lugares – a muito para o tormento - entendemos que, desde o Novo Testamento, procurou-se oferecer aos sujeitos diretrizes de comportamento, dado que eles seriam personagens centrais no espaço da batalha entre o bem e o mal. Evidencia-se, assim, uma tensão entre o mundo divino e o humano, sendo que Deus se encontraria no primeiro e o Diabo no segundo.³⁴³ O Diabo, então, faria do mundo terreno o seu domínio: “Imerso em um combate que data da Criação, Satã se esforça para impedir de todos os modos o alargamento do reino de Cristo, enquanto este, ao contrário, tem por missão destruir o reino do Mal.”³⁴⁴

Os escritos do Novo Testamento compreenderam que a figura do Diabo estaria disposta a impor princípios contrários aos de Cristo. “A mensagem é clara: Cristo salva, e salva contra as tentações demoníacas. A antiga oposição entre Yahweh e Satanás torna-se agora a oposição entre Cristo e Satanás.”³⁴⁵ Registrou Russel que, “Se o poder do diabo for descartado, a missão salvadora de Cristo perderá seu significado? O diabo ocupa uma posição central no Novo Testamento como o principal inimigo do Senhor.”³⁴⁶

Portanto, embora o cristianismo se declare monoteísta desde o princípio, ele não conseguiria a sua edificação dogmática sem a figura do Diabo. Se a síntese da dialética cristã se consolidou com a representação de uma vida terrena e futura corretas, feitas por meio do caminho de Deus, o Diabo revelou-se a antítese desse processo. Aqueles

³⁴⁰ RUSSELL, Jeffrey Burton. **El Diablo**. *Op. Cit.*, p. 249, tradução nossa.

³⁴¹ *Idem*, *Ibidem*, p. 249, tradução nossa.

³⁴² NOGUEIRA, Carlos Roberto F. **O Diabo no imaginário cristão**. 2ªed. Bauru: EDUSC, 2002, p. 31.

³⁴³ AMARAL, Ronaldo. **Da renúncia ao mundo à abolição da história**. *Op. Cit.*, p. 54.

³⁴⁴ NOGUEIRA, Carlos Roberto F. **O Diabo no imaginário cristão**. *Op. Cit.*, p. 26.

³⁴⁵ ESTEVES, Germano Miguel Favaro. **Entre santos e demônios**. *Op. Cit.*, p. 117.

³⁴⁶ RUSSELL, Jeffrey Burton. **El Diablo**. *Op. Cit.*, p. 230, tradução nossa.

sintonizados com os pensamentos defendidos pela Igreja estariam afastados, ao menos em um plano ideal, do inimigo, mas aqueles sujeitos que deles se desviassem, estariam sob a tutela do Diabo.

Na esfera do século IV, em linhas gerais, foi esta compreensão acerca do Diabo encontrada nos dogmas e filosofias que orientaram o pensamento de Agostinho. De acordo com Peter Brown,

Agostinho cresceu numa época em que os homens julgavam compartilhar o mundo físico com demônios maléficos. Sentiam-no com a mesma intensidade com que sentimos a presença de miríade de bactérias perigosas. O “nome de Cristo” era aplicado aos cristãos qual uma vacina. Só existia essa garantia de segurança.³⁴⁷

O bispo africano compreendeu o Diabo e as suas obras à luz das Escrituras e dos primeiros padres. Portanto, ressoou em seu discurso a representação de “um tentador, um mentiroso, um assassino, a causa da morte e da idolatria; fere fisicamente as pessoas e bloqueia e obstrui sempre que possível o ensino do Reino de Deus, nos agredindo, possuindo-nos em espírito e nos tentando a pecar.”³⁴⁸

Neste sentido, independentemente de Agostinho ter comungado das caracterizações do Diabo feitas por seus contemporâneos, o seu objetivo não foi agregar mais tipificações a este princípio cósmico, mas sim utilizar o arcabouço de que dispunha – por vezes com a feitura de releituras de acordo com as suas necessidades – com a intenção de instituir o sentimento de medo, de terror para aqueles que se distanciavam da fé cristã sob a égide dos desejos.

Assim, tanto em suas obras “teóricas” – direcionadas a letrados – quanto em obras que tocariam mais precisamente os sujeitos comuns – como é o caso das homilias, - ele reforçou veementemente a justificativa de combater o Diabo e seus lacaios, já que eles ocupariam quaisquer mazelas a fim de afirmarem os seus domínios. Advertiu o bispo de Hipona que, como senhor deste mundo, o Diabo se tornaria senhor dos desejos, portanto, os sujeitos que desejassem este mundo e cultivassem apegos materiais passariam a se assemelhar aos demônios adoradores das mesmas emoções.³⁴⁹ Em uma homilia não datada e sem a indicação do lugar em que foi elaborada, disse Agostinho: “O diabo e seus anjos dobraram as almas dos homens para a terra, ou seja, a tal ponto que, inclinados a tudo o que é temporal e terreno, não procuram as coisas celestiais.”³⁵⁰

³⁴⁷ BROWN, Peter. **Santo Agostinho, uma biografia**. *Op. Cit.*, p. 50.

³⁴⁸ RUSSELL, Jeffrey Burton. **El Diablo**. *Op. Cit.*, p. 239, tradução nossa.

³⁴⁹ BROWN, Peter. **Santo Agostinho, uma biografia**. *Op. Cit.*, p. 305.

³⁵⁰ AGUSTÍN, San. **Obras completas de San Agustín XXIII – Sermones (3º)**. *Op. Cit.*, S. 162b, p. 568, tradução nossa.

Complementar a isto, explicou que “abaixaram-se porque, não entendendo os próprios preceitos de Deus, olharam para eles com um coração terreno.”³⁵¹

O diabo, em sua concepção, estava, portanto, associado ao erro. Conforme o que tratamos acima, errôneos igualmente seriam os costumes e as crenças que não as cristãs católicas. Desta forma, no domínio de uma coerência discursiva repressiva, Agostinho inculcou a perspectiva de que os seus adversários estariam associados ao Diabo. Podemos entender a fundamentação a partir das Escrituras, uma vez que elas abriram precedentes para taxar seus oponentes como coadunados com o Diabo, pois aquilo ou aquele que afasta o sujeito de Deus assim o seria.³⁵²

Segundo Juliana Moraes, Agostinho não definiu seus adversários como “diabólicos” e nem os apresentou como uma representação *ipsis litteris* do Diabo – isto se deveu à intenção de convertê-los ao catolicismo - mas restringiu-se a considerá-los apenas como aqueles que seguiram o orgulho e a soberba ofertada pelo Diabo.³⁵³

No tocante a isto, conseguimos examinar, em uma homilia proferida em Cartago (410), na qual o objetivo consistir em elucidar os equívocos daqueles que atentassem contra a Igreja católica, um ataque frontal aos donatistas. Ao proferir as artimanhas persuasivas do Diabo em relação a Cristo, Agostinho buscou evidenciar a resposta de Cristo, a saber: “*Afasta-te, Satanás, pois está escrito: ‘Não tentarás o Senhor teu Deus’*”³⁵⁴ – como ferramenta de combate às tentações. Os donatistas, ao contrário dos ensinamentos de Cristo – manter a unidade e a paz – levaram a cargo o orgulho e a traição soprada pelo Diabo. Assim, de acordo com Agostinho: “Os donatistas não são falsos cristãos, porque também não são cristãos, visto que ouvem o que foi sugerido pelo diabo e não dão ouvidos ao que Cristo respondeu.”³⁵⁵

Na sequência dessa ofensiva, o discurso insistiu na deslegitimação de seus opositores:

O diabo, então, que persuadiu os hereges a se separarem e os donatistas a se precipitarem, foi quem persuadiu Judas da rendição, do desespero e do laço de Jesus. Você, donatista, que quer se matar e evitar a corda do traidor, por que não evita o precipício do diabo? O diabo persuadiu Judas a se enforcar com uma corda; ele mesmo foi quem sugeriu que o Senhor se apressasse. Portanto, evite o diabo de uma forma ou de outra; Se você evitar o diabo na corda, ainda assim deverá negar a ele o consentimento para se precipitar.³⁵⁶

³⁵¹ *Idem, Ibidem*, p. 568, tradução nossa.

³⁵² NOGUEIRA, Carlos Roberto F. **O Diabo no imaginário cristão**. *Op. Cit.*, pp. 26-27.

³⁵³ MORAIS, Juliana Marques. **Levantes religiosos e combate ao Diabo**. *Op. Cit.*, pp. 68-69.

³⁵⁴ AGUSTÍN, San. **Obras completas de San Agustín XXV – Sermones (5º)**. *Op. Cit.*, S. 313e:4, p. 574, tradução nossa.

³⁵⁵ *Idem, Ibidem*, p. 574, tradução nossa.

³⁵⁶ *Idem, Ibidem*, 313e:5, p. 576, tradução nossa.

Devemos interpretar a fala a partir de duas perspectivas: (I) a metáfora ao associar donatistas a Judas; (II) a fragmentação discursiva de um viés religioso que ameaçava a hegemonia católica no Norte da África. No que concerne ao primeiro ponto, no momento em que analisamos o sentido figurado da metáfora que equipara o donatista a Judas, compreendemos que Agostinho não enfatiza apenas que Judas foi persuadido pelo Diabo, mas, também, como alguém que traiu Cristo, assim como ocorrera com os donatistas. Em ambos os casos, o Diabo estava diretamente conectado à traição.³⁵⁷

O Diabo, portanto, deveria ser combatido. Entendemos que apresentar um grupo religioso como seguidor dos ditames do Diabo revestiria Agostinho de autoridade para combatê-los. O “combate ao Diabo”³⁵⁸, mesmo enquanto metáfora, foi agregado ao discurso do hiponense como ferramenta de luta; seus dizeres gozaram de uma miríade de representações que ocasionaram a fragmentação dos donatistas enquanto grupo.

Por este viés, observamos os embates de Agostinho com outros “inimigos” espirituais – a exemplo pelagianos e maniqueístas – arrolarem-se majoritariamente no âmbito dogmático; com os donatistas, porém, o bispo de Hipona avançou, legitimou discursivamente e legalmente a materialidade dos ataques. De acordo com Brent Shaw, o bispo africano recorreu a uma retórica persuasiva com a intenção de modular relações de poder responsáveis por sustentar a violência e o ônus político aos donatistas.³⁵⁹ Compreendemos que o êxito de Agostinho após anos de “combate” se deu, também, na medida em que fez uso da figura do Diabo, já que conotou a continuidade da batalha cósmica (Cristo x Diabo) no plano terreno.

Além disso, devemos considerar os câmbios de visões de mundo e estratégias de poder auferidas pela Igreja nos primeiros séculos.

O que nos chama atenção nesse cenário é como em pouco mais de um século, que se passou entre as fontes I e II, as concepções de combate ao Diabo se transformaram, deixando de representar uma luta interior, espiritual, para ser uma luta exterior, material. Se num primeiro momento a ideia de combater o Diabo estava relacionada ao ato de resistir à perseguição, professando a fé por meio do martírio, ao longo dos séculos IV e V, as práticas de violência coletiva praticadas contra adversários religiosos eram na maioria das vezes justificadas como uma forma de combate ao inimigo maléfico e demoníaco.³⁶⁰

Todavia, à medida em que a prática do martírio paulatinamente caíria em desuso no final do século IV e início do V, devido à legalidade conquistada pela Igreja, a memória

³⁵⁷ MORAIS, Juliana Marques. **Levantes religiosos e combate ao Diabo**. *Op. Cit.*, p. 69.

³⁵⁸ *Idem, Ibidem*, p. 98.

³⁵⁹ SHAW, Brent D. **Sacred violence**. *Op. Cit.*, pp. 480-484.

³⁶⁰ MORAIS, Juliana Marques. **Levantes religiosos e combate ao Diabo**. *Op. Cit.*, p. 16.

e o exemplo dos mártires passaram a ser constantes e invocados como princípio de autoridade espiritual no discurso dos bispos católicos.

Na interpretação de Agostinho, o Diabo atuou por meio dos sujeitos que condenavam aqueles que se tornariam mártires. Esses homens derramaram seu sangue com base na esperança oferecida por Deus e resistiram à má fé, eles triunfaram sobre seus algozes.³⁶¹ O triunfo dos mártires, especialmente em relação ao Diabo, se deu “da mesma forma que os bons fiéis o derrotam”.³⁶² Com isso, nos deparamos com um discurso ideacional de Agostinho cujo objetivo foi reler tais acontecimentos para fomentar o agir correto, coordenado pelos princípios de Cristo, a fim de superar o diabo, cada vez mais, amalgamado no cotidiano dos sujeitos, seja em seus vícios, atitudes e costumes.

Em um sermão pregado em 405, ou 411, dedicado à vitória dos mártires, a ênfase na vida segundo a verdadeira fé e o exemplo dos mártires demonstrou o quanto o Diabo provoca os sujeitos a realizarem más ações, muitas vezes, em nome de uma vida mais longa, demarcada por avareza.

Você não vê o diabo, seu inimigo, mas sente sua avareza em você. Você não vê o diabo, seu inimigo, mas sente sua concupiscência em você. Você não vê o diabo, seu inimigo, mas sente sua ira. Derrote o que você sente por dentro e aqueles que se escondem de fora serão derrotados. É nisso que consiste o amor aos mártires e a celebração da sua jornada com piedade religiosa: não é afogar-se no vinho, mas simular a sua fé e paciência.³⁶³

Nessa mesma direção, já nos anos finais de seu episcopado, em torno de 425 a 430, Agostinho ainda insistia na ideia de que “Recompensas celestiais não são prometidas apenas aos mártires, mas também àqueles que seguem a Cristo com plena fé e perfeito amor.”³⁶⁴ “Uma alma dura, forte e estável, baseada em considerações religiosas, permanece firme contra todos os terrores do diabo e contra as ameaças do mundo.”³⁶⁵

À vista destes ensinamentos, interpretamos mais claramente que Agostinho, constantemente, inculcou o Diabo como antítese de Cristo e defendeu que somente Cristo poderia ser a salvação contra as tentações provocadas pelo Diabo, posto que “o anticristo ameaça, mas Cristo defende.”³⁶⁶ Assim, o caminho e a força em Cristo ajudavam a vencer inimigos formidáveis e apresentavam-se como a única via de uma vida futura acolhedora,

³⁶¹ AGUSTÍN, San. **Obras completas de San Agustín XXV – Sermones (5°)**. Op. Cit., S. 335d:3, p. 716, tradução nossa.

³⁶² *Idem, Ibidem*, S. 335d:3, p. 715, tradução nossa.

³⁶³ *Idem, Ibidem*, S. 329:7, pp. 659-660, tradução nossa.

³⁶⁴ *Idem, Ibidem*, S. 303:2, p. 421, tradução nossa.

³⁶⁵ *Idem, Ibidem*, S. 303:2, pp. 421-422, tradução nossa.

³⁶⁶ *Idem, Ibidem*, S. 303:2, p. 422, tradução nossa.

uma vez que a concupiscência e o medo, ao contrário, abririam as portas para os demônios se apoderarem dos sujeitos.

Nesse sentido, embora seja coerente a afirmação de que a maior contribuição de Agostinho para a demonologia tenham sido as doutrinas da predestinação e do Livre-arbítrio³⁶⁷, consideramos que a narrativa agostiniana em torno do Diabo tenha aberto fundamentação para pautar condutas, comportamentos, controle sobre os impulsos da carne e para ensinar os sujeitos no seio daquela sociedade norte-africana tardia a seguir os princípios ordenados por Cristo. De igual maneira, o discurso envolveu relações de poder almejadas pela Igreja, enquanto instituição, que havia tomado para si a responsabilidade de combater os males e o Diabo, e isso tomou forma em Agostinho na medida em que ancorou o seu discurso em um imaginário que cultivaria o medo e a mudança nos sistemas de representação sobrenaturais e materiais. Aqueles que se distanciassem dessas crenças seriam punidos na vida futura. Assim, analisamos que a diferença se tornou política e foi condenada naquele mundo ou no Além.

2.4 A moral entre práticas de si e diretrizes de comportamentos

Apresentar diretrizes de comportamento centradas em um *modus vivendi* cristão católico foi uma das principais metas de Agostinho em suas homilias. A maneira pela qual ele buscou instituir novas leituras morais da realidade para os sujeitos é o fio condutor neste ponto do nosso estudo.

Nesse sentido, o que, à época, de acordo com Agostinho, era tido como lícito e ilícito e como isto foi projetado na vida das pessoas? Como isso fomentou – ou não – na vida social e cultural das pessoas, um desconforto e/ou sentimento de medo a ponto de (re)orientar as condutas sociais e culturais na vida prática?

Estas questões, mais do que firmadas sob uma moral ou uma ética filosófica, estavam edificadas no imaginário. O bispo de Hipona era arguto a ponto de compreender que “os homens agem a partir da imagem que constroem de seus semelhantes, numa relação simbólica compartilhada com tudo aquilo que os cercava.”³⁶⁸ Portanto, reorientar

³⁶⁷ RUSSEL, Jeffrey Burton. **El príncipe de las tinieblas**. *Op. Cit.*, p. 132. ESTEVES, Germano Miguel Favaro. **Entre santos e demônios**. *Op. Cit.*, p. 114.

³⁶⁸ GONÇALVES, Ana Tereza Marques. **A arte poética a serviço do proselitismo cristão**. *Op. Cit.*, p. 25.

o arcabouço de representações e vivências modificaria as formas em que os sujeitos agiriam no tempo e no espaço, porém, agora, à luz dos princípios cristãos católicos.

Conforme abordamos na perspectiva do mal, do pecado e do diabo, os argumentos de Agostinho se firmaram no momento em que criticou os modos de agir e de pensar da sociedade norte-africana – jogos, espetáculos, bebedeiras, cultos pagãos, entre outros. Sendo assim, a partir da análise dessas críticas, conseguimos averiguar o repertório discursivo elegido pelo hiponense para traduzir ao seu público a teologia moral cristã³⁶⁹.

Torna-se essencial destacar que procuramos entender a moral cristã em duas possibilidades interpretativas: uma cujo sentido repousa em oferecer respostas ao coração humano com um roteiro para a verdade e o bem, ou seja, conduzir o sujeito para o crescimento espiritual e outra pautada em códigos morais³⁷⁰, determinados por ideologias de grupos ou aparelhos prescritivos cuja aplicação baliza a atitude e o pensamento. Sustentaremos o argumento de que, nas homilias de Agostinho, estes dois pontos encontram-se concatenados, já que há tanto a intenção de modificar o pensamento das pessoas quanto persuadi-las a integrarem um grupo com um projeto estruturante e unificador de sociedade.

Nesse sentido, embora seguisse a moralidade traduzida pela Lei de Deus, ele a ajustou à luz de seu contexto. Conforme registrou Oliver Thomson, um código moral jamais se consolida como um núcleo duro e compactado, uma vez que, para o seu cumprimento, ele sofre influências e adaptações internas e externas.³⁷¹ Assim sendo, entendemos que, a partir destas modificações, podemos analisar a sociedade, as relações de poder nela arroladas e a resistência das pessoas em seguir novas orientações.

A investigação de Michel Foucault a respeito das “práticas de si” na Antiguidade grega e romana irá nos amparar na busca de entender os câmbios entre as reflexões morais antigas e aquelas que iriam se modificar com o advento do cristianismo. De acordo com o autor, na Antiguidade, foram mais utilizadas “práticas de si” do que as codificações morais e de conduta.

Isso se deveu ao motivo de que:

É preciso ter em mente que a Igreja e a pastoral cristã fizeram valer o princípio

³⁶⁹ Compreendemos por teologia moral a investigação a respeito do comportamento dos sujeitos frente aos princípios éticos e morais de uma doutrina religiosa.

³⁷⁰ Neste estudo, seguiremos a definição de códigos morais como “sistema de padrões éticos pelo qual determinada sociedade controla o comportamento dos seus indivíduos e os motiva para atingirem os seus objetivos”. THOMSON, Oliver. **História do pecado**. Lisboa: Guerra e Paz, Editores S.A., 2010, p. 25.

³⁷¹ *Idem, Ibidem*, pp. 51-52.

de uma moral cujos preceitos eram constrictivos e cujo alcance era universal (o que não excluía as diferenças de prescrição relativas ao *status* dos indivíduos, nem a existência de movimentos ascéticos com suas próprias aspirações). **Em compensação, no pensamento antigo, as exigências de austeridade não eram organizadas numa moral unificada, coerente, autoritária e imposta a todos da mesma maneira:** elas eram, antes de mais nada, um suplemento, como que um “luxo” em relação à moral aceita correntemente; além disso, elas se apresentavam em “focos dispersos” e estes tinham origem em diferentes movimentos filosóficos ou religiosos e encontravam seu meio de desenvolvimento em múltiplos grupos e propunham, mas do que impunham, estilos de moderação ou de rigor cada qual sua com sua fisionomia particular.³⁷²

Em um primeiro momento, nos pareceu acertado apontar a rejeição de Agostinho a essas formas antigas de práticas de si, seja por serem consideradas práticas pagãs, seja por se configurarem como devassidão da moralidade. No entanto, analisamos que o discurso do bispo africano condenou a multiplicidade de crenças e costumes, mas não excluiu a essência da “prática de si”, posto que esse elemento poderia ser, e foi, remodelado a serviço do cristianismo, sobretudo, por imbricar um modo de ser do sujeito moral.

Assim,

Para ser dita “moral” uma ação não deve se reduzir a um ato ou a uma série de atos conformes a uma regra, lei ou valor. É verdade que toda ação moral comporta uma relação ao real em que se efetua, e uma relação ao código a que se refere, **mas ela implica também uma certa relação a si; essa relação não é simplesmente “consciência de si”, mas constituição de si enquanto “sujeito moral”, na qual o indivíduo circunscreve a parte dele mesmo que constitui o objeto dessa prática moral, define sua posição em relação ao preceito que respeita, estabelece para si um certo modo de ser que valerá como realização moral dele mesmo e, para tal, age sobre si mesmo, procura conhecer-se, controlar-se, põe-se à prova, aperfeiçoa-se, transforma-se.**³⁷³

Entendemos que Foucault busca, com esta afirmação, abranger os comportamentos morais para além de um viés condenatório e instituído pelo medo, já que, no plano do pensamento, há o sentido espiritual e sensível a ser considerado. No contexto em que nos debruçamos, examinamos homens como Tertuliano (160-220), Cipriano de Cartago (258) e João Crisóstomo (347-407) que tiveram suas reflexões morais vinculadas à espiritualidade³⁷⁴. Com Agostinho, isso não se daria de maneira diferente, mesmo naqueles escritos em que há um apego a “padrões” morais de comportamento e representações do terror personificado em seres e lugares. Podemos cruzar a leitura desses escritos e analisar a hermenêutica aplicada por ele a fim de elucidar

³⁷² FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade II: o uso dos prazeres**. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1984, p. 23, grifo nosso.

³⁷³ *Idem, Ibidem*, p. 28, grifo nosso.

³⁷⁴ PINCKAERS, Servais-Théodore. **A moral católica**. *Op. Cit.*, p. 30.

tanto a reprovação dos vícios como apontar uma possibilidade de distanciar-se desse mal a partir de comportamentos e de práticas de si.

Para tal, o bispo de Hipona reforçou, em suas homilias, a necessidade de o sujeito acompanhar os dogmas da Igreja. Em sua concepção, a Igreja tornou-se a estrutura necessária para alcançar a plenitude da vida e adquirir méritos para a vida após a morte.³⁷⁵ Consideramos que a intenção das afirmações foi, também, ao encontro da preocupação em suscitar nos sujeitos a busca pela Igreja e à compreensão de como ela passaria a se configurar para aquela sociedade como o lugar de contato com o correto em contraposição a outros lugares, tais como anfiteatros, circos e jogos.³⁷⁶

À vista disso, podemos, igualmente, analisar o esforço de Agostinho em explicar aos sujeitos que integrar o catolicismo não apenas levaria a um plano de salvação, mas sim ao pertencimento a uma comunidade. Como iremos apresentar, houve um esforço do bispo em construir uma hegemonia católica no Norte da África e entendemos que a moral seria uma das chaves para compilar esse propósito. Portanto, a análise sugerida por nós não se trata de uma reflexão puramente filosófica ou teológica da moral, mas sim um estudo que parte dessas teorizações para investigar como, paulatinamente, o bispo de Hipona traduziu aos sujeitos as suas teorias combinadas com os dogmas. Trata-se, sobretudo, de averiguar a formação de preceitos morais a partir de práticas discursivas, compreender as intencionalidades discursivas e em que medida atingiram a “região penetrável” do discurso para os fiéis.³⁷⁷

2.4.1 A vida feliz: um fomento para a moral e a conduta nas homilias

Conforme salientamos no curso deste trabalho, as primeiras reflexões filosóficas de Agostinho, especialmente *Sobre a vida feliz*, em que há o encontro entre fé e razão, nos amparam para entendermos o berço daqueles pensamentos que se tornariam edificantes – em um processo dialético com o epicurismo e o estoicismo de Cícero (106-43 a.C) e o neoplatonismo – a respeito das diretrizes de comportamentos morais mais tarde esquadrihadas nas homilias.

³⁷⁵ AGUSTÍN, San. **Obras completas de San Agustín XXIV – Sermones.** *Op. Cit.*, S. 268:2, p. 240.

³⁷⁶ *Idem, Ibidem*, S. 272.

³⁷⁷ FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso.** 11ª ed. São Paulo: Loyola, 2004, p. 37.

Característica do tempo de Agostinho, muitos homens, desde bispos a poetas³⁷⁸, recorreram ao repertório retórico clássico a fim de colocá-los a serviço do cristianismo. Esse contato auxiliou a compreensão da moral como uma busca da felicidade, porém, essa felicidade não seria mais aquela pautada nas virtudes, vícios e contemplações agora tidas como pagãs, elas passariam a serem concebidas à luz da fé e da caridade. Com isso, a virtude passa a ser um dom de Deus e não mais um esforço humano apenas.

Conforme assinalou Agostinho, “como então, de acordo com a razão, os seres humanos deveriam viver? Certamente, todos querem viver felizes. E não há ser humano que não concordará com essa afirmação quase antes das palavras saírem-me da boca.”³⁷⁹ Porém, no que consistiria a felicidade? Qual ou quais os arranjos necessários para alcançá-la?

Pontuamos que buscar a felicidade poderia representar a aquisição de bens materiais, falsos confortos espirituais ou apenas ter a posse daquilo que se deseja. No entanto, na perspectiva do bispo de Hipona, entendeu-se que estariam errôneas essas formas de procura pela felicidade, principalmente, pelo fato de o sujeito nem sempre desejar o que é bom, sendo capaz de estar à mercê da malícia da vontade desviante e corrompida pelo mundo.

Assim sendo,

A conquista da felicidade passará agora por uma espécie de luta entre alma e corpo/coisas materiais. O problema não estava nas coisas materiais em seu contato com o corpo, uma vez que Agostinho acreditava em um Deus perfeito e este, por sua vez, criava todas as coisas, também perfeitamente. Todas elas são vistas como um *bem*, posto serem frutos da criação divina, que é o Bem por excelência. No entanto, estas coisas criadas comportam graus de perfeição e por isso são bens *relativos*, enquanto Deus é o sumo bem. Ou seja, elas são corruptíveis, enquanto Deus é eterno.³⁸⁰

No âmbito dos Diálogos de Cassiciaco, “Agostinho busca encontrar a vida feliz numa experiência que ultrapassa o sentido puro da metafísica e dirige-se a um fim prático baseado na experiência existencial do viver.”³⁸¹ Ele passaria a entender que a felicidade

³⁷⁸ Poderíamos citar, aqui, a exemplo, os poemas de Aurélio Prudêncio Clemente e o seu esforço em desmobilizar atitudes e decisões pagãs com o arsenal retórico clássico, posto agora sob à égide do cristianismo. Nomes como Paulino de Nola (354-431), Proba (322-370) e Damaso (305-384) também contribuíram neste sentido. SIMONETTI, Manlio; PRINZIVALLI, Emanuela. La poesia Cristiana in Occidente. In: _____. **Storia della letteratura cristiana antica**. Bologna: Edizioni Dehoniane Bologna, 2010, pp. 479-489.

³⁷⁹ AGOSTINHO, Santo. Sobre a moral da Igreja Católica, 3:4 *apud* PINCKAERS, Servais-Théodore. **A moral católica**. Op. Cit, pp. 30-31.

³⁸⁰ SANTOS, Danilo Nobre dos. **A felicidade e sua busca no De beata vita de Santo Agostinho**. 69f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Estadual Paulista-Unesp, Marília, 2016, p. 17, *itálico* do autor.

³⁸¹ SOUZA, Josemar Jeremias Bandeira de. **Vida feliz na filosofia de Santo Agostinho**. 111f. Dissertação

residiria no interior do homem, transformando-o em uma nova pessoa. Assim, retomou as reflexões postas em *Contra acadêmicos*³⁸² sobre a verdade ser basilar nesse processo, posto que converte o coração do sujeito e o faz procurar dentro de si as respostas para a liberdade de agir e agir de acordo com o correto, já que a liberdade tem reflexos morais e sociais. Somado a isto, “todo aquele que vive bem faz a vontade de Deus, e todo aquele que faz o que Deus quer vive bem; e viver bem nada mais é que fazer aquelas coisas que agradam a Deus.”³⁸³ Dessa forma, indicou que a verdadeira felicidade estaria em alcançar a plenitude e, portanto, o conhecimento de Deus³⁸⁴.

Para atingir a plenitude do espírito por meio do encontro de Deus, que será considerada a verdadeira vida feliz, o sujeito necessitaria se defrontar com o caminho dessa busca.

Conforme refletiu Agostinho,

Enquanto estamos buscando, temos de admitir que ainda não estamos saciados daquela fonte, e, para usar aquela palavra que abordamos antes, ainda não estamos saturados de plenitude, então ainda não chegamos à nossa medida própria. E assim, mesmo que sejamos ajudados por Deus, ainda não somos sábios e felizes. Portanto, a saciedade plena dos espíritos, isto é, a vida feliz é conhecer piedosa e perfeitamente: por quem somos conduzidos para a verdade; qual a verdade de que fruímos; através do que somos ligados com a medida suprema.³⁸⁵

À vista disso, o distanciamento dos vícios far-se-ia necessário e indispensável, dado que n,o caminho de busca da felicidade, os espíritos imundos seduziriam os sujeitos aos deleites carnavais e espirituais. Nessa jornada, o sujeito poderia ter a Deus como propício, mas não necessariamente encontrar a Deus e, portanto, estaria sujeito à sua vontade³⁸⁶.

Examinamos um direcionamento de Agostinho que vai ao encontro da nossa argumentação. Ao tratar dos danos causados pelo pecado, seja ele de pensamento ou

(Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal da Paraíba, UFPB, João Pessoa, 2006, p. 29.

³⁸² AGOSTINHO, Santo. **Contra acadêmicos**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

³⁸³ AGOSTINHO, Santo. **Sobre a vida feliz**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014. P. 25.

³⁸⁴ Podemos interpretar, então, um deslocamento na concepção de Agostinho. Em outras palavras, ao invés de o seu apoio estar ancorado na razão filosófica, esta foi utilizada para sustentar os ensinamentos de Deus e torná-los o meio pelo qual se aporta na felicidade. Para Hanna Arendt, isto começou a demarcar o dogmatismo nas reflexões de Agostinho. ARENDT, Hannah. **O conceito de amor em Santo Agostinho**: ensaio de interpretação filosófica. Trad. de Alberto Pereira Diniz. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

³⁸⁵ AGOSTINHO, Santo. **Sobre a vida feliz**. *Op. Cit.*, p. 42.

³⁸⁶ No âmbito da vontade, destacamos que Agostinho buscava despertar, com suas homilias e reflexões filosóficas, o querer buscar a Deus de forma plena. Isto é, o sujeito deveria ter unicamente a vontade de buscar a Deus, porém, ceder aos desejos da carne e da ganância desembocaria em um querer não pleno. Com isso, a vontade estaria bifurcada e seria necessária a correção dela, posto que a vontade, mesmo dividida, almeja a unidade. CUNHA, Mariana Paolozzi Sérvulo da. **Perspectivas da vontade em Agostinho**. 131f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciência Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2000, pp. 66-69.

expresso na fala, ressaltou a importância de manter-se firme diante do mau desejo e dos prazeres ilícitos, já que aqueles que assim o fizerem estariam no processo de ter a Deus como propício, com a possibilidade de seus pecados serem perdoados no juízo final pela graça de Deus.³⁸⁷ Todavia, aquele que cede aos desejos, “vícios e pecados não só não é feliz, mas nem sequer Deus é propício a seu viver.”³⁸⁸

À primeira vista, assemelha-se contraditório falar em graça, perdão e, logo após, demonstrar o afastamento de Deus. No entanto, por um lado, Agostinho demonstrou uma possibilidade para uma rota correta e, por outro, sinalizou o caráter corretor de Deus para aqueles que se desviam do seu encontro. Essa assertiva de que a má conduta ou o desviar-se não ficaria impune aparece de maneira pujante nas homilias e tem a função de introjetar a representação de um Deus justo e que não pode ser enganado ou traído.

Desta forma, para além de um sentido teológico e/ou filosófico, entendemos usos políticos e culturais na justificativa agostiniana de seguir o caminho para a vida feliz. Parte do arsenal retórico se pautou em trazer uma nova perspectiva de correção para os sujeitos e deslegitimar outras formas de leitura do mundo. Interpretamos que a vida das pessoas, no âmbito dos séculos IV e V, foi retratada por Agostinho como carregada de emboscadas e na contramão da trilha para a felicidade. Em uma homilia pregada em Hipona em 410, após relatar aos seus ouvintes que havia duas vidas, uma antes e outra após a morte, cuidou de especificar quais seriam as características da vida terrena:

Todos nós já experimentamos como ela está repleta de tristezas e lamentações; como está rodeado de tentações e transbordando de medo, abrasado por paixões e sujeito a acontecimentos imprevistos; como a adversidade lhe causa dor e medo da prosperidade; os ganhos a fazem pular de alegria e as perdas a atormentam. E até na própria alegria dos lucros, ele treme de medo de perder o que adquiriu e que por isso comecem a persegui-lo, o que não acontecia antes da aquisição. Verdadeira miséria e falsa felicidade.³⁸⁹

A partir deste trecho, verificamos que o discurso de Agostinho trabalhou com a ferramenta da fragmentação³⁹⁰ na medida em que deteve a intenção de desestabilizar a organicidade de práticas e hábitos nos quais aquela sociedade estava assentada. Ressaltar em uma homilia as características que desunem e impedem a constituição de um grupo, até certa parte coeso, fez parte de uma ofensiva retórica orquestrada pela Igreja no bojo daquele período e que encontrou em Agostinho forte concordância.

³⁸⁷ AGUSTÍN, San. **Obras completas de San Agustín XXIII – Sermones (3º)**. *Op. Cit.*, S. 155:4-5, pp. 445-447.

³⁸⁸ AGOSTINHO, Santo. **Sobre a vida feliz**. *Op. Cit.*, p. 29.

³⁸⁹ AGUSTÍN, San. **Obras completas de San Agustín XXV – Sermones (5º)**. *Op. Cit.*, S. 302:2, p. 402, tradução nossa.

³⁹⁰ RESENDE, Viviane de Melo. RAMALHO, Viviane. **Análise do discurso crítica**. *Op. Cit.*, p. 51.

Nesse sentido, se a existência estava embebida pelas tentações, pelo mal que seduziria o sujeito aos bens mundanos, pelo pecado, pelo Diabo e pelos desvios de conduta, o que precisaria ser feito para driblar isso ou permitir uma coexistência de maneira correta?

A resposta pareceu simples e direta para bispos como Agostinho: seguir as orientações da Igreja. No entanto, eram igualmente lúcidos quanto aos desafios para difundir, combater e angariar a crença das pessoas.

Conforme colocamos, as homilias estão estruturadas de maneira dialética e repousam na síntese de Agostinho como o imaginário preterido para se desdobrar em diretrizes de comportamento a fim de comeder as ações dos sujeitos. Deste modo, interpretamos dois vieses que sustentam as construções morais e de conduta: ataques a religiões e/ou grupos religiosos e modos de enfrentar a sedução da carne.

Neste processo, analisamos que, via de regra, o outro precisa ser criticado para que se consolide o eu ou o nós. A procura de uma relativa hegemonia dos comportamentos, dos modos de agir e de pensar cristãos não foi elaborada sem este repertório discursivo.³⁹¹

Examinamos, em uma homilia com datação anterior a 400 e local não demarcado, mas cujo objetivo foi contrapor os “pagãos” e a sua teimosia em não aceitar a misericórdia de Deus, a presença de um tom ríspido do bispo de Hipona, em que assinalou a ira e a impiedade de Deus diante dos judeus³⁹² e de todos aqueles que negaram a sua lei, procuraram a verdade na maldade ou negligenciaram a existência Dele. Deus não poderia ser visto, mas o seu poder, divindade e obras sim, portanto, não teria como negá-lo. Com a finalidade de afirmar, uma vez mais, esse argumento, ele serviu-se do questionamento de como os sujeitos podem contemplar as obras e não buscar o autor delas, ou seja, “você contempla a terra coberta de frutas, o mar cheio de seus próprios animais, o ar cheio de pássaros; você vê como o céu brilha com as estrelas, etc., e não

³⁹¹ Relembramos que, quando nos referimos à hegemonia, estamos assentados na perspectiva defendida por Norman Fairclough em que a hegemonia é sempre uma “aliança” com outras forças sociais ao invés de uma dominação *ipsis litteris*, mesmo que um discurso oficial assim a retrate. FAIRCLOUGH, Norman. **Discurso e Mudança Social**. *op. Cit.*, p. 122.

³⁹² Em variados momentos das homilias, observamos críticas, deslegitimações e castigos, mas, em outros momentos, a defesa da coexistência entre judeus e cristãos. Foge de nosso foco abordar detalhadamente estas passagens. Para uma análise plural dessas questões, ver: FREDRIKSEN, Paula. **Augustine and the Jews**. A Christian Defense of Jews and Judaism. New York: Doubleday, 2008. FELDMAN, Sergio Alberto. Agostinho de Hipona: a necessidade dos judeus na finalidade cristã da História. In: SOUBBOTNIK, Michael & SOUBBOTNIK, Olga Maria M. C. de Souza. **Enlaces: Psicanálise e conexões**. Vitória: GM Gráfica e Editora, 2008.

está procurando o autor de uma obra tão grande?”³⁹³ Analisamos, a partir deste trecho, um critério de silenciamento em seu discurso referente a outras religiões, as suas narrativas sobre a configuração do mundo e o seu criador cuja finalidade residiu em naturalizar a narrativa cristã como única capaz de dar conta dessa explicação. Por um lado, essa foi uma forma de legitimar, novamente, a sua proposta de sociedade e, por outro, deixar claro aos seus ouvintes que os seus olhos (dados por Deus) deveriam contemplar as obras e enxergar o justo caminho para que as suas almas pudessem contemplar a morada eterna ao lado de Deus.³⁹⁴

Entretanto, o orgulho fez com que muitos sujeitos não glorificassem Deus, lhes conduziu a falsos deuses cujas promessas tiveram como cortina de fumaça a purificação da alma, mas, na verdade, fizeram deles adoradores de demônios. De acordo com Agostinho, essa seria a fonte de “todos os ritos sagrados que os pagãos celebram, e que confessam servir para a purificação de suas almas.”³⁹⁵ Essa perspectiva de tratar os deuses dos pagãos como demônios iria ser polida em uma de suas principais obras: *A cidade de Deus*.³⁹⁶ Isso abriu precedente para o bispo teorizar que o reflexo de adorar deuses associados a demônios seria repetir as mesmas atitudes e pensamentos orgulhosos dos demônios, algo que representaria a miséria da existência, logo, a oposição à felicidade.³⁹⁷

Assim sendo, se os deuses estavam associados a demônios, os ídolos cultuados por gregos e egípcios também representariam formas de corrupção na perspectiva agostiniana. Ainda na homilia em relevo, o bispo disse:

Ídolos que, tendo forma humana, são comuns a todos os gregos e outros povos. Mas não há idolatria maior e mais supersticiosa do que a dos egípcios, pois foi o Egito que encheu o mundo de figuras. Vocês já viram, irmãos, em outros templos um ídolo com cabeça de cachorro ou touro, ou figuras de outros animais irracionais? Esses ídolos são típicos dos egípcios.³⁹⁸

Porém, em nossa interpretação, resgatar na longa duração “maus” costumes deu-se para além de demonstrar a corrupção que representavam. Ao invés disso, esses exemplos gregos e egípcios serviriam como gatilho no discurso, já que a intenção de sua

³⁹³ AGUSTÍN, San. Obras completas de San Agustín XXIV **Sermones (4.º)**. *Op. Cit.*, S. 196, p. 58, tradução nossa.

³⁹⁴ *Idem, Ibidem*, S. 197, p. 58.

³⁹⁵ *Idem, Ibidem*, S. 197, p. 59, tradução nossa.

³⁹⁶ AGUSTÍN, San. **La ciudad de dios**. Obras de San Agustín. Tomo XVI. Edición bilingüe (Latín-Español). Madrid: BAC, 1958, X:XX, p. 619.

³⁹⁷ AGOSTINHO, Santo. **Sobre a vida feliz**. *Op. Cit.*, p. 35.

³⁹⁸ AGUSTÍN, San. Obras completas de San Agustín XXIV **Sermones (4.º)**. *Op. Cit.*, S. 196, pp. 59-60, tradução nossa.

narrativa era alcançar os problemas da adoração a ídolos no âmbito dos costumes e crenças difundidas pelo Império.

Uma amostra disso aparece na continuidade desta própria homilia. Adorar alguma representação ou uma criatura configuraria algo errôneo, posto que essas adorações converteriam em mentira a verdade de Deus, sendo que a própria mentira já se tornaria um pecado ao ser utilizada como enganação³⁹⁹.

Assim, assinalou o bispo:

O mar, por exemplo, é algo verdadeiro; **Netuno, por outro lado, é uma mentira criada pelo homem**: assim, então, a verdade de Deus tornou-se mentira, porque o mar foi feito por Deus, e **o ídolo que representa Netuno**, ao invés, o homem. **De maneira idêntica, Deus fez o sol; O homem, por outro lado, fabricando uma representação do sol**, transforma a verdade de Deus em uma mentira.⁴⁰⁰

De maneira evidente, o discurso atacou divindades do panteão romano para afirmar a legitimidade do Deus cristão. Da mesma forma, há uma crítica aos padrões de crença romanos, já que eles revestiram as visões de mundo da sociedade com base nessas religiosidades e representações de variados deuses com encargos diferentes.

Essa construção discursiva não estava isolada, pois analisamos os escritos de figuras como Aurélio Prudêncio (348-413) e Paulo Orósio (385-420) em que direcionaram uma reprimenda a divindades romanas. Orósio, a exemplo, negou as divindades romanas em prol do Deus cristão e utilizou uma construção de modo que depurou minuciosamente os erros inflamados através das crenças mitológicas romanas⁴⁰¹. Um desses erros se deu quando, em 384, no consulado de Lucio Genucio (365-362 a.C.), uma peste pairou sobre Roma. De acordo com Orósio, as condições climáticas haviam contribuído para o desenvolvimento da doença, porém, a insistência de autoridades romanas em realizar jogos cênicos com a justificativa de que isso iria acalmar os deuses, na verdade, ampliou ainda mais as enfermidades físicas e espirituais em Roma⁴⁰².

Assim registrou o escritor:

Essa praga infeliz e sua expiação ainda mais infeliz é seguida no ano seguinte por um prodígio consideravelmente triste. De repente, em efeito, a terra no meio da cidade se abriu e através da ampla fenda os infernos de repente apareceram com suas bocas abertas. A infecciosa caverna ficou por muito tempo aberta com seu abismo patente para espetáculo e terror de todos e exigia,

³⁹⁹ AGOSTINHO, Santo. **Sobre a mentira**. Tradução Alessandro Jocelito Beccari. Petrópolis: Vozes, 2018, p. 45.

⁴⁰⁰ AGUSTÍN, San. Obras completas de San Agustín XXIV **Sermones (4.º)**. *Op. Cit.*, S. 196, pp. 60-61, grifos nossos, tradução nossa.

⁴⁰¹ ORÓSIO, Paulo. **Historias contra los paganos**. Clásicos de historia, 2014, Libro VII, p. 383.

⁴⁰² ORÓSIO, Paulo. **Historia libros I-IV**. Tradução de Eustaquio Sánchez Salor. Madrid: Editorial Gredos, S.A, 1982, libro III, pp. 204-205.

por meio dos deuses, funerais abomináveis de gente viva.⁴⁰³

Examinamos, portanto, a difusão da ideia de que tanto os deuses pagãos levariam ao erro de crença como a situações de horror que ameaçavam toda a população. Orósio também destacou que a ele não caberia deslustrar as divindades, mas advertir os leitores acerca dos equívocos ocorridos.

Aurélio Prudêncio, ao contrário de Orósio, não somente relatou os desacertos do panteão romano. Este autor, com vasto conhecimento dos elementos greco-romanos, “joga luzes e sombras na construção de seus personagens, criando imagens distorcidas das divindades pagãs, no intuito de desmoralizá-las frente aos crentes.”⁴⁰⁴ Ele utilizou a sua poesia para demonstrar a fragilidade das divindades romanas e tomou nota daquelas passagens mais contraditórias de acordo com a ética cristã. Para Prudêncio, os deuses e as convicções neles centradas pelos sujeitos são uma das fontes de difusão do mal.

Desta forma,

Esta é a causa e a origem do mal, que a estupidez boba inventou a existência dos séculos de ouro sob o reino do antigo forasteiro (Saturno) e que com seu engenho o astuto Júpiter urdia múltiplos ardis e variados enganços, de forma que cada vez que quisesse mudar sua pele e seu aspecto, pensavam que ele era um boi, que caçava como águia rapaz, qual cisne se relacionava com outra e que se convertia em moedas e assim penetrava no regaço de uma menina. Por que não havia de crer nisto a rústica necessidade de alguns homens pouco civilizados, acostumados a produzir, entre gados e animalescas maneiras de agir, um espírito desprovido do sentido Divino? Para qualquer coisa que a astuta dissipação desse canalha os fez crer; aquele povo infeliz teve pronta sua orelha. Ao mandato de Júpiter seguiu-se uma era ainda mais corrompida, que ensinou aos rudes camponeses a serem escravos do pecado.⁴⁰⁵

Os deuses do panteão romano, portanto, representavam a ignorância, mas a crença “nos princípios cristãos era, assim, avançar no processo civilizatório.”⁴⁰⁶ Embora saibamos que a produção literária de Prudêncio não tenha tido finalidade litúrgica, não podemos desconsiderá-la pelo serviço que prestou à difusão dos dogmas cristãos e ao combate aos costumes ditos pagãos.⁴⁰⁷ Os escritos de homens como Prudêncio e Orósio nos permitem coligar o discurso de Agostinho em seu contexto e reconhecer as singularidades de suas construções persuasivas.

⁴⁰³ *Idem, Ibidem*, Libro III, p. 205, tradução nossa.

⁴⁰⁴ GONÇALVES, Ana Tereza Marques. **A arte poética a serviço do proselitismo cristão**. *Op. Cit.*, p. 53.

⁴⁰⁵ PRUDÊNCIO, Aurélio. *Contra Símaco I*, II *apud* GONÇALVES, Ana Tereza Marques. **A arte poética a serviço do proselitismo cristão**. *Op. Cit.*, p. 55.

⁴⁰⁶ *Idem, Ibidem*, p. 55.

⁴⁰⁷ SIMONETTI, Manlio; PRINZIVALLI, Emanuela. **Storia della letteratura cristiana antica**. *Op. Cit.*, p. 484.

Em Hipona, em uma homilia proferida no dia de Ano Novo, nos deparamos com um discurso que iria condenar as alegrias mundanas, os banquetes, as canções torpes e os bailes, muitas vezes, não reconhecidos como festas. Neste caso, Agostinho buscou levantar uma linha com a finalidade de dividir as condutas cristãs (morais) e pagãs (imorais): “eles acreditam que os demônios são deuses, você acredita no único Deus verdadeiro; eles colocam sua esperança em vaidades mundanas, você em viver eternamente com Cristo; eles amam o mundo, você é o criador do mundo.”⁴⁰⁸

Veja que tanto deleite com cantos cheios de vaidade, com espetáculos frívolos, com as variadas torpezas nos teatros, com a loucura do circo, a crueldade do anfiteatro, os combates furiosos de quem se entrega a rixas e brigas, basta para chegar à inimizade; por homens perniciosos, por um bobo da corte, um histrion, uma pantomima, um cocheiro, um caçador. Ao fazer isso, eles colocam os demônios em seus corações como incenso. Os espíritos sedutores desfrutam dos seduzidos e se alimentam dos maus hábitos e da vida desajeitada e infame daqueles a quem seduziram e enganaram.⁴⁰⁹

Neste ponto, salientamos que, embora os séculos IV e V tenham demarcado uma diminuição dos espetáculos e comodidades proporcionadas pelas aristocracias, no Norte da África, as estruturas políticas e administrativas se mantiveram por mais tempo. Com isso, cidades como Cartago – onde Agostinho proferiu muitas homilias – conservaram atrações circenses e teatros. “Por isso, para muitos dos bispos africanos, os espetáculos permaneceram um motivo de inquietação, sobretudo por causa do apelo que tinham para as massas.”⁴¹⁰

O bispo de Hipona ordenou que os cristãos não se mesclassem com os gentios, posto que seus comportamentos iam na contramão do que Cristo fez por todos: “Se, como o pagão, você vai trocar ramos, participar de jogos de azar e se embriagar, como é que você acredita, espera e ama outra coisa?”⁴¹¹ Os ramos, conforme nos apontou Pió de Luis, se referem a uma crítica à tradição romana de buscá-los nos bosques da deusa *Strenia* cujo presságio seria a fortuna e a felicidade.⁴¹² Em substituição aos ramos, Agostinho propôs que fossem ofertadas esmolas; de igual maneira, ao invés das canções, a escritura e, oposta ao teatro, a Igreja.

⁴⁰⁸ AGUSTÍN, San. Obras completas de San Agustín XXIV **Sermones (4.º)**. *Op. Cit.*, S. 198:2, p. 65, tradução nossa.

⁴⁰⁹ *Idem, Ibidem*, S. 198:3, p. 68, tradução nossa.

⁴¹⁰ OLIVEIRA, Julio C. M. De. **Igreja, mobilização popular e ação coletiva na África romana, do século IV ao século V**, p. 51.

⁴¹¹ AGUSTÍN, San. Obras completas de San Agustín XXIV **Sermones (4.º)**. *Op. Cit.*, S. 198:2, p. 65, tradução nossa.

⁴¹² LUIS, Pió de. Nota II. In: *Idem, Ibidem*, S. 198, p. 65.

Assim, assinalamos que o discurso do bispo africano tinha como propósito transformar o dia de ano novo em uma penitência, ou seja, transformar o dia em prova de amor e de retorno a Deus, já que isso romperia com as festividades que mantinham vivas memórias de práticas sociais consideradas imorais. Entendemos, assim, que tais memórias precisariam ser silenciadas ou relegadas ao esquecimento para que o cristianismo ocupasse esses supostos vácuos que emergiriam. Há, à vista disso, uma relação de poder em que o esquecimento estava integrado a uma luta por hegemonia religiosa e cultural. Do lado avesso do que relata Paul Ricoeur, ou seja, a “operação historiográfica” de recuperação da memória e a demarcação de rastros para não levar ao esquecimento⁴¹³, o discurso agostiniano, ao mesmo tempo que revitaliza as práticas romanas ao utilizá-las como contraponto, fomenta a substituição e o esquecimento.

Decorrente disto, no plano de interpretação da prática discursiva defendida por Norman Fairclough, tanto a produção quanto a interpretação discursiva são pautadas por interpretações socialmente interiorizadas – neste caso, estruturas sociais romanas – que se defrontam com as regras de caráter ideológico – ideais morais cristãos – propostas por um novo discurso.⁴¹⁴ Refletir acerca das múltiplas formas que o discurso de Agostinho ora encontrou resistência, ora encontrou aderência em seu período nos lança questionamentos e desafios sobre como as perspectivas morais difundiram-se entre os sujeitos.

Ao refletir sobre os maus e as suas más ações, nos forneceu alguns esclarecimentos acerca da difusão e da implementação dos ideais cristãos. De acordo com ele, seria improvável impedir as ações do povo, sobretudo, aquelas organizadas em multidões que buscavam justiça pelas próprias mãos. Todavia, a fim de fragmentar esses acontecimentos, o seu discurso enfatizou que tratar o sujeito mau com a própria maldade representaria o mal multiplicado, sendo que este comportamento seria “típico de um louco, não aquele que quer fazer justiça.”⁴¹⁵

No ato de agir por conta própria, os sujeitos rompiam tanto com as leis romanas⁴¹⁶ quanto com os desígnios divinos. Ao unir leis romanas e dogmas cristãos,

⁴¹³ RICOEUR, Paul. **A memória, a história, o esquecimento**. Tradução Alain François. Campinas: Editora da Unicamp, 2007, p. 170; pp. 426-428.

⁴¹⁴ FAIRCLOUGH, Norman. **Discurso e Mudança Social**. *op. Cit.*, p. 106.

⁴¹⁵ AGUSTÍN, San. **Obras completas de San Agustín XXV – Sermones (5º)**. *Op. Cit.*, S. 302:10, p. 410, tradução nossa.

⁴¹⁶ Observamos, neste ponto, que Agostinho faz uso das leis romanas para o seu propósito, embora ele tenha uma longa produção epistolar que critique os padrões de justiça e leis romanas. SHAW, Brent D. Augustine and men of imperial power. **Journal of Late Antiquity**, vol. 8, number 1, 2015.

interpretamos que a intenção de Agostinho tenha sido deslegitimar as ações populares violentas e isso reforçou, uma vez mais, o que ele considerou seu fardo: solucionar conflitos.⁴¹⁷ Outrossim, repousa na solução encontrada pelo bispo o cerne de nossa hipótese. Se era improvável impedir as ações do povo de maneira direta, ele, então, pensou em utilizar as estruturas de subordinação implementadas na sociedade para conter os atos. Sugeriu, aos seus ouvintes, as seguintes ações:

Não quero dizer, irmãos, que qualquer um de vocês pode sair e impedir que as pessoas o façam; nem mesmo eu posso fazer isso; mas cada um pode fazê-lo em casa com seu filho, seu servo, seu vizinho, seu cliente, com quem é mais jovem; mova-se para que eles não o façam. Convença o máximo que puder; com os outros, com aqueles sobre quem você tem autoridade, seja severo.⁴¹⁸

A partir dessas práticas, podemos interpretar, também, a circulação dos ideais cristãos e a utilização da hierarquia social, seja no âmbito privado quanto no público, a serviço do cristianismo. O nosso ponto de vista se sustenta na medida em que os motivos para as “recomendações” acerca dos comportamentos e o porquê delas estavam pautados por formas de agir e de pensar ancoradas nos padrões morais difundidos pelo bispo africano. Assim, se as ordens para conter a participação de cristãos em atos que iriam de encontro com os padrões de justiça romana eram transmitidas por meio dessas redes hierárquicas, os comportamentos morais e as ideias cristãs encontraram ali, igualmente, o aqueduto para irrigar os sujeitos.

Nesse sentindo, consciente de esse ser mais um meio de difusão, ele tratou de fomentar em seus discursos o quanto seria necessário o esforço coletivo dos sujeitos para barrarem as más condutas e o quão árduo significaria colocar-se no caminho da felicidade em vista daquele cenário volátil denominado mundo terreno.⁴¹⁹ Em uma homilia que ressalta a finalização da construção de uma igreja e a consagração dela pelo bispo, interpretamos que, nos tracejos narrativos, há metonímias dispostas para naturalizar nas pessoas a necessidade de união e pertencimento a uma comunidade, mas que somente seriam concluídas com um esforço de constituir-se como sujeito moral.

Todo edifício, melhor, toda edificação requer trabalho; a dedicação exige alegria. O que aconteceu aqui quando este edifício foi erguido, acontece agora quando os fiéis se reúnem em Cristo. Acreditar equivale, de certa forma, a arrancar as vigas e pedras das florestas e montanhas; ser catequizado, batizado e formado será equiparado à tarefa de entalhar, polir e ajustar pelas mãos de carpinteiros e artesãos. No entanto, eles não constroem a casa de Deus, exceto quando se conformam uns aos outros por meio da caridade. Se essas vigas e

⁴¹⁷ Acerca da intervenção de Agostinho nos conflitos entre multidões, Igreja e Império, ver: OLIVEIRA, Julio C. M. De. L'intervention d'Augustin. In: _____. **Potestas populi**. Op. Cit., pp. 291-294.

⁴¹⁸ AGUSTÍN, San. **Obras completas de San Agustín XXV – Sermones (5º)**. Op. Cit., S. 302:19, p. 416, tradução nossa.

⁴¹⁹ *Idem*, *Ibidem*, S. 302:19-20, pp. 416-417.

essas pedras não se unissem dentro de uma determinada ordem, se não se combinassem pacificamente, se de alguma forma não se amassassem estreitando-se, ninguém entraria aqui. Além disso, ao ver que as pedras e vigas se encaixam bem em uma construção, você entra com calma, sem medo de cair.⁴²⁰

Assim, à proporção em que um templo necessitaria de materiais para a sua confecção, os sujeitos também necessitam de vigas e pedras no processo de edificar sólidas bases para um viver pleno. Todavia, a matéria-prima da humanidade consistiria nas condutas e na caridade.

Oposta à caridade, no entanto, a concupiscência – amor ao pecado – conduz ao desvio de conduta e ao desejo daquilo que Agostinho entendia como não necessário para uma vida reta. Em uma pregação, provavelmente, fora de Hipona entre os anos de 405 e 411, advertia as pessoas acerca do amor aos bens materiais; examinamos um cuidado em evidenciar o que viria a ser a concupiscência e a caridade. Ao que nos parece, as pessoas confundiam, até certo ponto, a caridade como algo mau. Para explicar isso, recorreu a uma analogia entre os fiéis que desejavam o rei dos céus e os ladrões que pensavam bem uns dos outros. O elo entre os primeiros é a sabedoria, já entre os segundos seria a má consciência.

Dessa forma,

Reflita, então, e distinga quantos males sofrem muitos homens ansiosos e quão duras são as coisas que suportam pelo que desejam, a ponto de parecerem insuportáveis para quem não tem tais desejos. O amor os torna fortes. Mas o amor ao mal é chamado de luxúria, e o amor ao bem, caridade. **Há muitas coisas que as pessoas ambiciosas amam, e às vezes tão diversas que até parecem se opor. A ganância coleta dinheiro, a luxúria o espalha; o primeiro aparece como um mendigo e o último como um devasso.**⁴²¹

Outro exemplo advertido pelo bispo de Hipona foi o discernimento entre escolher o justo em detrimento do errôneo. Expôs isso, em 418, a partir de questionamentos que buscaram retirar os argumentos daqueles sujeitos que pretendessem ceder às práticas corrompidas.

A justiça o encanta tanto que você a coloca antes de todos os outros deleites relacionadas aos sentidos do corpo? Ouro encanta você; este lindo e cintilante metal encanta seus olhos. É lindo, eu não nego, porque se eu negasse, faria um dano ao Criador. O tentador se aproxima e diz a você: Se você não der um falso testemunho em meu favor, tomarei o ouro de você; se você falar, eu lhe darei ainda mais. Ambas as delícias lutam dentro de você; agora eu pergunto qual você apresenta, qual é preferível a você: se o ouro ou a verdade; ouro ou falso testemunho. Uma coisa brilha e a outra não? No verdadeiro testemunho, o que se busca é a verdade e a fidelidade. O ouro brilha, mas a fidelidade não? Tenha

⁴²⁰ AGUSTÍN, San. **Obras completas de San Agustín XXV – Sermones (5º)**. Op. Cit., S. 336, pp. 757-758, tradução nossa.

⁴²¹ *Idem, Ibidem*, S. 335c:3, p. 703, grifo nosso, tradução nossa.

vergonha, tenha olhos.⁴²²

A partir deste trecho de reprimendas introjetadas por seu discurso, interpretamos a intenção de despertar nos sujeitos uma consciência de si, ou melhor, se o homem se desvirtua por sua livre vontade, por essa mesma vontade ele poderia pôr-se à luz dos princípios cristãos. Mas como? Pela ética ou pelos códigos morais e sempre com resistência à sedução da ganância e da carne.

Anotamos que, no seio daquele período, fez-se fortemente difundida a ideia testamentária de que os justos viveriam com a perseguição dos maus. Ao seu propósito, Agostinho releu essa alegoria bíblica. Entre 410, ou 412, afirmou que seria necessário ser sábio nos dias maus para contornar as adversidades e não cair tanto na miséria quanto na maldade. Afirmou que “todos os maus perseguem os bons, não com a espada ou as pedras, mas com a vida e os costumes.”⁴²³

Por esse ângulo, a vida seria como um anfiteatro e tinha a Deus como espectador. Os vícios afligiriam de todos os lados. Por detrás deles, estaria o seu incentivador: o Diabo. “Quanto mal e ilícito é sugerido ao seu coração, quantos desejos malignos surgem da sua carne contra a sua alma, são dardos daquele inimigo que te desafia para um combate singular.”⁴²⁴ Frente ao Diabo, caberia ao sujeito apoiar-se em Deus e nos princípios morais para persistir em pé. Nesse sentido, podemos considerar que o Diabo se manifestava por meio dos modos de vida romanos. Afastar-se dessas vivências proporcionaria ora construir-se sob a égide da moral, ora um afastamento de um lugar de infortúnio no pós vida, já que o mal levaria ao pecado e esse à queda do sujeito.

Portanto, ao fim e ao cabo, o agir correto significou distanciar-se do pecado. Conforme evidenciamos, o pecado tanto recai sobre os sujeitos como uma herança adâmica como por resultado de más condutas. Na lupa da moral, à proporção em que os costumes relacionados a idas em teatros, jogos, grupos religiosos e ao fomento de riquezas representaram o reverso do correto, as ações pautadas por pulsões carnis igualmente estavam no horizonte de crítica agostiniana.

De acordo com Agostinho, a carne em si não seria má, o problema surgiria na medida em que a vivência fosse segundo ela – esta compreensão também foi colocada no sentido de contrariar os maniqueus, que sustentavam a carne proceder do reino das trevas.

⁴²² AGUSTÍN, San. **Obras completas de San Agustín XXIII – Sermones (3º)**. *Op. Cit.*, S. 154:5, p. 502.

⁴²³ *Idem, Ibidem*, S. 167:2, p. 631, tradução nossa.

⁴²⁴ AGUSTÍN, San. **Obras completas de San Agustín XXV – Sermones (5º)**. *Op. Cit.*, S. 335K:3, pp. 745-746, tradução nossa.

Isso ocorreria quando o sujeito começasse a valorizar os adornos libidinosos do corpo ao invés dos adornos interiores, isto é, a prática dos “bons” costumes.⁴²⁵

Neste ponto, examinamos que o seu discurso se bifurcou entre apresentar possibilidades de o sujeito reorientar-se ou de seguir os vícios e estar destinado ao infortúnio no Além. Propôs, então, que Deus fosse o arrimo para os momentos bons e ruins; lembrou que a Lei de Deus ensinava a reconhecer a enfermidade, já que, sem esta consciência, a soberba ganharia espaço e o sujeito afastar-se-ia de Deus.

Dessa forma, em pregação na cidade de Cartago, por volta do ano 418 ou 419, expôs que os sujeitos espirituais poderiam se ver livres da “lei da carne” e assentar suas perspectivas no bem supremo que era Deus. Nessa linha de raciocínio, o bispo de Hipona aproveitou a oportunidade para dizer que o bem supremo não residiria apenas no Pai, mas no filho e no Espírito Santo. Igualmente, se colocou contrário às interpretações que definiam a Trindade como uma única pessoa ou mesmo como algo inexistente, tal qual acreditavam os cristãos arianos.

Após essas reflexões, questionou os seus ouvintes:

Vivendo entre o bem supremo e um bem pequeno, isto é, entre Deus e a carne, inferior a Deus, mas superior à carne, por que não se conforma em sua vida com o bem supremo, mas com o inferior? Disse mais claramente: Por que não viver de acordo com Deus e viver de acordo com a carne? Ela não está em dívida com a carne para viver de acordo com a carne.⁴²⁶

Examinamos, a partir deste trecho, que o bispo almejou colocar suas preocupações como interesse geral e que todos eram devedores daquele Deus defendido pelo catolicismo. Assim, caberia a todos seguirem esses encaminhamentos. Todavia, percebemos, na sequência da homilia, que a preocupação de Agostinho não se deu apenas em combater a carne, mas, também, as fontes que a sustentavam. Dentre elas, o epicurismo, que defendeu a felicidade do sujeito estar ancorada segundo os prazeres corpóreos e mundanos. A nível de análise, cabe pontuarmos que, embora a corrente epicurista tenha pautado algumas de suas diretrizes na busca por prazeres da vida – sempre dosados e à luz de propósitos específicos – a leitura que Agostinho fez dessa perspectiva direcionou seu discurso a potencializar a ameaça daqueles filósofos.⁴²⁷

De igual maneira, criticou veementemente os estoicos, posto que, apesar de eles não difundirem uma visão de mundo carnal, “colocaram toda a esperança de felicidade

⁴²⁵ AGUSTÍN, San. **Obras completas de San Agustín XXIII – Sermones (3º)**. Op. Cit., S. 161:11, p. 532.

⁴²⁶ *Idem, Ibidem*, S. 161:6, pp. 467-468, tradução nossa.

⁴²⁷ *Idem, Ibidem*, S. 161:7, p. 468.

em sua alma e o maior bem em sua própria virtude.”⁴²⁸ Agostinho registrou que “O primeiro viveu segundo a carne, o segundo segundo a alma, mas nem um nem outro viveu segundo Deus.”⁴²⁹ Dentro de sua leitura teológica, o bispo entendia que a esperança cristã se firmaria somente em Deus, assim como a felicidade. “Se o Espírito de Deus é retirado, o espírito do homem cai sob seu próprio peso para a carne, volta para as obras da carne e os desejos do mundo.”⁴³⁰

Retomar as obras da carne equivaleria a romper com a Lei de Deus e isso desembocaria em punição. Entretanto, antes de tudo, o ideal seria conduzir-se moralmente não por temor, mas pela caridade, pela virtude ou pelo amor. Na continuidade deste raciocínio, o bispo entendeu que:

Quem se sai bem por medo do castigo ainda não ama a Deus, ainda não é contado entre os filhos. **Com tudo, espero que ele pelo menos tema o castigo!** O medo é servo e a caridade é gratuita; e, para colocar dessa forma, o medo é o servo da caridade. Não deixe o diabo tomar posse de seu coração; deixe o servo ir em frente e reserve o lugar do seu coração para a patroa que está por vir. **Faça o bem; faça isso pelo menos por medo de punição, se você ainda não pode fazer isso por uma questão de justiça.**⁴³¹

Salientamos que bispos como Agostinho sabiam que intervir nas práticas sociais, culturais e religiosas para instituir uma reorientação por meio apenas dos princípios da justiça divina seria dificultoso, especialmente no Norte da África, posto que, devido ao moderado impacto da crise do século III naquele espaço, podemos analisar continuidades vigorosas no âmbito cívico e religioso romano. No âmbito cultural, existiram ainda mais ininterrupções nos modos de agir e de pensar, de forma que as transformações se perpetraram de forma mais lenta no domínio do imaginário.⁴³²

Diante desse cenário e de “uma vontade deliberada de afirmar sua autoridade em matéria de práticas religiosas de reservar para si o direito de definir precisamente os comportamentos aceitáveis e inaceitáveis para suas comunidades e até para suas cidades”⁴³³, Agostinho percebeu que o pecado e as ações incorretas eram precisamente seguidas por sua doçura⁴³⁴, por proporcionarem felicidade e conforto temporal.

Nesse sentido, consciente da Lei de Deus, da sedução do Diabo e do pecado, o sujeito, por sua livre escolha, assim agiria. Como mudar tal perspectiva? De que maneira

⁴²⁸ *Idem, Ibidem*, S. 161:7, p. 469, tradução nossa.

⁴²⁹ *Idem, Ibidem*, S. 161:7, p. 469, tradução nossa.

⁴³⁰ *Idem, Ibidem*, S. 155:13, p. 456, tradução nossa.

⁴³¹ *Idem, Ibidem*, S. 161:14, p. 476, tradução nossa.

⁴³² OLIVEIRA, J.C. M. de. A África de Santo Agostinho e a sociedade de seu tempo. *Op. Cit.*, p. 46.

⁴³³ *Idem, Ibidem*, p. 68.

⁴³⁴ AGUSTÍN, San. **Obras completas de San Agustín XXIII – Sermones (3°)**. *Op. Cit.*, S. 159:6, p. 503.

persuadir esses sujeitos a terem uma nova orientação moral já que, com uma linguagem cordial, não resolveria? Ou, ainda, como sustentar aqueles que estavam no caminho da busca pela felicidade a se manterem firmes?

A despeito disso, interpretamos que Agostinho recorreu às práticas discursivas calcadas em representações – na esfera do imaginário – que tiveram a intenção de fomentar o medo e a culpa para que as diretrizes de comportamento fossem seguidas. Se combinados, medo⁴³⁵ e culpa deveriam provocar nos sujeitos uma reflexão interna que resultaria nas ações deles serem direcionadas a não romperem com o repertório de condutas, uma vez que a desobediência conduziria ao castigo no Além e o pertencimento a uma comunidade espiritual terrena lhe seria recolhido.

Por esse viés, compreendemos, nas homilias, o modo como as pessoas deveriam tangenciar a conduta moral na vida terrena já com o intuito de sinalizar a sua vida no Além. Aqueles que adentrassem o pecado e mantivessem comportamentos imorais estariam longe de repousarem *in regno Dei*.

Analizamos uma homilia que objetivou discutir os limites da fornicção. Ao arrolarmos a homilia, compreendemos que o bispo de Hipona retomou a narrativa bíblica de Coríntios para demonstrar quem não adentraria o reino de Deus por suas más práticas: “nem fornicadores, nem servos de ídolos, nem adúlteros, nem afeminados, nem sodomitas, nem ladrões, nem avarentos, nem bêbados, nem juradores.”⁴³⁶ Na sequência, ainda, deixou a advertência de que seria possível que as pessoas mudassem as suas práticas enquanto houvesse tempo. Com isso, também, demonstrou uma das faces da Igreja que procurava construir, aquela aberta aos arrependidos e aos pecadores.

Faz-se oportuno examinarmos que o recorte bíblico analisado não somente ajudou Agostinho a identificar as práticas de devassidão, mas a embasar sua compreensão de que, historicamente, essas práticas vinham sendo combatidas e, portanto, seu discurso condenatório se sustentaria. Pela lupa da Análise Crítica de Discurso, nos deparamos com a narrativização, a busca do passado para legitimar novas práticas culturais e religiosas no presente. Há, igualmente, a ênfase em representar o local de morada daqueles perversos: o fogo eterno. “Minha opinião é que, dentro do fogo eterno, os tormentos serão

⁴³⁵ Acerca do medo, iremos trabalhar mais a fundo no próximo capítulo quando trataremos especificamente do Além e das suas condenações.

⁴³⁶ AGUSTÍN, San. **Obras completas de San Agustín XXIII – Sermones (3º)**. *Op. Cit.*, S. 161:3, p. 522, tradução nossa.

diferentes; mas todos estarão lá para serem atormentados, embora alguns mais e outros menos.”⁴³⁷

Para fugir da condenação eterna desse fogo, eram necessárias revisões das condutas, afastar-se do pecado e de todas as distrações mundanas, posto que quaisquer dessas práticas estavam correlacionadas a atentar contra a alma e o resultado seria encaminhar ao Inferno a vida eterna. Os méritos adquiridos em vida pouco seriam válidos, quiçá para reduzir os tormentos no Além.

Assim, as diretrizes de comportamento ganharam mais importância no repertório discursivo de Agostinho, uma vez que o medo e/ou a culpa deveriam implicar em (re)orientações à luz da moral católica para fugir do tormento apavorante do fogo eterno. Todavia, fica clara nos escritos do bispo a sua crença nessas ideias que propagava, já que interpretamos um sentimento de medo e de culpa por suas ações anteriores e o fato de elas o direcionaram para a vida reta. Ao colocar tais assertivas aos ouvintes, replicava o anseio de uma luta compartilhada pelo caminho correto.

Todavia, ainda que estivesse “ao lado” dos sujeitos, eles precisariam ser protagonistas de sua própria liberdade e agir de maneira correta para conquistarem sua segurança no Além. Igualmente, ainda haveria a possibilidade de os códigos morais contidos no mecanismo do discurso tornarem-se inválidos no momento da materialização das condutas, pois um código não cria uma conduta, mas sim uma projeção de conduta e o resultado poderia ser o desvio⁴³⁸.

Por esse ângulo, as construções condenatórias viriam a ser necessárias, embora elas abrissem espaços de exercício do poder no âmbito do imaginário, já que estabeleceriam punições paralelas às leis em voga na sociedade pelos modos de agir e de pensar. Consequentemente, cabe questionarmos: até que ponto essas construções imaginárias estariam compreensíveis para os sujeitos? Em que ponto isso afetaria os seus modos de orientação no mundo? As respostas para essas questões serão sondadas quando trabalharmos no próximo capítulo a atuação de Agostinho na reorientação dos espaços de experiência e os horizontes de expectativa das pessoas no bojo da sociedade norteafricana.

No domínio deste capítulo, de maneira clara, procuramos evidenciar os mecanismos aplicados pelo bispo de Hipona para sinalizar aos sujeitos as implicações de suas ações e as formas pelas quais elas deveriam ser reformuladas. A partir de conceitos-

⁴³⁷ *Idem, Ibidem*, S. 161:4, pp. 522-523, tradução nossa.

⁴³⁸ FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso**. *Op. Cit.*, p. 37.

chave como pecado, mal, conduta e moral descortinamos as artimanhas e críticas políticas, religiosas e culturais nas entrelinhas do discurso agostiniano. De igual maneira, buscamos evidenciar como esses direcionamentos morais e políticos marcam as representações sobre o medo e a culpa cuja finalidade estaria em abrir um novo horizonte de expectativas e em projetar um lugar de infortúnio para as pessoas que rompessem com os comportamentos e práticas sociais defendidas pela Igreja.

Adiante, iremos explorar homilias que levam ainda mais a fundo o imaginário de um Além punitivo e em que medida Agostinho procurou promover uma mudança nas leituras da realidade dos sujeitos, que não valorizaria tanto a materialidade, mas sim o compromisso espiritual.

Capítulo III – Os usos do Além no discurso agostiniano

A ti seja o louvor, a ti a glória, ó fonte de misericórdia! E eu estava ficando cada vez mais miserável e você estava se aproximando de mim. Sua mão direita já estava presente para me arrancar da lama dos meus vícios e me lavar, e eu não sabia. Mas não havia nada que me separasse do abismo profundo dos deleites carnis como o medo da morte e o seu julgamento futuro, que nunca saiu do meu peito pelas várias opiniões que segui.

San Agustín (*Confesiones VI, 16: 26, tradução nossa*)

À medida em que hoje “possuímos”, enquanto indivíduos pertencentes a uma sociedade ancorada há muito nos pilares cristãos, certa percepção de uma vida após a morte esquadrinhada, no âmbito dos séculos IV e V, os sujeitos não dispunham dessas representações de um Além cristão bem difundido.

Era conhecida, no entanto, a ideia de Além enquanto um espaço e um tempo fora da realidade material no mundo grego e romano.⁴³⁹ As religiões e as religiosidades dessas sociedades elucubraram múltiplas faces sobre o pós vida, assim como sobre sua organicidade. Ainda assim, quando nos remetemos a essas visões de mundo, devemos considerar o alerta de Charles King⁴⁴⁰ quanto às representações serem entendidas não sob o elo cristão – paraíso e inferno –, mas à luz dos elementos greco-romanos para que não ocorra o deslocamento da pluralidade religiosa e cultural, como fizeram as pesquisas de Susan Walker⁴⁴¹ - ao trazer a ideia de que a morte não contribuía aos sistemas de crença romanos – e de Ken Dowden⁴⁴², que sustentou que os romanos não estavam preocupados com as suas almas ou com o pós vida.

Além disso, faz-se necessário compreendermos que gregos e romanos incorporaram sistemas de crenças oriundos do Oriente, sobretudo, do Egito e da Pérsia para as suas concepções de vida após a morte. Todavia, isto não deve nos guiar pelas análises de Franz Cumont, posto que este autor considerou os estilos e os “espíritos” orientais como as únicas balizas norteadoras das crenças postas em uso.⁴⁴³ Ao contrário, Walter Burkert nos lembrou os cultos de mistério praticados pelos sujeitos, em que havia

⁴³⁹ LE GOFF, Jacques. Além. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude (orgs.). **Dicionário Temático do Ocidente Medieval**. Vol. I. Bauru: EDUSC, 2006, p. 22. BERNABÉ, Alberto. Los terrores del más allá en el mundo griego: la respuesta órfica. In: Francisco Díez de Velasco (ed.) **Miedo y religión**. Madrid: EDICIONES DEL ORTO, 2002, pp. 321-331.

⁴⁴⁰ KING, Charles. **The ancient Roman afterlife: di manes, belief, and the cult of the dead**. Austin: University of Texas Press, 2020.

⁴⁴¹ WALKER, Susan. **Memorials to the Roman Dead**. London: British Museum Publications, 1985.

⁴⁴² DOWDEN, Ken. **Religion and the Romans**. London: Bristol Classical Press, 1992.

⁴⁴³ CUMONT, Franz. **The Oriental religions in Roman paganism**. New York: Dover Publications, 1956.

a influência oriental, contudo não se reduziam a isto apenas. “Os cultos eram rituais de iniciação de caráter voluntário, pessoal e secreto que tinham como principal objetivo mudar a mentalidade em vista da experiência do sagrado.”⁴⁴⁴ *Grosso modo*, essa experiência do sagrado também inspirou uma forma de salvação pela aproximação com o divino. Os cultos místéricos de Elêusis, Méter, Ísis e Mitra são alguns exemplos dessa busca.⁴⁴⁵

Entrelaçado a isto, Burkert nos aponta que podemos identificar as religiões de caráter votivo, ou seja, aquelas em que os sujeitos faziam votos. É significativo entendermos que a religião votiva fazia crescer esperanças diante das inquietudes e dos sofrimentos no mundo terreno ou no pós morte. Assim, “a prática dos votos pode ser considerada uma estratégia humana fundamental para fazer frente ao futuro”⁴⁴⁶, ou, em última instância, proporcionando a criação de sentido para a existência.

Nessa esteira interpretativa, havia, também entre os romanos, os cultos aos manes. Entretanto, Charles King demonstrou que eles não tiveram a atenção devida por parte dos historiadores, embora sejam basilares para a investigação das concepções de morte e sobre o Além. Os materiais arqueológicos indicam ligações aos manes nos funerais e em suas respectivas práticas de orações, o que desvela a influência dos mortos no mundo dos vivos antes mesmo do culto cristão aos mortos.⁴⁴⁷

Longe de levantarmos todas as formas de relação com a morte ou com o Além no mundo romano, buscamos evidenciar que essas práticas já eram pregressas ao cristianismo e, tempos depois, ele iria coexistir com elas. No entanto, examinamos no discurso de bispos como Agostinho a preocupação em romper com as religiões e religiosidades em uso desde outrora. Seria defendido que o crer e o interpretar o pós vida passassem por um processo de (re)orientação ante a égide das Escrituras.⁴⁴⁸

Para esse fim, além da preocupação em comunicar a fé cristã de maneira persuasiva e fomentar o sentimento de culpa com início em Adão e Eva, o bispo de Hipona almejou paulatinamente construir um imaginário que valorizaria ações e pensamentos para além do plano material ou, ao menos, que considerasse as ações no plano terreno com intenções no Além, ou seja, os esforços das pessoas deveriam ir além

⁴⁴⁴ BURKERT, Walter. **Cultos místéricos antiguos**. Traducción de Maria Tabuyo y Agustin Lopez. Madrid: Editorial Trotta, 2005, p. 29, tradução nossa.

⁴⁴⁵ *Idem, Ibidem*. p. 34.

⁴⁴⁶ *Idem, Ibidem*. p. 33, tradução nossa.

⁴⁴⁷ KING, Charles. **The ancient Roman afterlife**. *Op. Cit.*, pp. xx-xxi.

⁴⁴⁸ KVANVIG, J. **The Problem of Hell**. New York: Oxford University Press, 1993, pp. 3-6.

da felicidade na vida terrena, buscando acumular condutas coerentes para lhes garantir a vida eterna no Além.

Na interpretação de Guillermo Pons,

A doutrina católica que transmite ao homem, em todas as épocas da história, os ensinamentos revelados para sua salvação, dá grande ênfase aos valores da eternidade que nos são concedidos no breve período de nossa vida na terra, que é irrepetível e constitui um tempo de prova em que, sob o impulso da graça divina, cada indivíduo da espécie humana deve dar uma resposta livre de correspondência ao amor eterno e infinito de Deus, criador e pai de todos.⁴⁴⁹

Ao utilizarmos a interpretação de Pons para o espaço-tempo de Agostinho, vamos ao encontro de um importante elemento averiguado por Peter Brown: não se tratava apenas de maquinar o Além cristão, mas responder, também, à “demanda”, especialmente entre os próprios membros eclesiásticos, sobre o Além, como foi o caso de Paulino de Nola (354-431). Os questionamentos do bispo de Nola envolviam a hipótese de enterrar as pessoas próximas aos túmulos dos mártires e se isso garantiria um pós vida seguro. Igualmente, homens influentes no território africano, como Laurentino e o seu irmão Dulcídio escreveram a Agostinho para entender os problemas da vida após a morte e o destino de diferentes categorias de pecadores no Juízo Final.⁴⁵⁰

Em uma epístola destinada a Possídio (370-437), bispo de Calama, no ano de 419, Agostinho lhe contava sobre os seus planos de retomar a escrita de *A cidade de Deus*, porém, isso foi adiado devido à quantidade de respostas desafiadoras sobre a origem da alma que necessitavam de sua pronta atenção.⁴⁵¹ “Em três meses, escreveu Agostinho, ele tinha ditado em torno de seis mil linhas (cerca de sessenta mil palavras). A maior parte disso havia assumido a forma de respostas imediatas aos desafios que vinham de toda África.”⁴⁵² Desta forma, o bispo de Hipona atuava na resolução de problemas e agia como um homem de confiança para os sujeitos. Havia igualmente o interesse em que as pessoas que o consultassem fossem convencidas com a sua explicação, de modo que isso faria com que a imaginação religiosa sobre o outro mundo constituísse dentro de seu horizonte de entendimento.

Assim, desde as pregações de João Crisóstomo em Antioquia, perpassados os persuasivos poemas de Aurélio Prudêncio na Hispânia, até a construção de uma história

⁴⁴⁹ PONS, Guillermo. **El más allá en los padres de la Iglesia**. Madrid: Ciudad Nueva, 2001, p. 28, tradução nossa.

⁴⁵⁰ BROWN, Peter. **The Ransom of the Soul**. *Op. Cit*, pp. 61-62.

⁴⁵¹ AGUSTÍN, San. **Carta 23/A*** t. 3. [J. Divjak] [294]. Traductor: Pío de Luis, OSA. Consultado em: 28/09/2021 <http://www.augustinus.it/spagnolo/index.htm>

⁴⁵² BROWN, Peter. **The Ransom of the Soul**. *Op. Cit*, pp. 61-62, tradução nossa.

à luz do cristianismo tecida por Paulo Orósio, houve uma miríade de formas para especular e, talvez, modificar as leituras da realidade presente e do futuro dos sujeitos no tempo de Agostinho.

Conforme retratamos nos capítulos anteriores, as homilias do bispo africano integraram esse conjunto de preocupações, ainda que tivessem incluído novos adornos à atmosfera de desapego à vida terrena e à construção de um Além cristão. Estas interpretações de Agostinho nos interessaram à medida em que, analisadas as homilias conforme o critério da Análise Crítica de Discurso, pudemos vislumbrar caracterizações acerca das disputas religiosas, os pontos de tensão entre riqueza e pobreza e a forma como o tema da morte estava em pauta na sociedade do Norte da África e, ainda, quais relações de poder se encontravam em disputa.

Neste sentido, nos debates no campo das discussões filosóficas no qual os horizontes dos pensamentos foram relidos e a razão filosófica passada ao plano espiritual cristão, tais perspectivas igualmente deveriam passar a integrar a realidade dos sujeitos.

A esse respeito, Ronaldo Amaral investigou as nuances dessas transformações e registrou que

O mundo presente era visto como o reino do efêmero, quando não do mal. E tanto as vontades em relação às coisas do mundo, quanto suas feitura materialmente exequíveis se acreditavam desde logo fadadas ao esfacelamento, ao esvair-se em direção ao nada; seu caráter temporal levaria à mudança e esta à decrepitude e à finitude. Tais mudanças, já agravadas por uma disposição conquistada aos sentimentos em se perceber a dinâmica temporal como contrária à perenidade e à vitalidade dos seres e das coisas deste mundo, recrudescia ainda mais tal percepção quando se ocupava unicamente de investigar as estruturas do físico e do biológico; o pensamento então se ocupava de tudo aquilo que não tinha qualquer fim em si mesmo. Ademais, e uma vez consignado e entregue totalmente a carne e em detrimento absoluto ao espírito, o homem não poderia encontrar seu lugar e seu termo neste mundo enquanto lugar de salvação possível. Portanto, esse mundo não poderia ser o real, não poderia satisfazer o humano tendo em mente aquela sua percepção inata e imperativa de ser e pertencer verdadeiramente ao espírito. Este deveria residir em absoluto em um outro lugar, onde cada homem e cada mulher encontraria sua melhor e maior razão de ser. Lá, e somente lá, se estabeleceriam e se sustentariam como verdadeiros e eternos seres, integrados ao absoluto, pela via da graça, ou por um pertencimento anterior e conatural.⁴⁵³

Posto isso, assinalamos que houve, a partir desses princípios, o modelamento de um imaginário sobre o Além que levou a buscar uma face benéfica do cristianismo, sobretudo, com o pretexto de desvencilhar os sujeitos de um mundo que seria formulado como débil, caracterizado ora pelo pecado, ora pelo Diabo e oferecer-lhes outro domínio salutar. No entanto, verificamos que o imaginário tal-qualmente foi utilizado tanto como

⁴⁵³ AMARAL, Ronaldo. **As origens platônicas da cosmovisão cristã**. *Op. Cit.*, p. 18.

dispositivo de controle da vida coletiva quanto como um exercício do poder⁴⁵⁴, uma vez que as imagens policromadas da salvação estiveram contornadas de outras tantas imagens ofuscantes de um além-túmulo atemorizante.

Nesse viés, essas representações do terror e do medo foram pedras angulares no arcabouço discursivo de Agostinho, uma vez que, se a possibilidade da salvação não fosse persuasiva o suficiente, o pavor poderia ser convencedor na maioria das vezes. Assim, consideramos variadas homilias em que essa dialética foi aplicada nas pregações ocorridas em Hipona e Cartago. Somado a isto, a partir das categorias expostas por Koselleck – espaço de experiência e horizonte de expectativa⁴⁵⁵ – sugerimos que, para instituir novas leituras da realidade, foi preciso fragmentar os espaços de experiência demarcados pelas práticas sociais e religiosas dos sujeitos. No lugar dessas experiências, há muito entendidas como pagãs, o discurso de Agostinho buscou lapidar novos horizontes de expectativas. Esses espaços foram ocupados por um conjunto discursivo cristalizado de modos de agir e pensar dentro da moralidade e dos princípios cristãos. Existia, portanto, um controle possível das expectativas pela restrição dos espaços de experiência.

De fato, isso foi operado no período em análise, porém, não de maneira triunfante como as homilias de Agostinho nos leva a pensar, já que mesmo a expectativa projetada ainda viria a retratar o que ainda não era, ou seja, o horizonte de expectativa pertencente a um plano ideológico de hegemonia que não poderia ser contemplado ao todo naquele momento, sobretudo, em virtude do que nos alertou Norbet Elias a respeito do processo de serem instaladas resistências dos sujeitos em abandonar crenças vigentes na sociedade⁴⁵⁶.

Consciente desses entraves e de suas limitações a respeito de angariar jurisprudências junto ao Império para operar conversões, levantamos a hipótese de que o discurso presente nas homilias de Agostinho buscou elaborar a representação de um Além punitivo que, ao fim e ao cabo, ocuparia mais a função de um lugar político para punir seus inimigos e transgressores do que transcendente.

A correlação entre Paraíso e Inferno centralizou-se no raciocínio do bispo de Hipona. Não haveria como consubstanciar as críticas e/ou ameaças aos sujeitos por manterem vivas suas práticas cívicas sem destacar o contraponto do vistoso reino dos

⁴⁵⁴ BACZKO, Bronislaw. **Los imaginarios sociales**. *Op. Cit.*, p. 27.

⁴⁵⁵ KOSELLECK, Reinhart. **Futuro passado**. *Op. Cit.*, pp. 309-313.

⁴⁵⁶ ELIAS, Norbert. **La sociedad de los individuos**. Barcelona: Ediciones Península, 1990, p. 93.

céus. Suas homilias de caráter filosófico/teológico centraram-se na ideia de que o Inferno reforçaria a necessidade de boas condutas para um Além acolhedora.

Concordamos com George Minois quando salienta que o Inferno, analisado na longa duração e independentemente da construção religiosa, desempenhou um papel de terror junto aos crentes por repousar a imaginação em uma zona de angústia.⁴⁵⁷ Com o cristianismo, essa percepção não iria se alterar, porém, a imaginação infernal começaria a ganhar novos contornos dentro de uma rede de significações e embates entre os primeiros Padres da Igreja.⁴⁵⁸

Nesse sentido, concordamos, novamente, com Minois quando afirma que “nos períodos de renovação moral o Inferno redobra a sua crueldade”⁴⁵⁹, o que se aproxima do discurso de Agostinho, já que combina os novos valores morais com a representação infernal. Fruto dessa combinação seria o Inferno utilizado como instrumento metafísico para estabelecer regras de comportamento moral e político no mundo terreno. Assim, se no livro XXI da *Cidade de Deus* encontramos uma narrativa sistematizada a respeito do Inferno, da crueldade das penas, da releitura de novos elementos (fogo punitivo e fogo purificador) e da condenação das pessoas não batizadas, nas homilias, encontramos essas teorizações subdivididas, ou melhor, realocadas ora para a deslegitimação de modos de vida, ora para tracejar o medo e, por consequência, o acato à norma. Fato é que elas foram cunhadas com o objetivo de demonstrar o quão desagradável e vívido seria o espaço-tempo marcado pela desobediência.

Portanto, a nossa intenção com este capítulo foi entender os usos políticos e religiosos do Além enquanto Inferno feitos pelo bispo de Hipona para afirmar os seus argumentos, rebater seus opositores e mudar as relações dos sujeitos com as práticas culturais e religiosas que, até então, guiavam suas vidas. Com isso, embora perpassemos algumas discussões de cunho filosófico/teológico ou nos remetamos às espessuras sócio-históricas do Além, não pretendemos operar aqui a sua escala topográfica ou, então, nos deter nos seus adornos flamejantes.

⁴⁵⁷ MINOIS, Georges. **Historia de los infiernos**. Barcelona: Paidós, 2005, p. 19.

⁴⁵⁸ Fugiríamos de nosso recorte se fôssemos abordar as diversas explicações dadas pelos teólogos cristãos. Desta forma, a respeito das contradições e embates ver: SEYMOUR, Charles. *A Theodicy of Hell*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2000. MARSHALL, Christopher. **Beyond Retribution: A New Testament Vision for Justice, Crime, and Punishment**. Grand Rapids: Erdmans Publishing Co, 2001.

⁴⁵⁹ MINOIS, Georges. **Historia de los infiernos**. *Op. Cit.*, p. 123, tradução nossa.

3.1 O medo: um aliado de Agostinho

O medo, em uma acepção geral, seria um estado de alerta ao experimentar tanto uma ameaça física quanto psicológica. Este sentimento humano, comum a todos, foi utilizado em processos correcionais ou de ordem instrutiva por toda história. No período em foco, defendemos a hipótese de que o medo – especialmente no tocante à danação eterna no Além – foi manuseado por Agostinho de Hipona em suas pregações para convencer seus ouvintes acerca da veracidade das narrativas testamentárias ou, ainda, para que temessem seu destino. Assim, averiguamos que, se se abriam novos horizontes para a salvação com seu discurso, abriam-se também para o medo e o tormento.

De imediato, cabe-nos precisar que a nossa abordagem sobre o medo em Agostinho se afasta do clássico, e senão problemático, estudo de Eric Dodds.⁴⁶⁰ Embora o medo não seja propriamente o elo fraco de sua abordagem, a sua generalização a respeito de os sujeitos viverem a Antiguidade Tardia como um período de ansiedade, de aflição e de desespero conduz a análise a concordar, mesmo que indiretamente, com a sua tese de que o cristianismo viria a ser favorecido por estes sentimentos e os sujeitos semelhavam perder a dimensão de suas atitudes, como se ficassem paralisados em uma *Age of Anxiety*.

Peter Brown, ao retomar as reflexões tecidas em *The world of the Late Antiquity*⁴⁶¹, nos alertou que uma proposta de análise combinada no campo psicanalítico com a religião não deve elevar os sujeitos e as suas atitudes à dimensão do irracional, dado que reduz as ideias religiosas e as desmantela das estruturas em que ocorrem.⁴⁶² Neste viés, os estudos de Brown durante a década de 1970 e 1980 também podem ser entendidos como esforços historiográficos ao buscarem romper com o papel da religião na sociedade como proposto por Dodds.⁴⁶³

Posto isto, quando nos referimos ao medo, a nossa pretensão não repousa em interpretar as homilias de Agostinho a partir deste único sentimento ou em examinar o tipo de sociedade que o bispo africano propunha como um mero produto do medo.

⁴⁶⁰ DODDS, E. R. **Paganos y cristianos en una época de angustia**: algunos aspectos de la experiencia religiosa desde Marco Aurelio a Constantino. Trad. J. Valiente Malla. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1975.

⁴⁶¹ BROWN, Peter. **The world of late Antiquity**: from Marcus Aurelius to Muhammad. London: Thames and Hudson, 1971.

⁴⁶² BROWN, Peter. The world of late Antiquity revisited. **Symbolae Osloenses**. Oslo, n. 72, 1997, pp. 19-22.

⁴⁶³ OLIVEIRA, Julio Cesar Magalhães De. Peter Brown e a escrita da história da Antiguidade Tardia. In: SILVA, Glaydson José da; CARVALHO, Alexandre Galvão. (Org.) **Como se escreve a história da Antiguidade**: olhares sobre o antigo. 1ªed. São Paulo: Editora da Unifesp, 2021, pp. 648-664.

Conforme nos demonstraram Jean Delumeau⁴⁶⁴ e Georges Lefebvre⁴⁶⁵, o medo tem história e as pessoas – interpretadas em uma longa duração – perscrutaram as incertezas de seu tempo de variadas maneiras, mas, especialmente, sob a égide de interesses políticos e culturais. No caso particular de Agostinho, ele explorou as inseguranças do tempo presente – conflitos religiosos, desconfianças com as navegações, oscilações de invasões ao Império, morte, entre outras – e do que viria a acontecer no futuro – paraíso, inferno, *refrigerium*, sofrimento ou felicidade eterna.

Por este ângulo, registrou Norbert Elias que, há muito, as ações dos sujeitos são inspiradas pelos desejos ou pelo medo. Esse último torna-se um dos elos que entrelaçam a sociedade e os indivíduos.⁴⁶⁶

O bispo de Hipona era sabedor que, no Norte da África, havia um cenário plural de crenças e que cada uma consubstanciava um temer e/ou pós vida de maneira singular. À medida em que o seu discurso reforçava a intenção de fragmentar os elos que uniam de forma mais ou menos coerente indivíduos e sociedade, concentrou os seus esforços para que o medo, à luz do cristianismo, passasse a se constituir como um dos pilares para o sucesso da moral cristã. No entanto, isso somente ocorreria quando existisse um redirecionamento⁴⁶⁷ do temer, isto é, se antes havia crenças nas punições do panteão romano, nas religiosidades populares ou então em noções de castigos e/ou justiça no próprio mundo material, agora delinear-se-iam novas atitudes sob a égide do Inferno cristão.

À vista disso, um ponto tocado por Agostinho foi a morte⁴⁶⁸. Uma de suas interpretações a este respeito foi a de que os sujeitos acreditaram, de maneira difusa, que o mundo se encerraria com a morte corporal e, nesse caso, zelavam demasiadamente por essa vida e seus prazeres. Em consequência, não consideravam que, no momento do decesso corpóreo, a alma continuaria o seu trajeto no Além. Dessa forma, importa

⁴⁶⁴ DELUMEAU, Jean. **História do medo no Ocidente 1300-1800**: Uma cidade sitiada. Tradução de Maria Lucia Machado. São Paulo: Companhia de Bolso, 2009.

⁴⁶⁵ LEFEBVRE, Georges. **O Grande Medo de 1789**: Seguido de as multidões revolucionárias. Tradução de Eduardo Henrik Aubert. Petrópolis: Vozes, 2020.

⁴⁶⁶ ELIAS, Norbert. **La sociedad de los individuos**. *Op. Cit.*, p. 97.

⁴⁶⁷ Entretanto, nos alertou Peter Brown que os ritmos de mudanças nas comunidades religiosas se tornam sempre um desafio ao pesquisador, pois não há uma possibilidade confiável para afirmá-los e nem mesmo há consensos historiográficos. Isto nos alerta quando precisamos até que ponto houve ou não uma aplicabilidade das categorias imaginárias de Além defendidas por Agostinho. BROWN, Peter. **The Ransom of the Soul**. *Op. Cit.*, p. 9.

⁴⁶⁸ Para uma abordagem que preze por compreender os redirecionamentos dos horizontes dos sujeitos em relação às práticas mortuárias e os seus espaços ver: REBILLARD, Éric. **The care of the dead in Late Antiquity**. Translated by Elizabeth Trapnell Rawlings and Jeanine Routier-Pucci. New York: Cornell University Press, 2009.

considerar que a ideia da presença da alma foi de suma importância para a argumentação do bispo africano a respeito da vida após a morte corpórea. Ao contrário do corpo, a alma não conheceria a morte e sentiria a dor eterna no Além. A “doutrina da imortalidade da alma” permitiu refutar oposições como as anteriormente citadas e aquelas que objetavam que o fogo do Inferno a destruiria completamente. Com isso, o bispo pôde sustentar o caminho do sofrimento eterno para os infratores.⁴⁶⁹

Ainda nesse viés, examinamos uma homilia cujo propósito foi comentar uma passagem do livro de Coríntios sobre a fornicção, o temor e a força do amor, em que destacou o exemplo de uma pessoa que temeu ser condenada à prisão por conta de alguma calúnia. O sujeito, então, pediu auxílio e compaixão ao bispo. Observamos que, até esse ponto, não seria inabitual este tipo de pedido, porém, o timbre da palavra de Agostinho se modificou a partir do momento em que houve o apelo à clemência da alma.

Veja como a prisão é temida, mas o fogo da Gehenna⁴⁷⁰ não é temido! No último momento, quando a desgraça transborda, quando aperta mais cruelmente, chegando à morte, quando o bem do homem se baseia em não morrer, não ser morto, todos pedem socorro e imploram todo tipo de ajuda.⁴⁷¹

Na sequência, a ajuda não foi negada frente ao temor que lhe foi apresentado e, ainda assim, o bispo fez um discurso que dissimulou e deslocou⁴⁷² o cerne da preocupação do sujeito, ou seja, concentrou seus esforços em desmontar a alegação de que a alma seria apenas um pseudoargumento para que interviesse pelo corpo.

Diz Agostinho:

Você certamente quer que eu me apresse para o bem de sua alma, mas adverte que aquele a quem você teme e diante de cujas ameaças você empalidece não pode matar sua alma; sua crueldade atinge apenas seu corpo. **Não seja cruel com sua alma! Ela não pode matá-lo, mas você pode; embora não com a lança, mas sim com a língua.** O inimigo que te fere põe fim a esta vida; *mas a boca que mente mata a alma (Sap 1,11)*. Partindo do que os homens temem neste momento, deduza o que eles devem temer. Você teme a prisão e não teme a Gehenna? Você teme os carrascos e não teme os anjos do inferno? Você teme o tormento temporal e não teme as dores do fogo eterno? **Para concluir, você tem medo de morrer por um período de tempo e não tem medo de morrer**

⁴⁶⁹ PÉREZ, Tamara Saeteros. Por mi alma subire a Dios. El concepto de alma de san Agustín de Hipona. *Civilizar*. 13 (25): julio-diciembre, 2013, pp. 198-199. RIST, John. Soul, body and personal identity. In: _____. *Augustine. Op. Cit.*, pp. 94-95. ROMBS, Ronnie J. *Saint Augustine and the fall of the soul: beyond O'Connell and his critics*. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2006, p. 163.

⁴⁷⁰ Chamamos a atenção para o uso do termo bíblico *Gehenna*, tal como aparece nos escritos de Mateus, Marcos, Lucas e Tiago. Agostinho não altera o sentido de Inferno dado pelos escritos neotestamentários desse local ser destinado aos sofrimentos dos ímpios.

⁴⁷¹ AGUSTÍN, San. *Obras completas de San Agustín XXIII – Sermones (3º)*. *Op. Cit.*, S. 161:4, p. 523, tradução nossa.

⁴⁷² Lembramos, neste ponto, que a dissimulação desemboca em uma estratégia discursiva com o objetivo de manter ou construir relações de dominação a partir do deslocamento do outro, seja enquanto sujeito ou grupo social. RESENDE, Viviane de Melo. RAMALHO, Viviane. *Análise do discurso crítica. Op. Cit.*, p. 50. FAIRCLOUGH, Norman. *Discurso e Mudança Social. Op. Cit.*, p. 117.

para sempre?⁴⁷³

Sublinhamos o alerta de que o bispo não seria enganado com falsas justificações. Somado a isso, há o ataque frontal às concepções de mundo em voga⁴⁷⁴ atrelado à proposta de inculcar a importância de os sujeitos temerem a outra vida e, portanto, tutelar as suas condutas, já que a vida do corpo nutriria e estaria nutrida pela alma.

Por esse ângulo, o temor dos bens temporais e da morte, ou mesmo os esforços dos sujeitos em postergá-la ao máximo, tanto irritaram Agostinho como ocuparam um vasto espaço em suas homilias. Sendo assim, após iniciar uma defesa de que os seres humanos não vieram ao mundo com a finalidade de encontrar a felicidade, postulou que a morte precisaria ser algo oportuno e não temível. Assim, se o sujeito sentisse o temor, ele se daria pelo motivo de o indivíduo não crer na vida futura e, portanto, tudo se encerraria naquela finitude, ou pelas suas ações na vida terrena terem sido insatisfatórias para alcançar o Paraíso.

O bispo de Hipona, em um sermão que colocou em relevo a ressurreição dos mortos, sondou os malabares utilizados pelas pessoas a fim de adiarem o resultado inalterável da morte corpórea:

Como o homem trabalha quando a morte vem sobre ele? Fugindo, escondendo-se, dando tudo o que tem para evitá-la; cansar, sofrer tortura e desconforto, trazer médicos e fazer, enfim, o que for possível! E veja como, pela força dos sacrifícios e gastando o que tem, consegue viver um pouco mais. Viver para sempre, isso não pode. Se, então, com tanto esforço, tanto ânimo, tanta despesa, tanta tenacidade, tanta vigilância e cuidado, se tenta viver mais uma migalha, o que não se deve fazer para viver para sempre?⁴⁷⁵

Examinando a finalidade ideacional em que a estrutura discursiva de Agostinho esteve organizada nesta homilia, verifica-se que ele propôs representar formas de deslegitimação sobre os sentimentos de medo dos sujeitos e, com isso, buscar uma interrupção dessas práticas no seio da sociedade. A mensagem do bispo era simples: não haveria lógica em resguardar qualquer espécie de capital para adiar a morte. Esse pecúlio poderia ser redirecionado à comunidade por meio da Igreja e essa ação seria concreta. Da mesma forma, os sujeitos estavam dispostos a sofrer torturas e angústias – essa seria considerada uma maneira de consentir com o mal – por momentos a mais de vida quando, na verdade, deveriam somar méritos para um viver eterno e afável.

⁴⁷³ AGUSTÍN, San. **Obras completas de San Agustín XXIII – Sermones (3º)**. *Op. Cit.*, S. 161:5, p. 524, itálico do tradutor, grifos nossos e tradução nossa.

⁴⁷⁴ Salientamos que tanto para os sujeitos cristãos quanto para os não cristãos as pregações valiam, pois, nesse caso, Agostinho também expressou incomodo referente às atitudes não coerentes vindas de cristãos.

⁴⁷⁵ AGUSTÍN, San. **Obras completas de San Agustín XXIII – Sermones (3º)**. *Op. Cit.*, S. 127:2, pp. 107-108, tradução nossa.

Essas aflições suportadas à luz de uma falsa esperança tanto seriam vãs quanto prejudiciais do ponto de vista do Além, já que a balança do juízo final pesaria de maneira desigual quando postas as atitudes de dedicação excessiva ao plano terreno e o pouco, ou nenhum, zelo ao “reinar em Cristo” de maneira eterna. O peso concentrado no *hic et nunc*, como era o caso de muitas pessoas, representaria a impossibilidade de adentrar ao Paraíso na outra vida, portanto, significaria a estadia vitalícia no Inferno. Nesse espaço, a lógica seria inversa, ou seja, o desejo era a morte ao invés da vida. Sendo assim, expressou que: “Ele vive, não quer morrer; daí o amor da vida sem fim, querendo viver para sempre, nunca querendo morrer. Com tudo isso, aqueles que têm que passar pelas torturantes dores do inferno devem querer morrer, e não poderão.”⁴⁷⁶

Ao querer inculcar um destino eterno em que o desejo de morte seria maior do que o de vida, Agostinho propôs um rompimento brusco com os espaços de experiência dos sujeitos e projetou um horizonte de expectativas não reconfortante. Em última instância, podemos considerar que, ao explorar as incertezas da morte sob o jugo cristão, o bispo de Hipona explorou, mesmo que indiretamente, as incertezas postuladas nos repertórios greco-romanos, dado que não haviam garantias quanto ao outro mundo naqueles sistemas de crenças.⁴⁷⁷

Desta forma, entendemos que o Além, no discurso de Agostinho, não pode ser concebido fora da reflexão sobre a morte, posto que, através dela, também se assenta a explicação aos sujeitos sobre um espaço-tempo fora desse mundo e o quanto os modos de vida impactam naquele plano existencial. Assim, justifica-se a necessidade de modificar as práticas dos sujeitos, sobretudo, na sociedade norte-africana.

Ainda na homilia em relevo, logo após pontuar o apego ao mundo e o medo pela morte, Agostinho destacou que já houvera tempos em que esse medo foi apenas algo instintivo, ligado à natureza do ser humano. Todavia, isso se modificou pelo motivo de a morte ter atingido os sujeitos devido ao seu próprio erro.⁴⁷⁸ Interpretamos essas assertivas como um resgate do Pecado Original.

Sendo assim, quais as motivações para Agostinho retomar esse acontecimento? O medo teria de ser redirecionado ao ato do pecado ou as consequências do pecado deveriam ser temidas? De que maneira as respostas a estas perguntas ajudaram o bispo de Hipona a delinear o temor?

⁴⁷⁶ *Idem, Ibidem. S. 127:2, p. 107, tradução nossa.*

⁴⁷⁷ KING, Charles. *The ancient Roman afterlife. Op. Cit.*, p. xxii.

⁴⁷⁸ AGUSTÍN, San. *Obras completas de San Agustín XXIII – Sermones (3º). Op. Cit.*, S. 127:1, p. 688.

Enquanto estudamos anteriormente os usos políticos desse acontecimento a fim de engendrar a debilidade humana, a sua propensão ao mal e uma linha de força frente aos pelagianos, no âmbito da morte, defendemos que Agostinho o retoma com o intuito de evidenciar as necessidades de se cambiar a consciência em relação à morte, uma vez que ela própria faria parte do processo do pecado e esse abriria o caminho dos tormentos. Queremos, à vista disso, sustentar que, de acordo com o estudado, o pecado deixaria consequências e agora elas seriam cobradas no Além.

Em uma homilia pregada entre 410-412, à medida em que Agostinho tentava convencer os seus ouvintes de que os mártires deram o seu sangue na luta contra o pecado e que, talvez, não teriam morrido se não houvesse pecado, ele apontou que os sujeitos não deveriam temer a morte do corpo, mas deveriam preocupar-se com suas atitudes durante a vida: “Teme o que você pode cometer, não o que você há de padecer.”⁴⁷⁹ Em seguida, alertou que não há perspectiva pior do que aquela em que “a morte não morre”, ou seja, em que a alma permanece em um lugar destinado ao tormento eterno. Em consequência, “por temor a morte, [o homem] quer pecar; o pecado deu morte ao seu homem interior; o pecado deu morte até à vida de sua carne.”⁴⁸⁰

O pecado, então, estava na contramão do viver pleno. Era indelével o seu rastro. Alinhado a isso, os modos de vida – desde as idas aos anfiteatros até os abusos da riqueza – e as crenças conduziam a atitudes descompassadas que levavam ao pecado. Agostinho questionou inúmeras vezes aos sujeitos em suas pregações se era válido perder a eternidade, ou mesmo se aguentariam o sofrimento perpétuo no Inferno em prol desses comportamentos. Em nossa interpretação, o bispo de Hipona estava convencido de que a leitura cristã daquela realidade seria a única capaz de aclarar as incertezas de seu tempo.

Para tanto, também analisamos em seu discurso a proposta de transferência do sentimento de medo da morte para o pecado. À proporção em que se cambiou o objeto do temor, esse temor agora seria “controlado” pelo repertório cristão. Com isso, Agostinho e os seus confrades episcopais poderiam trabalhar o imaginário dos sujeitos à luz de novas conexões religiosas.

Importaria, naquele momento, mais do que coadunar a discussão do pecado com a sua face debilitante, cingir as atitudes para um viver reto e engajado com a perspectiva

⁴⁷⁹ AGUSTÍN, San. **Obras completas de San Agustín XXV – Sermones (5º)**. *Op. Cit.*, S. 335c:5, p. 700, tradução nossa.

⁴⁸⁰ *Idem, Ibidem*. S. 335b:5, p. 701.

do além-túmulo. A intervenção do bispo africano estaria concentrada em interligar o medo e a culpa para reorientar os sujeitos.

Embora retratamos algumas faces dessa discussão no capítulo anterior, apontamos aqui uma diferenciação no nosso foco. Enquanto antes nos concentramos em identificar quais os elementos e práticas dos modos de vida dos sujeitos que compunham as críticas de Agostinho, ou, ainda, em que ponto seriam prejudiciais para o ideal de sociedade por ele defendido, agora, iremos nos atentar a como o bispo pôs, às engrenagens de seu discurso persuasivo, componentes que reavivavam a atmosfera de desapego ao mundo e as verdadeiras razões para o sentimento de medo, buscando forjar, paulatinamente, a nível discursivo, um imaginário acerca do tormento.

Peter Brown argumentou que, desde o tempo de Agostinho, os crentes foram incentivados a ter mais consciência do peso de seus pecados, sobretudo, daqueles que não seriam perdoáveis, uma vez que expunham o sujeito ao perigo no outro mundo. Corria-se o risco de a alma ser atordoada por demônios e chamas de fogo.⁴⁸¹

Examinamos uma homilia datada entre os anos 417 e 418 pautada nos escritos de Mateus (12, 31-32) em que Agostinho pareceu se dirigir não apenas a católicos, mas, também, a sujeitos ligados a outras orientações eclesiológicas, como pelagianos e donatistas. Ele apresentou os efeitos colaterais a serem sofridos por aqueles que blasfemassem contra o Espírito Santo. Os comentários inspirados no texto bíblico não objetivaram apenas moldar condutas ou apontar o que seriam os pecados. A intenção residiu em sincronizar o pecado com as ideias religiosas de seus adversários naquele espaço de disputas. De início, Adão e o Pecado Original estavam no cerne das discussões, logo, os pelagianos protagonizavam as preocupações do bispo africano. Prefigurou-se que as pessoas deveriam estar conscientes sobre quem seriam os verdadeiros cristãos e quem seriam os ímpios que carregavam apenas o nome cristão, sendo responsáveis por diversos cismas, heresias e divisões.⁴⁸²

Assim, interpretamos uma assertiva interessante: ao passo que está evidente em nossa documentação os conflitos e divisões entre os cristãos no Norte da África, Agostinho se esforçou em demonstrar que se tratava, na verdade, de um empenho de alguns homens em dividir o reino de Cristo, mas que essa tentativa de iniquidade – a

⁴⁸¹ BROWN, Peter. *The Ransom of the Soul*. *Op. Cit.*, p. 50.

⁴⁸² AGUSTÍN, San. *Obras completas de San Agustín X – Sermones (2º)* 51-116 Sobre los Evangelios Sinópticos. Traducción de Lope Cilleruelo, Moises M.ª Campelo, Carlos Moran e Pió de Luis. Notas de Pió de Luis. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1983, S. 71:4, pp. 307-308.

serviço do reino do Diabo – não resultaria em bons frutos, uma vez que todos aqueles que atacavam o reino de Cristo já estavam divididos entre si, portanto, não gozavam de autenticidade em suas colocações.

Entre os adoradores de ídolos, o espírito de Juno e o espírito de Hércules estão divididos entre si e ambos pertencem ao reino do diabo. O pagão inimigo de Cristo e o judeu inimigo de Cristo estão entre si divididos e ambos pertencem ao reino do diabo. O ariano e o fotiniano, ambos hereges, estão entre si divididos. O donatista e o maximianista, ambos hereges, estão entre si divididos; todos os vícios e os erros dos mortais que são entre si contrários, estão entre si divididos e todos pertencem ao reino do diabo. Por isso não se manterá o seu reino.⁴⁸³

Na leitura proposta por Agostinho, o elo entre esses grupos seria o reino do Diabo, mas a sua insistência em divergir sobre o Espírito Santo, especialmente no tocante a ele não habitar o corpo de Cristo, preocupava a doutrina da Trindade e evidenciava, em última instância, um pecado imperdoável. Ao tecer este entendimento, o bispo de Hipona também nos apontou que o adultério, o homicídio e as apostas são pecados considerados mortais e conduzem os sujeitos à danação.⁴⁸⁴

Chamou-nos a atenção o fato de que, logo após defender que o pecado era imperdoável, Agostinho argumentou que a Igreja Católica não negava a penitência às pessoas. Diante deste paradoxo, questionamos: qual a razão em apontar a possibilidade de remissão já que ela estava automaticamente negada por se tratar de um pecado imperdoável contra o Espírito Santo? Interpretamos que esta foi uma questão espinhosa para o próprio Agostinho, uma vez que a sua resposta imediata foi qualificá-la como “grande mistério” contido nas escrituras e que haveria dificuldades em tratá-la em um sermão.⁴⁸⁵ Insistimos: qual o motivo, então, para inflamar essa questão na homilia?

Sabemos que, no entendimento de Agostinho, o Espírito Santo seria dom de Deus, logo, a graça, a paz e a plenitude o acompanhavam. Os impenitentes – judeus, pelagianos, donatistas, arianos e outros – falavam contra o dom e a graça de Deus. Cabia-lhes o caminho da blasfêmia imperdoável, pois, mesmo com a possibilidade de penitência no horizonte católico, no dia do juízo de Deus, os sujeitos iriam pagar por suas obras contra a unidade trinitária.

Com isso, a justiça e a condenação de um problema terreno residiam no Além. Esse lugar coube como demarcação de força perante seus adversários. Mais do que isso,

⁴⁸³ AGUSTÍN, San. **Obras completas de San Agustín X – Sermones (2º) 51-116.** *Op. Cit.*, S. 71:4, p. 309, tradução nossa.

⁴⁸⁴ *Idem, Ibidem.* S. 71:4, p. 311.

⁴⁸⁵ *Idem, Ibidem.* S. 71:8, p. 313.

ao ressaltar a possibilidade do perdão, o Além foi utilizado como mecanismo para convencer os sujeitos sobre a legalidade do viés católico, pois, conforme argumentou Agostinho: se Deus tinha paciência ao oferecer a penitência, o motivo seria que Ele não queria o sofrimento do pecador, mas que ele pudesse encontrar o caminho reto.⁴⁸⁶

Nesse viés, a narrativa da pregação almejou apontar que a remissão dos pecados não se daria sem o Espírito Santo e sem a verdadeira Igreja (Católica). Agostinho intentou retirar a legitimidade eclesiológica dos outros grupos religiosos ao dizer que o Espírito Santo não estava em suas congregações. Na homilia em relevo, ele amparou o seu argumento nos escritos de Mateus e fez um ataque aos donatistas, ainda que não os tivesse mencionado diretamente: “Como temos dito, não tem esse Espírito os que mantêm e celebram os sacramentos de Cristo, mas vivem separados de sua congregação.”⁴⁸⁷ Na linha de sua argumentação, reunir os sujeitos em celebrações não servia ao propósito cristão, pois, sem o Espírito Santo, não haveria unidade.

Eugène TeSelle complementa a nossa perspectiva quando observa que, durante a controvérsia pelagiana, Agostinho enfatizou a função do Espírito Santo, posto que, além da unidade trinitária, havia a influência da exegese testamentária de que este Espírito conduziria os seres humanos para o bem, de forma que as atitudes boas triunfariam sobre os impulsos do Diabo.⁴⁸⁸ Por se tratar de um dom de Deus atrelado à graça, Pelágio e os seus seguidores negavam essa perspectiva e comprometiam as bases doutrinárias de Agostinho. Com esta dimensão, conseguimos compreender a relevância em discutir um tema denso no bojo de uma homilia.

Retomemos a homilia examinada há pouco em que Agostinho teceu comentários a respeito de os sujeitos temerem a morte terrena ao invés de aspirarem à vida após a morte.⁴⁸⁹ No começo da pregação, há a preocupação em defender a ideia de que o corpo humano seria membro do corpo de Cristo, visto que tanto a alma quanto o corpo foram tomados por Ele. Assim, as atitudes deveriam ser comedidas à vista dessa circunstância. Entretanto, havia pessoas que não reconheciam o Cristo que existia em si ou, ainda, aqueles pecadores seduzidos pelos prazeres ofertados pelas meretrizes.

⁴⁸⁶ *Idem, Ibidem.* S. 71:21, p. 327.

⁴⁸⁷ *Idem, Ibidem.* S. 71:36, p. 344, tradução nossa.

⁴⁸⁸ TESELLE, Eugène. Espírito Santo. In: FITZGERALD, Allan D. (org). **Agostinho através dos tempos:** uma enciclopédia. Tradução sob coordenação de Heres Drian de O. Freitas. São Paulo: Paulus, 2018, p. 398.

⁴⁸⁹ AGUSTÍN, San. **Obras completas de San Agustín XXIII – Sermones (3°).** *Op. Cit.*, S. 161, p. 519.

Com a finalidade de acoplar tenacidade à sua narrativa, o referido bispo recorreu aos dizeres dos apóstolos para afirmar que, além do corpo ser membro de Cristo, seria também templo do Espírito Santo, recebido diretamente de Deus. Argumentou de forma retórica: “Qual destas duas coisas deprecias em si mesmo? Cristo de quem é membro ou o Espírito Santo de quem é templo?”⁴⁹⁰

Nesse movimento de condenações, em função da miríade de menções em suas pregações, o bispo de Hipona nos revela que o adultério se fez uma preocupação constante e seria um exemplo escancarado das escolhas errôneas. Ele convidou os seus ouvintes a uma reflexão moral: o sujeito leva a sua amante – qualificada como cúmplice do ato mau – à sua casa e realiza as suas torpezas em um lugar que não o quarto de sua esposa. Interpretamos que o incômodo do bispo se referia não ao ato pecaminoso em si, mas ao fato de haver respeito ao quarto da esposa e não ao templo do Espírito Santo, ou seja, o próprio corpo ao praticar tal ação. Alertou os seus ouvintes de que Jesus estava acompanhando as atitudes deles, mas não no sentido de que se fazia cúmplice dos pecados, e sim com os olhos voltados para castigá-los e apagar a sua memória má da terra.⁴⁹¹

Na sequência, Agostinho rebateu o argumento segundo o qual alguém mau – adúltero, impuro, perverso ou fornicador – conseguiria viver mais e melhor do que as pessoas castas. A sua alegação foi a de que existiria outro lugar em que os impuros não fariam morada e esse lugar era o reino de Deus. Não adentrar aquele espaço significava legar a sua memória ao nada. Ao colocar a esperança em si próprio, as torpezas de sua vida pecaminosa o limitam à vida eterna. Como sabemos, a esperança cristã deveria, ao contrário, “engajar o sujeito na sua existência em vista da eternidade, da qual ele já tem uma antecipação nesta vida pela graça divina.”⁴⁹²

Dessa forma, disse Agostinho: “Haverá, pois, um céu novo e uma terra nova em que habitam os justos, onde não haverá ímpios, nem malvados e nem perversos. Quem se encontra entre os últimos, pense onde gostaria de habitar enquanto há tempo para mudança.”⁴⁹³ Analisamos, até o momento, que a condenação e a possibilidade de perdão caminhavam juntas no horizonte de pregação do bispo africano. Assim, temor e perdão

⁴⁹⁰ *Idem, Ibidem*. S. 161:2, p. 520, tradução nossa.

⁴⁹¹ *Idem, Ibidem*. S. 161:2, p. 521.

⁴⁹² RUSSO, Francesco. Esperança. In: FITZGERALD, Allan D. (org). **Agostinho através dos tempos: uma enciclopédia**. Tradução sob coordenação de Heres Drian de O. Freitas. São Paulo: Paulus, 2018, p. 396.

⁴⁹³ AGUSTÍN, San. **Obras completas de San Agustín XXIII – Sermones (3º)**. *Op. Cit.* S. 161:3, p. 522, tradução nossa.

estão coadunados, uma vez que o maior intuito era trabalhar a consciência e explorar as incertezas do futuro para que as pessoas aceitassem as diretrizes da comunidade católica.

Não obstante, Agostinho demonstrou claramente o seu entendimento de Além com apenas duas possibilidades alcançáveis:

Há dois lugares de morada: uma no fogo eterno e outra no reino também eterno. Minha opinião é a de que dentro do fogo eterno os tormentos serão distintos, mas todos estarão ali para serem atormentados, ainda que uns mais e outros menos, pois no dia do juízo será mais tolerável a sorte de Sodoma do que a de alguma outra cidade.

Verificamos que, no curso das homilias, há várias menções ao fogo eterno como forma de castigo aos pecadores e/ou condenados ao Inferno. As ações do fogo não deveriam ser colocadas em dúvida, especialmente a sua capacidade de afligir a alma sem destruí-la. George Minois registrou que Agostinho teria se baseado na *História Natural* de Plínio, o Velho (23-79), para rebater aqueles que se recusavam a acreditar nessa possibilidade. A sua premissa foi a de que, se existiam animais que viviam em águas ferventes ou no fogo, como seria o caso da salamandra, qual o motivo de não ser possível a sua assertiva sobre o fogo do Inferno? Aqueles que duvidassem de seu argumento, disse o bispo de Hipona na *Cidade de Deus*, poderiam primeiro começar com a explicação das “maravilhas” inexplicáveis deste mundo para, então, serem plausíveis as suas dúvidas subsequentes.⁴⁹⁴

Essa concepção de que todos que estivessem no Inferno seriam atormentados, seja pelo fogo ou não, nos abre a possibilidade para sugerir a interpretação sobre até que ponto Agostinho, ao tecer essa representação do tormento, não procurou silenciar outras crenças populares sobre o “inferno” e as suas punições, especialmente, no horizonte das crenças gnósticas e dos cultos de mistério, posto que ele apontou o Inferno sem trazer um contraponto. Sabemos que a lógica discursiva de Agostinho foi dialética, sendo necessário um contra argumento para que a sua narrativa ganhasse sentido.

De acordo com Minois, esse movimento o ajudou a não polemizar sobre o assunto, sendo mais proveitoso afirmar a sua perspectiva e “ignorar”, momentaneamente, ao menos no âmbito dos sermões, as outras leituras.⁴⁹⁵ Isabel Moreira, ao contrário de Minois, sugeriu que os assuntos sobre o Inferno e o purgatório ocuparam a atenção de homens como Agostinho, mas não era do agrado deles trabalhar em profundidade com

⁴⁹⁴ MINOIS, Georges. **Historia de los infiernos**. Op. Cit., p. 147.

⁴⁹⁵ *Idem*, *Ibidem*, p. 148.

essas ideias, especialmente pela complexidade e contradições contidas em seu seio; tratava-se mais pela necessidade e pela demanda de seu espaço-tempo.⁴⁹⁶

Para Agostinho, deveria estar claro aos seus ouvintes que havia no pós vida um lugar destinado ao castigo e, nele, o fogo seria o encarregado de proporcionar o terror à alma. Nenhum tormento conhecido no mundo equivaleria àqueles de lá, que ainda seriam eternos. Examinamos que esse discurso obteve a intenção de engendrar o sentimento de medo ou mesmo provocar uma reflexão nos sujeitos diante de suas atitudes. Ora, se o homem deveria temer o fogo eterno, por que arriscaria as consequências de atos considerados depravados, como o adultério?

A vontade má poderia ser uma explicação relevante, contudo, ainda assim, o discurso do bispo de Hipona seguiu rumos diferentes na homilia. A sua preocupação não repousou na reflexão filosófica do problema, mas sim em reafirmar que os sujeitos deveriam temer de maneira correta. Como temer de maneira correta? Haveria uma forma de temor errônea? Nas palavras do bispo: “Tem de mudar o seu objeto de temor e começar a temer de maneira útil, quer dizer, não os tormentos temporais, mas sim os suplícios do fogo eterno e, como consequência, deixar de ser adúltero.”⁴⁹⁷

Em um monólogo dentro de sua pregação, detalhou essa perspectiva:

Eu te digo: Por que não comete o adultério se tem quem consente com ele e te acha vencido pela paixão? Você me responderá: Porque temo a Gehenna, temo o suplício do fogo eterno, temo o juízo de Cristo, temo a companhia do Diabo, ser castigado com ele e com o arder.⁴⁹⁸

Na continuidade dessa ideia, Agostinho postulou que, ao seguir o seu conselho, o sujeito estaria no caminho mais adequado, no entanto, não no ideal, já que as ações balizadas ou limitadas pelo medo não seriam dignas de elogios. “O que tem de grande em temer o castigo? O grandioso é amar a justiça.”⁴⁹⁹ Apesar disso, ele comunicou aos seus ouvintes que esse temor não era sem fundamento, pois o Além enquanto lugar de tormento viria a ser uma “realidade” tanto quanto o paraíso.

Analisamos que, no íterim destas formulações, Agostinho interrompe a sua linha de raciocínio – algo corriqueiro em seus sermões⁵⁰⁰ – e a retoma sob um prisma reverso, isto é, ao invés de afirmar o temor, ele direciona a sua atenção a uma questão

⁴⁹⁶ MOREIRA, Isabel. **Heaven's purge**: purgatory in Late Antiquity. New York: Oxford University Press, 2010, pp. 15-39.

⁴⁹⁷ AGUSTÍN, San. **Obras completas de San Agustín XXIII – Sermones (3º)**. Op. Cit. S. 161:8, p. 528, tradução nossa.

⁴⁹⁸ *Idem, Ibidem*. S. 161:8, p. 528, tradução nossa.

⁴⁹⁹ *Idem, Ibidem*. S. 161:8, p. 528, tradução nossa.

⁵⁰⁰ REBILLARD, Éric. Sermones. Op. Cit., p. 891.

chave que abriu o caminho para que a discussão da caridade ganhasse terreno no sermão. Passou a questionar, assim, qual seria a atitude das pessoas se as suas ações não fossem vigiadas por Cristo e se não recaísse sobre elas nenhuma acusação no dia do juízo. Continuariam a fazer o correto ainda sob a égide do temor? O bispo de Hipona propunha um exame de consciência aos sujeitos. No caso de eles continuarem a colocar o medo como nivelador de seus atos, estaria comprovado o viés do castigo na contramão da caridade.

O seu temor é servil; há medo do mal, mas ainda não amor ao bem. Não obstante, teme para que este medo te proteja e te conduza ao amor. Este temor da Gehenna te separa de fazer o mal e não permite que o espírito que deseja pecar interiormente o faça. É um temor que protege, do mesmo modo que a lei é pedagógica, é uma carta de ameaça, mas não graça auxiliadora.⁵⁰¹

A caridade entraria no coração do sujeito e “expulsaria” o temor ao qual Agostinho se referiu como “servil”, pois “o temor fazia com que não cometesse o adultério, a caridade faz com que você não queira cometê-lo.”⁵⁰² O amor adjunto à caridade faz com que o sujeito viva bem e afastado dos pecados. Todavia, este ideal característico das pregações de Agostinho estava demarcado por limitações. A caridade não entraria sem companhia, ela levava consigo o próprio temor. Em uma leitura rápida, parece haver uma contradição no discurso, porém, o bispo de Hipona nos revela que o temor trazido pela caridade trata de temer e não de desagradar a Deus, contrariamente ao temor do Diabo e do ardor flamejante. Ele exemplificou essa formulação a partir da relação entre servos e senhores.

O servo teme ofender ao seu senhor por temor que ele seja açoitado, ou acorrentado, ou confinado na prisão ou triturado no moinho. Por temor a isto, o servo se abstém de pecar, mas assim que ele é visto fora dos olhos de seu mestre e sem uma testemunha para acusá-lo, ele o faz. Por que ele faz isso? Porque não ama a justiça, mas sim temia o castigo. Ao invés disso, o homem bom, o homem justo, o homem livre – pois só o justo é livre; em efeito, todo que comete o pecado é servo do pecado – tem prazer na própria justiça, ainda que possa pecar sem testemunhas, teme a Deus que é uma testemunha.⁵⁰³

Entendemos que a intenção do bispo foi apresentar a caridade como possibilidade de o sujeito livrar-se de uma vida pecaminosa ou, ao menos, conduzir-se dentro de diretrizes de comportamento defendidas pela moral da Igreja e não pelos temores, com um futuro pertencente ao Inferno. Além disto, é necessário considerar o contexto em que Agostinho postulou essas assertivas, dado que havia o interesse de a

⁵⁰¹ AGUSTÍN, San. **Obras completas de San Agustín XXIII – Sermones (3º)**. *Op. Cit.* S. 161:8, p. 529, tradução nossa.

⁵⁰² *Idem, Ibidem.* S. 161:8, p. 530, tradução nossa.

⁵⁰³ *Idem, Ibidem.* S. 161:9, pp. 530-531, tradução nossa.

pauta da caridade ser propagada no bojo da sociedade norte-africana. A caridade, como já ressaltamos neste trabalho, pertencia tanto ao horizonte das ações espirituais e virtuosas, quanto ao pecuniário, especialmente no tocante às esmolas. Foram várias as homilias em que o bispo africano sugeriu a caridade em detrimento dos modelos tradicionais de doação. Peter Brown chamou a atenção para os sermões descobertos na Biblioteca da Catedral de Erfurt que revelam uma campanha de pregações sobre o tema da esmola e da caridade. Estes escritos têm como característica serem modelos para o clero pregar regularmente⁵⁰⁴.

Todavia, em nossa análise, o tema da caridade surge de maneira recorrente nas pregações de Agostinho. Nesse movimento narrativo, ele busca atrelar a caridade a todos os temas de sua preocupação, desde o pecado original até o temor. Ainda assim, é usual notarmos interrupção do assunto principal para ressaltar a importância da caridade – como é o caso da homilia acima examinada – e, assim que deixa claro esse dogma que “anima todas as virtudes”⁵⁰⁵, retoma o assunto anterior.

No trecho final do sermão em relevo, após salientar que um homem seria capaz de realizar todos os desejos de uma mulher com a finalidade de não a perder, Agostinho indagou se os sujeitos teriam essa mesma preocupação em relação a Deus. Como solução de resposta, disse:

Por outro lado, se não o amamos, não teremos medo disso, mas, como servos, o fogo, a Gehenna, as ameaças atrozes do inferno, os inúmeros anjos do Diabo e os seus suplícios. Espero que seja pelo menos assim! **Se não amarmos o suficientemente isso, pelo menos temamos isso!**⁵⁰⁶

Entretanto, chamamos a atenção para esta última afirmação – pelo menos, temer caso não caiba o amor – que não foi usual no âmbito das homilias que analisamos neste trabalho. Nos parece, até certo ponto, que a narrativa do bispo expressou o seu cansaço em repetir demasiadas vezes os preceitos do temer de “maneira correta”. Dessa forma, colocou o temor aos tormentos como prisma balizador para estabelecer as condutas corretas.

Como já afirmamos, Agostinho explorou as incertezas oferecidas pelo medo, sobretudo, para frear os desejos perversos, mas afirmava assiduamente que seria melhor o amor à justiça. A justiça a que tantas vezes o bispo se referiu nos chamou a atenção no momento em que examinamos uma homilia proferida em Cartago no ano de 416. Após

⁵⁰⁴ BROWN, Peter. **The Ransom of the Soul**. *Op. Cit.*, pp. 83-84.

⁵⁰⁵ PINCKAERS, Servais-Théodore. **A moral católica**. *Op. Cit.*, p. 105.

⁵⁰⁶ AGUSTÍN, San. **Obras completas de San Agustín XXIII – Sermones (3º)**. *Op. Cit.* S. 161:10, pp. 531-532, grifo nosso, tradução nossa.

utilizar metáforas do comportamento de leões e lobos com a finalidade de demonstrar o quanto as ações dos sujeitos eram guiadas pelo peso do temor e da maldade, passou a construir a sua narrativa amparado nas epístolas aos Gálatas (1,14) e aos Romanos (10,3) para afirmar que a verdadeira justiça seria aquela originada em Deus. Os gentios, ao contrário, não acreditavam na Lei de Deus; por sua soberba, reforçaram a ideia da existência de justiça própria. Embora repetitivo, se não exaustivo, o discurso colocado por Agostinho teve por intenção buscar amparo nas escrituras para condenar o pensamento dos pelagianos que afirmaram, segundo ele, a possibilidade em se ter justiça própria.⁵⁰⁷ Isto ignorava os princípios da graça divina e da Lei de Deus e, em última instância, despertava o orgulho.

Advertiu o bispo: “Não pense que, ao se chamar de cristão, você não poderá mais tropeçar em uma pedra. Você tropeça naquela cuja graça você nega. É menos pecado ofender a Cristo pendurado na cruz do que elevado no céu. Existe justiça, mas da graça de Deus, não de você.”⁵⁰⁸ Após estas postulações, Agostinho tentou deixar em evidência que o erro dos pelagianos era histórico, pois repetia equívocos já anunciados nas escrituras. Além disso, a salvação e a justiça própria inculcavam direta e indiretamente o pecado aos sujeitos à medida em que os distanciava das diretrizes corretas. Assim, uma condenação pelo orgulho e soberba poderia lhes render a danação eterna.

Em um outro sermão, pregado entre os anos de 400 e 410, com lugar desconhecido, Agostinho propôs aos seus ouvintes uma reflexão em torno da parábola bíblica da queima do joio (Mateus 13, 30). De acordo com o enredo testamentário, o mundo seria os campos férteis, as boas sementes seriam plantadas pelos filhos de Deus e as sementes ruins espalhadas pelos filhos do Diabo. Deus havia mandado separar o joio do trigo, guardar o último no celeiro e queimar o primeiro. No íterim de seu discurso, o bispo de Hipona coloca a Igreja como sendo a representação dos campos. A lógica esteve calcada em abrir a possibilidade de os “joios” se tornarem “trigos”, assim como retirar as certezas dos “trigos” diante dos desafios pecaminosos que a vida terrena representaria. Na sequência da homilia, disse que, neste mundo, estas mudanças eram possíveis e a Igreja estava aberta a todos – característica defendida por Agostinho de maneira

⁵⁰⁷ AGUSTÍN, San. **Obras completas de San Agustín XXIII – Sermones (3º)**. *Op. Cit.* S. 169:11, p. 658.

⁵⁰⁸ *Idem, Ibidem.* S. 169:11, p. 658, tradução nossa.

impreterível ao longo de seu episcopado. No entanto, advertiu que, no pós vida, não haveria horizonte para alterações, pois aquilo que estava feito não seria revertido.⁵⁰⁹

Imerso em metáforas e metonímias, disse que os justos (trigos) não deviam temer os maus (joios) que viviam entre eles, já que, no momento do juízo, eles seriam corretamente “separados” e somente os feixes de joio seguiriam para o fogo. Foi neste momento que Agostinho encontrou a oportunidade para representar seus adversários como joios e, ao mesmo tempo, afirmar que eles estariam destinados ao fogo. “Ário tem o seu feixe ali, Eunômio tem o seu feixe ali, Fotino tem o seu feixe ali, Donato tem o seu feixe ali, Maniqueu tem o seu feixe ali e Prisciliano tem o seu feixe ali. Todos estes serão jogados no fogo. Fique tranquilo o trigo, pois repousará puro no celeiro.”⁵¹⁰

Notamos, porém, a ausência de Pelágio entre os seus adversários condenados ao fogo, isto, possivelmente, se deve ao fato de que a homilia foi pregada provavelmente antes de 410 – chegada de Pelágio à África. Ainda assim, faz-se necessário ter cuidado com esta afirmação, uma vez que o próprio Agostinho revelou em suas *Retratações* que evitava citar diretamente o nome de seus adversários, sobretudo, o de Pelágio no início da controvérsia.⁵¹¹

Ao levarmos em consideração o que apresentamos acima, interpretamos que o medo se fez uma ferramenta no discurso de Agostinho. A sua intenção foi viabilizar novas leituras da realidade para os sujeitos à medida em que explorou as incertezas de seu tempo, especialmente a partir do balizamento de temas como o pecado, a morte e a caridade para fomentar o engajamento em relação às normas católicas. O amor a Deus e à justiça, além de o temer de maneira “útil”, eram os modelos ideais almejados pelo bispo africano. Contudo, chamamos a atenção para o fato de que temor em relação ao Inferno, embora não sendo o ideal, foi considerado viável para o bispo africano. Portanto, o horizonte de expectativa daquela sociedade deveria moldar-se à luz de um Além dúbio, ora com elevação ao Paraíso, ora com a queda ao Inferno.

Em última instância, o medo também foi manipulado pelo bispo para tentar romper com as representações culturais e religiosas de uma vida após a morte gregas e romanas. Adiante, iremos explorar como o martírio foi explorado por Agostinho com semelhante intenção.

⁵⁰⁹ AGUSTÍN, San. **Obras completas de San Agustín X – Sermones (2º) 51-116.** *Op. Cit.*, S. 73a:1;2, pp. 372-375.

⁵¹⁰ *Idem, Ibidem.* S. 73a:2, p. 375, tradução nossa.

⁵¹¹ *Idem, Ibidem.* S. 73a, nota dos tradutores, p. 375.

3.2 O Além e as condutas nas entrelinhas das homilias direcionadas aos mártires

O martírio, seja enquanto ato ou como propriedade da memória, ocupou um largo espaço nas pregações dos bispos no âmbito da Antiguidade Tardia. Em fins do século IV e início do V, a intenção de muitos eclesiásticos se concentrou tanto em combater práticas não cristãs das festas e cultos desses homens e mulheres⁵¹² santos/as, quanto instituir princípios cristãos por meio da inspiração de ações outrora realizadas. Somam-se a isso os amplos usos feitos dos *Atos dos mártires* no Norte da África a fim de consolidar a hegemonia católica diante dos donatistas⁵¹³.

Salientamos, em um primeiro momento, que a nossa intenção não repousou em analisar a prática em si do martírio ou mesmo desvelar as aplicações e os abusos da narrativa épica construída em *Atos*. Concentramo-nos no conjunto de homilias de Agostinho direcionadas às festas e aos propósitos do martírio. Sem dúvidas, partimos da historicidade dessas construções e das relações de poder calcadas em torno delas. Ainda assim, o nosso foco se encontrou em pôr à vista os modelos de conduta traçados por meio do medo e das ameaças amalgamadas nesses escritos. Observamos, inclusive, que, se há muito o martírio tinha inspirado o sentimento de coragem⁵¹⁴, o bispo de Hipona, naquele momento, tornou esse repertório intrépido para o temor.

Para sustentar esta interpretação, analisamos as reverberações construídas por Agostinho sobre as formas de bem-aventurança dos mártires e como as suas atitudes de beatitude, de desapego à vida terrena e a esperança em elevar-se em um Além agradável deveriam iluminar as pessoas. Nas entrelinhas desse discurso que exaltou e narrativizou⁵¹⁵, isto é, que buscou em feitos passados a legitimação de ações naquele presente, repousaram preocupações e severas críticas. Fizemos desses dois aspectos o nosso fio condutor no exame das homilias.

⁵¹² Faz-se necessário levantar a observação realizada por Ana Tereza Marques Gonçalves de que os martírios femininos têm chamado a atenção de pesquisas recentes e um dos motivos desse foco deu-se à luz do advento da História de Gênero. A autora em relevo trabalha as representações das mártires mulheres na visão de Aurélio Prudêncio. GONÇALVES, Ana Teresa Marques. **A arte poética a serviço do proselitismo cristão**. *Op. Cit.*, pp. 210-214.

⁵¹³ OLIVEIRA, Julio Cesar Magalhães de. **Sociedade e cultura na África romana**: oito ensaios e duas traduções. São Paulo: Intermeios, 2020, p. 202.

⁵¹⁴ GONÇALVES, Ana Teresa Marques. **A arte poética a serviço do proselitismo cristão**. *Op. Cit.*, p. 205.

⁵¹⁵ RESENDE, Viviane de Melo. RAMALHO, Viviane. **Análise do discurso crítica**. *Op. Cit.*, p. 50.

Com a finalidade de percorrer os pontos acima mencionados, precisamos deixar claro – embora seja afirmação comum na historiografia – de que, à época de Agostinho, caiu em desuso a prática do martírio em si para os cristãos católicos, ou seja, morrer em nome da fé como tinha ocorrido nos séculos anteriores (séculos I, II e III). Por este motivo, analisamos a tentativa do bispo de Hipona em reinventar a experiência do martírio para a sua congregação, sobretudo, à luz de que os mártires fossem tomados como exemplo para a vida cotidiana dos sujeitos.⁵¹⁶

Todavia, conforme nos lembrou Collin Garbarino, fez-se necessário abordar de forma paralela a construção histórica e as práticas da memória elucubradas no Norte da África sobre os mártires. Os escritos de Tertuliano (160-220) já exaltavam os martírios e davam novas tonalidades aos acontecimentos martirológicos.⁵¹⁷ Era corriqueiro, naquele espaço-tempo, o entendimento de martírio como segundo batismo, à vista de ser uma obra redentora, assim como sinônimo de sacrifício.⁵¹⁸

Talvez em reação ao seu contexto, Agostinho comunicava a sua congregação uma nova tradição do martírio, livre da noção de martírio como sacrifício. A base das conclusões de Agostinho sobre o martírio era o Novo Testamento, ao qual martírio primeiramente significava “testemunho”. Portanto, Agostinho considerava a experiência cristã do martírio somente à luz do testemunho do Novo Testamento.⁵¹⁹

Na lupa da intertextualidade, interpretamos que esta perspectiva testamentária cimentou as suas construções e abriu espaço para explorar os textos de Paulo nas pregações, especialmente pelo motivo de, anteriormente, as suas falas serem lidas *Atas* cujo conteúdo apresentava a ideia de sacrifício.⁵²⁰ Além do amparo bíblico, devemos salientar que já havia entre os primeiros cristãos a concepção do martírio como testemunha, como podemos desvelar nos escritos de Clemente de Alexandria (150-215/217). No entanto, no domínio de nosso trabalho, não encontramos nas homilias de Agostinho uma referência direta aos escritos de Clemente, contudo, ainda assim, Isabel Moreira nos auxiliou a identificar essas circulações de ideias na Antiguidade Tardia.⁵²¹

⁵¹⁶ KOTZÉ, Annemaré. Augustine and the Remaking of Martyrdom. In: Middleton, Paul. (Editor.) **The Wiley Blackwell Companion to Christian Martyrdom**. New Jersey: John Wiley & Sons Ltd, 2020, p. 135.

⁵¹⁷ GARBARINO, Collin. **Reclaiming martyrdom**: Augustine’s reconstruction of martyrdom in Late Antique North Africa. Dissertation (Master of Arts) – Louisiana State University, The Department of History, 2007, p. 7.

⁵¹⁸ *Idem, Ibidem*, p. 21.

⁵¹⁹ *Idem, Ibidem*, p. 20, tradução nossa.

⁵²⁰ GARBARINO, Collin. Augustine, Donatists and Martyrdom. In: Peter Sarris, Matthew Dal Santo, Phil Booth (editors). **An Age of Saints?** Power, Conflict and Dissent in Early Medieval Christianity. Boston: Leiden, 2011, p. 53.

⁵²¹ MOREIRA, Isabel. **Heaven’s purge**. *Op. Cit.*, p. 36.

Ao cruzarmos a análise das homilias de Agostinho com a obra de Maureen Tilley⁵²², conseguimos evidenciar a atenção do bispo dada aos conflitos com os donatistas, isso porque, se os mártires deveriam inspirar as práticas cristãs, eles também deveriam ser entendidos exclusivamente na esfera católica.

Os donatistas, ao contrário, reclamavam o “título” de Igreja dos Mártires. A possibilidade de martírio *ipsis litteris* estava acessível ao seu horizonte, além de ter feito parte de seu repertório a alegação de ainda sofrerem perseguições, tanto imperiais quanto de comunidades cristãs. Como sabemos, os donatistas também utilizaram a Bíblia para legitimar as suas posições e, no caso do martírio, para ajudar a forjar a sua identidade.⁵²³

Estas circunstâncias cobravam de Agostinho respostas imediatas para perguntas como, por exemplo, qual o pretexto de as congregações donatistas não terem direito à tradição do martírio e por qual motivo eles praticavam esses atos ou mesmo gozavam de narrativas – atas e paixões – que retomavam a memória de outrora?

Interpretamos nos ensaios de resposta do bispo africano a tentativa de reinventar a experiência do martírio, seja em tom metafórico ou não, e demarcar diferenças com aquela Igreja de forma que retirasse a sua legitimidade eclesiológica sobre o mesmo. Entendemos que, na concepção de Agostinho, isto contribuiria para que os donatistas perdessem força no Norte da África e os sujeitos pudessem perceber que o catolicismo era o viés religioso correto.

Com essa postura, o bispo de Hipona indicou que as próprias práticas dos mártires donatistas não poderiam ser consideradas martírio, já que ele somente seria concebido dentro da verdadeira Igreja (católica). Assim, além de não terem os mártires “reconhecidos”, pesavam acusações de que os martírios donatistas eram motivados por sua falta de paciência – havia o momento correto para a efetivação do ato martirológico e ele não deveria ser forçado ou feito de maneira voluntária. Dito de outra forma, no entendimento de Agostinho, eram praticados suicídios ao invés de martírios.

Em uma homilia pregada no ano de 410 em Cartago cujo intuito era demonstrar aos fiéis a fé de Cipriano (?-258) e as suas realizações enquanto mártir, Agostinho expressou, de maneira clara, a ilicitude dos donatistas e dos circunceliões a respeito do martírio.⁵²⁴ Exclamou que, se os donatistas tivessem seguido o exemplo do bispo de

⁵²² TILLEY, Maureen A. **Donatist Martyr Stories: The Church in Conflict in Roman North Africa**. Liverpool: Liverpool University Press, 1996, pp. xi-xix.

⁵²³ TILLEY, Maureen A. **The Bible in Christian North Africa**. *Op. Cit.*, p. 55.

⁵²⁴ AGUSTÍN, San. **Obras completas de San Agustín XXV – Sermones (5º)**. *Op. Cit.*, S. 313e:2, p. 572.

Cartago, eles não precipitariam o ato do martírio. Na sequência da pregação, o bispo de Hipona interligou a precipitação à tentação do Diabo. Buscou, uma vez mais, nas Escrituras, um paralelo a fim de territorializar o seu discurso. Nas passagens de Mateus (4,6), Cristo havia sido tentado pelo Diabo a se jogar de um penhasco e ainda teria utilizado o argumento de que os anjos o receberiam em suas mãos. Porém, ele resistiu à persuasão e afastou o mal.⁵²⁵

Na interpretação de Agostinho, os donatistas também haviam sido tentados pelo Diabo, mas de maneira oposta a Cristo ou, mesmo ignorando os seus ensinamentos, não resistiram às tentações. O bispo emendou outra provocação aos seus adversários no momento em que resgatou o “crédito” dado pelos donatistas ao Diabo quando “os separou da paz da Igreja”. O passo seguinte do maligno foi conseguir a referida precipitação com a intenção de martírio.⁵²⁶

Em um discurso esquadrinhado para a deslegitimação, Agostinho insistiu em perguntas contínuas sobre o porquê recorrerem aos penhascos ao invés de cordas, já que ansiavam uma morte voluntária e a segunda forma preservaria o corpo. De acordo com ele, a resposta dos donatistas foi a de que seriam comparados com Judas, o traidor. Em contrapartida, Agostinho deixou transparecer sua indignação: “Ó miseráveis e infelizes! Que demência é esta de não querer fazer o que fez o traidor e fazer o que ensinou o mestre do traidor, o Diabo?”⁵²⁷. Os questionamentos seguintes reafirmaram a perspectiva de se evitar o precipício do Diabo. Todavia, conforme John Bauerschmidt, esses “ensinamentos” de Agostinho não queriam apenas condenar ou ensinar o caminho correto. A sua intenção estava, sobretudo, em demonstrar o quão demarcada pelo pecado estaria esta ação suicida. Inclusive, o próprio exemplo de Judas ao qual Agostinho se remeteu teve a intenção de representar o descompasso em retirar a vida de maneira precipitada.⁵²⁸ Collin Garbarino completa essa explicação com a afirmação de que Agostinho não concebeu a ideia de se “cobrir” um pecado com outro. Portanto, o martírio voluntário não seria a solução para os problemas, mas sim a paciência e a caridade.⁵²⁹

Soma-se a isto o fato de que o sacrifício voluntário do mártir estaria ligado às ideias romanas de morte nobre. Corole Straw pontuou que essa linha de pensamento do

⁵²⁵ *Idem, Ibidem.* S. 313e:4, p. 574.

⁵²⁶ *Idem, Ibidem.* S. 313e:4, pp. 574-575.

⁵²⁷ *Idem, Ibidem.* S. 313e:4, p. 574, tradução nossa.

⁵²⁸ BAUERSCHMIDT, John. Suicídio. In: FITZGERALD, Allan D. (org). Agostinho através dos tempos: uma enciclopédia. Tradução sob coordenação de Heres Drian de O. Freitas. São Paulo: Paulus, 2018, p. 910.

⁵²⁹ GARBARINO, Collin. **Reclaiming martyrdom.** *Op. Cit.*, p. 30.

bispo africano também buscou romper com as perspectivas de outros escritores cristãos, como Orígenes (185-253), Eusébio de Cesareia (265-339), Jerônimo ((347-420) e Ambrósio (340-397), uma vez que aceitavam a maior parte da tradição clássica de morte nobre ou a sua releitura sob o viés cristão.⁵³⁰

Tais perspectivas foram veementemente condenadas por Agostinho, principalmente, nos momentos em que traçou um paralelo entre um “modelo” e práticas dos mártires. Conforme registrou Annemaré Kotzé:

Parte do projeto de Agostinho para distinguir falsos mártires donatistas daqueles que deveriam ser *legitimamente* chamados de mártires envolvia atribuir uma tríade de características aos verdadeiros mártires: eles contribuíam para a unidade da igreja, eles exibiam *patientia* e *caritas*.⁵³¹

Desta forma, examinamos que a falta da caridade excluía os donatistas da Igreja e fazia com que as suas mortes fossem apenas pelas suas ideias e não em prosperidade da Igreja. O discurso de Agostinho ainda se serviu habilmente de partes dos escritos de Cipriano (?-258) para atacar seus adversários, posto que ele era reivindicado como autoridade aos donatistas.⁵³² Nesse ínterim, analisamos que o discurso do bispo de Hipona sinalizou para a tentativa de romper com a tradição africana do martírio voluntário e manuseou referências doutrinárias a serviço de seu propósito, buscando convencer tanto seus ouvintes quanto seus adversários sobre a coerência de suas caracterizações.

À vista disso, ainda que o estudo de Anthony Dupont e Nicolas Maeyer tenha alertado para o caráter teológico e espiritual da narrativa de Agostinho sobre os mártires em suas homilias⁵³³, concordamos, em última instância, com a análise de Lucy Grig, que apresenta o martírio como uma construção narrativa arquitetada por homens como Agostinho com a finalidade de fortalecer o cristianismo nos séculos IV e V.⁵³⁴ Portanto, o martírio seria ora uma representação poderosa do comportamento ideal no cotidiano, ora parte do horizonte de expectativa dos sujeitos, dado que, ao inspirarem o correto, seriam direcionados a um pós vida afável.

⁵³⁰ STRAW, Corole. Martírio. In: FITZGERALD, Allan D. (org). **Agostinho através dos tempos: uma enciclopédia**. Tradução sob coordenação de Heres Drian de O. Freitas. São Paulo: Paulus, 2018, p. 644.

⁵³¹ KOTZÉ, Annemaré. Augustine and the Remaking of Martyrdom. *Op. Cit.*, p. 139, grifos da autora, tradução nossa.

⁵³² STRAW, Corole. Martírio. *Op. Cit.*, p. 644.

⁵³³ DUPONT, Anthony; MAEYER, Nicolas de. A study of Augustine's theology of martyrdom on the basis of sermon 306c (morin 15) on the feast of the martyr quadratus. In: Edited by Guy Guldentops, Christian Laes and Gert Partoens. **Felici Cvriositate**. Studies in Latin literature and textual criticism from antiquity to the twentieth century in honour of Rita Beyers. Belgium: Brepols Publishers, 2017, pp. 275-279.

⁵³⁴ GRIG, Lucy. **Making Martyrs in Late Antiquity**. London: Duckworth, 2004, pp. 1-7.

Assim sendo, o martírio se tornou uma ferramenta de combate no discurso de Agostinho e as homilias foram um dos lugares mais explorados para exponenciar as concepções em torno deste tema, especialmente pelo motivo de ele ter a possibilidade de “avaliar” as reações de seus ouvintes e interagir com eles. Entretanto, examinamos que a linguagem persuasiva, de advertência e exortação se repetem em seus sermões, algo que nos indica uma audiência relutante acerca deste tema ou das diretrizes de comportamento implicadas.⁵³⁵

Na homilia há pouco posta em relevo, foi possível verificar uma advertência não apenas aos donatistas que poderiam praticar o ato do martírio voluntário, mas, também, àqueles que comungariam do festejo e dos cuidados ao corpo do mártir. Agostinho os qualificou de homicidas por estarem conectados aos que retiraram suas próprias vidas em uma ação precipitada.⁵³⁶

Mais homicidas são aqueles que veneram o corpo dos precipitados, aqueles que recolhem o seu sangue, aqueles que veneram os seus sepulcros e quem se embriaga junto as suas sepulturas. Quando eles vêm a honra que foi atribuída aos precipitados, se inflamam de ânsias para fazer o mesmo; uns se embriagam com vinho sobre as suas sepulturas, outros de furor e péssimo terror. Contra eles, o bem aventurado Cipriano exalta a paz de Cristo e ensina o martírio. Vejam uma e outra coisa: manteve a paz na unidade e o martírio na confissão.⁵³⁷

Cumprе salientar que seria errôneo adotar o ato do martírio donatista, assim como as comemorações em sua memória, já que, além de não serem considerados martírios em si, esses atos ainda conduziriam as pessoas aos desvios de conduta. Ademais, chamamos a atenção para o trecho em que foi mencionada a embriaguez nas visitas às sepulturas. Sabemos que tal comportamento preocupou Agostinho em todas as esferas de seu pensamento e, quando se tratou da embriaguez de seus adversários, ele a conectou ainda mais aos atos de depravação.

Brent Shaw entendeu que as bebedeiras às quais se referiu Agostinho e outros bispos católicos não foram mero artifício discursivo contra os seus adversários, visto que havia uma base factual para essas afirmações. As festividades, naquele período, eram uma excelente oportunidade para a ingestão excessiva de bebidas alcoólicas, especialmente vinhos. Esse comportamento festivo levava as pessoas a colocar em prática as tradições romanas (danças e movimentos corporais) e, por consequência, romper com o caráter religioso das comemorações do martírio. Outro fator basilar foi a tendência ao aumento

⁵³⁵ KOTZÉ, Annemaré. Augustine and the Remaking of Martyrdom. *Op. Cit.*, p. 136.

⁵³⁶ AGUSTÍN, San. **Obras completas de San Agustín XXV – Sermões (5º)**. *Op. Cit.*, S. 313e:5, p. 576.

⁵³⁷ *Idem, Ibidem*. S. 313e:5, pp. 576-577.

da violência entre os indivíduos, sobretudo, no cenário norte africano demarcado pelas disputas entre as duas Igrejas.⁵³⁸

Ainda, observamos que sinalizar e condenar essas ações também significou demarcar uma diferença entre o “eles” e o “nós”. O bispo de Hipona se preocupava com a prática desses atos impuros pelos cristãos católicos, posto que seus opositores utilizavam esses momentos de desvios como argumentos para rebater o discurso de Agostinho. Fausto de Milevo (350-400), por exemplo, conhecido por contestar a tradição cristã que Agostinho se esforçou para disseminar⁵³⁹, apontou a devassidão dos banquetes que ocorriam nos dias de comemoração do aniversário dos mártires. De acordo com ele, a maneira em que os cristãos se portavam não se assemelhavam às diretrizes da Igreja pregada.⁵⁴⁰ Aqueles comportamentos – bebedeiras, comer comidas dedicadas aos mártires, entre outros – foram incorporados no repertório discursivo de Agostinho com a finalidade de interrompê-los.⁵⁴¹ Assim, ele trabalhou para restringir tais espaços de experiências dos sujeitos à luz de novos horizontes de expectativas⁵⁴² – como orações e vigílias.

Desta maneira, verificamos, na homilia pregada no ano de 400 em Hipona, ocasião de comemoração à São Lorenzo⁵⁴³, um discurso que almejou evidenciar o desapego dos bens e atitudes mundanas em defesa de uma vida eterna positiva. De acordo com Agostinho, ser cristão era se distanciar dos males do mundo e conseguir o bem infinito, uma vez que os sujeitos temiam tanto a morte que concentravam a sua atenção em postergá-la ao máximo. Todavia, o bispo elucidou que o fim da estadia terrena era certo, portanto, questionou ele: não seria melhor ter atitudes que garantissem não morrer nunca? Quem seria capaz de colocar em prática as ações necessárias para salvar a sua

⁵³⁸ SHAW, Brent D. **Sacred violence**. *Op. Cit.*, p. 661.

⁵³⁹ FREDRIKSEN, Paula. **Augustine and the Jews**. A Christian Defense of Jews and Judaism. New York: Doubleday, 2008, p. 344.

⁵⁴⁰ MONPEAN, Rafael Aparecido. **Morte e cidade na Antiguidade Tardia**: transformações da topografia urbana e da topografia mortuária na cidade de Cartago (Séc. IV-VII). 231 f. Dissertação (Mestrado em História) - Programa de Pós-graduação em História Cultural da Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2016, pp. 95-96.

⁵⁴¹ Faz-se necessário pontuar que Agostinho levou essas posturas condenatórias após um episódio em Milão quando o bispo Ambrósio convenceu Mônica a abandonar as práticas de levar comida e vinhos aos túmulos, dado que esses atos tinham associações ao paganismo. Com isso, podemos ver as denúncias do bispo de Hipona em seus sermões para que esses excessos e práticas fossem freados. GARBARINO, Collin. **Reclaiming martyrdom**. *Op. Cit.*, pp. 60-64.

⁵⁴² KOSELLECK, Reinhart. **Futuro passado**. *Op. Cit.*, pp. 309-313.

⁵⁴³ São Lorenzo foi um arque diácono responsável pela administração de bens e distribuição em favor aos pobres. Além das homilias de Agostinho, mapeamos citações a ele nas poesias de Aurélio Prudente Clemente, sobretudo, nos hinos de *Peristephanon*. LUIS, Pio de. Nota 2. In: AGUSTÍN, San. **Obras completas de San Agustín XXV – Sermones (5º)**. *Op. Cit.*, S. 302:8, p. 408.

vida eterna? Como proposta de intervenção, Agostinho recorreu ao exemplo dos mártires e ao fardo que eles aguentaram em outrora.⁵⁴⁴

No desenvolvimento deste raciocínio, o bispo lançou mão de uma metáfora com a figura da balança para alertar que as pessoas deveriam equivaler a sua disposição para prolongar a vida terrena e o “reinar em Cristo”. Ele ainda apelou para que fosse utilizada a “balança fiel” dentro dos sujeitos. O fato intrigante nesta análise foi a sequência dela, em que Agostinho diz não haver nada para pesar, pois as coisas do mundo não devem ser contrapeso com reinar em Cristo: “Me arrependo de haver convidado à comparação de ambas as coisas, pois não há nada em absoluto que comparar.” Essa tática discursiva abriu caminho para que ele fizesse uma conexão com a alma, uma vez que a vida eterna dela, em um lugar fora de tormento, dependeria de ações virtuosas, não seguindo os prazeres da carne.⁵⁴⁵

Agregado a isso, o bispo africano intensificou o discurso sobre o desapego ao mundo material. Ele expôs as torturas flamejantes suportadas por São Lorenzo quando defendia as riquezas da Igreja em nome dos pobres. A caridade foi a sua fortaleza contra os sofrimentos e a fé o tranquilizou quanto à morte, pois “a vida eterna é digna de ser amada e a terrena, merecedora de desprezo.”⁵⁴⁶

Após cinco anos dessa pregação (405), em uma festa em homenagem a Cipriano (?-258) na cidade de Cartago, Agostinho ainda manteve seu discurso contrário ao mundano e o representou como lugar de erros e terrores: “Deprecias o mundo, cristãos; deprecias o mundo, repito uma e outra vez.”⁵⁴⁷ O bispo continua com dizeres de que os bens não valem as consequências na outra vida, uma vez que amar as coisas que estão na terra seria um estorvo e quem amasse o estorvo, logo, encontraria o tormento. Quanto maior o prazer, mais intenso o estrangulamento.⁵⁴⁸

A fim de guiar as escolhas de seus ouvintes, o bispo sugere que sigam os caminhos dos mártires, pois superaram com sabedoria a sua vivência terrena. Interpretamos que essa fala de Agostinho não foi colocada somente como reforço da sua ideia central do mártir como exemplo de vida, mas sim com a intenção de exprimir que os mártires morriam por algo que nunca teriam visto *per se*, contudo, acreditavam piamente na vida futura sugerida pela narrativa bíblica e pelas interpretações da patrística.

⁵⁴⁴ AGUSTÍN, San. **Obras completas de San Agustín XXV – Sermones (5º)**. *Op. Cit.*, S. 302:2, p. 405.

⁵⁴⁵ *Idem, Ibidem*. S. 302:5, p. 406.

⁵⁴⁶ *Idem, Ibidem*. S. 302:8-9, p. 408-409, tradução nossa.

⁵⁴⁷ *Idem, Ibidem*. S. 311:3, p. 522, tradução nossa.

⁵⁴⁸ *Idem, Ibidem*. S. 311:4, p. 523.

Sob o prisma do imaginário, construções como essa desvelaram aos ouvintes um campo de possibilidades sobre o Além, seja enquanto lugar de paz ou de tormento. Portanto, o correto passaria a fazer mais sentido do que fomentar as más ações.

Aproveitada a linha mestra dessa discussão, o bispo citou o trecho de Mateus (11, 17) no qual se referia às pessoas que ouviam o canto, mas não bailavam segundo ele.⁵⁴⁹ Em um primeiro momento, nos assemelhou mais a uma interrupção de pensamento, porém, ao entendermos o contexto do discurso e a hermenêutica bíblica empregada, desvelamos que ele pretendeu causar um efeito em seus ouvintes para que não ignorassem a Deus e bailassem segundo Ele, mas não segundo a devassidão. Devemos considerar o lugar da pregação: há não muito tempo, aquele espaço teria sido “invadido” por dançarinos, desrespeitando, até mesmo, o corpo do mártir que lá estava. “Um lugar tão sagrado, repito, foi invadido pela pestilência e insolência dos dançarinos. Durante a noite inteira cantaram aqui coisas não pronunciáveis e ao compasso das canções, dançavam.”⁵⁵⁰

Entretanto, com a chegada de Aurélio ao bispado de Cartago, em torno de 391, houve a instauração de vigílias e, devido a isso, Agostinho assegurou que a “pestilência” teria sido controlada, ainda que com resistência. Como resultado, a sabedoria pairava naquele espaço.

Pela benevolência de Deus, agora tais coisas não tem lugar aqui, posto que não celebramos jogos em homenagem aos demônios, ocasião em que tudo isso costuma acontecer para o deleite dos homenageados, que com sua imundície tendem a depravar seus adoradores; antes, aqui a santidade e a solenidade dos mártires são celebradas.⁵⁵¹

Fica evidente a ideia do triunfo das condutas religiosas advogadas por Agostinho e os seus companheiros. Ainda assim, conforme nos lembrou Julio Oliveira, as restrições festivas coibidas dentro e fora das basílicas poderiam ser transgredidas ao longo do tempo e do espaço. Portanto, não podemos torná-las triunfantes como gostaria Agostinho.⁵⁵² Outro ponto relevante foi não haver nomeação aos responsáveis pelas festividades ocorridas. Não sabemos se se tratava de donatistas, outros grupos religiosos ou comportamentos culturais dos sujeitos. Todavia, é sabido que havia grande atenção em torno da distinção entre práticas católicas e práticas donatistas no que diz respeito às festas. Assim, elucubramos que o sermão possuía, como pano de fundo, construir uma

⁵⁴⁹ *Idem, Ibidem.* S. 311:5, p. 523.

⁵⁵⁰ *Idem, Ibidem.* S. 311:5, p. 524, tradução nossa.

⁵⁵¹ *Idem, Ibidem.* S. 311:6, p. 524, tradução nossa.

⁵⁵² OLIVEIRA, Julio Cesar Magalhães de. **Sociedade e cultura na África romana.** *Op. Cit.*, p. 221.

imagem dos cristãos católicos afastados do viver pecaminoso e com a possibilidade de administrar um local para que ele fosse repouso do virtuoso, onde o convite ao “baile” de Deus fosse totalmente aceito.

Ainda nessa homilia, Agostinho retomou o parecer sobre o desprezo ao mundo terreno. Logo após postular um discurso de tolerância à riqueza, já que ela poderia ser utilizada de maneira correta – especialmente em proveito dos pobres - afirmou que, independentemente de ocorrerem no mundo coisas ruins, asquerosas e dignas de ódio, as pessoas continuariam a amá-lo. Porém, ele alertou para a finitude e investiu em um discurso que fragmentaria o amor à vida terrena. Por fim, fez a provocação de que, mesmo se houvesse a possibilidade de viver eternamente naquele mundo, o sujeito não seria feliz. “Por que? Porque sua miséria não teria fim. A infelicidade maior é aquela que o obriga a amá-la. Se não fosse amado, seria menos; quanto mais ama, pior é.”⁵⁵³

Existe outra vida, meus irmãos; depois desta vida há outra, acredite em mim. Preparem-se para ela; desprezem tudo o que está no presente. Se você tem bens, faça o bem com eles; se você não os possui, não se deixe levar pela ambição. Transfira o que você tem aqui para o lugar onde você tem que ter segurança.⁵⁵⁴

Peter Brown, recentemente, indicou a possibilidade de pensarmos os discursos de Agostinho a respeito das esmolas e das doações aos pobres dentro do horizonte de transferência de riquezas e/ou tesouros da terra para o céu, posto que essa noção já vinha sendo desenvolvida séculos antes nos círculos cristãos com a perspectiva de avivar os dizeres de Cristo e combater as eclesiologias rivais.⁵⁵⁵ No entanto, no caso do trecho acima, não devemos interpretar literalmente a transferência à qual o bispo de Hipona se referiu. A metonímia da transferência poderia se referir às ações boas praticadas na vida terrena e que seriam “contabilizadas” no momento do juízo para saber o lugar da morada eterna.

Isto posto, importa colocar em relevo a forma de expressão acerca da existência de uma outra vida. Conforme esperamos ter exposto, era de conhecimento dos sujeitos a crença em uma vida após a morte, uma vez que as concepções religiosas do mundo antigo incluíam esta perspectiva. Apesar disso, talvez Agostinho tenha ignorado esse ponto para afirmar uma outra vida após a morte sob o jugo cristão católico que ele representava. O trecho “acredite em mim” fez-se sugestivo para a nossa argumentação, principalmente,

⁵⁵³ AGUSTÍN, San. **Obras completas de San Agustín XXV – Sermones (5º).** *Op. Cit.*, S. 311:14, p. 532, tradução nossa.

⁵⁵⁴ *Idem, Ibidem.* S. 311:14, p. 533, grifo nosso, tradução nossa.

⁵⁵⁵ BROWN, Peter. **The Ransom of the Soul.** *Op. Cit.*, pp. 35-38.

em vista do caráter de persuasão e de autoridade dos bispos no momento de seu contato com a comunidade.

O tom de desprezo ao mundo, na sequência da fala, foi repetido em uma outra homilia datada entre os anos de 405 e 411 em uma festa em honra aos mártires, fora de Hipona.⁵⁵⁶ Verificamos que, de certa forma, Agostinho manteve um padrão discursivo em suas pregações no tocante às riquezas e ao ataque às práticas terrenas dos sujeitos. Os dois temas estavam interligados no seu pensamento e ele repetiu demasiadas vezes, ao longo dos anos, essa estrutura para fazer valer a implementação das diretrizes almejadas.

Ademais, analisamos que o desprezo ao mundo era um dos arrimos para sustentar a ideia de Além que Agostinho queria representar, pois transferia todas as expectativas para um espaço-tempo fora da realidade material e temporal. François Hartog, ao observar o remodelamento feito pelo cristianismo nas concepções de tempo nos primeiros séculos, registrou que o tempo de entremeio, ou seja, o tempo da estadia terrena até o juízo final seria um tempo de expectativa: “um presente habitado pela esperança do fim.”⁵⁵⁷

Neste sentido, percebemos, ainda, outro fator que influenciou o posicionamento de Agostinho: as ideias de desapego da sociedade e do mundo postas em prática pelos movimentos ascéticos dos primeiros séculos. Ao recuar à Antiguidade Tardia para traçar uma linearidade em sua abordagem acerca dos mosteiros no período medieval, Jacques Berlioz apontou o desenrolar do ponto de vista da separação dos monges com o mundo material pelo seu teor pecaminoso e, principalmente, pela mediação espiritual entre este mundo e o Além.⁵⁵⁸

Cumpramos assinalar que não queremos com estas colocações afirmar que Agostinho defendia o ideal e/ou rigor monástico para a sua comunidade. Até mesmo porque a vitória sobre as ideias ascéticas de Pelágio iriam contrapor nossa interpretação.⁵⁵⁹ A argumentação aqui fundamenta-se na afirmativa de que ele se apropriou da ideia central de romper com o mundo terreno e intensificar as representações do Além cristão de forma mais ou menos coerente aos sujeitos. Assim sendo, buscou

⁵⁵⁶ AGUSTÍN, San. **Obras completas de San Agustín XXV – Sermones (5º)**. *Op. Cit.*, S. 335c:2, p. 702.

⁵⁵⁷ HARTOG, François. **Regimes de historicidade**: presentismo e experiências do tempo. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013, p. 90.

⁵⁵⁸ BERLIOZ, Jacques. **Monges e religiosos na Idade Média**. Tradução de Teresa Pérez. Lisboa: Terramar, 1994, pp. 5-11.

⁵⁵⁹ OLIVEIRA, Julio Cesar Magalhães de. Agostinho de Hipona – Uma vida na Antiguidade Tardia. *Op. Cit.*, p. 108.

encorajar as pessoas com os acontecimentos martirológicos e as suas crenças no outro mundo para fomentar a esperança no pós vida.

No sermão mencionado anteriormente (335c), Agostinho sustentou aos seus ouvintes que a riqueza em Deus não poderia ser retida por ninguém e a alma não faria morada nas propriedades compradas pelo dinheiro, mas sim naquelas edificadas com a fé e com os comportamentos. Próximo a uma gradação épica, expôs os sofrimentos dos mártires, porém, simultaneamente, deixou manifesto que, ocultamente, eles eram coroados por sua fé intacta e confessaram somente a verdade. Em seguida, o bispo postou uma série de questões e provocações à sua plateia:

Se eles houvessem buscado as coisas terrenas, o que se pode acrescentar a essa glória que nos faz celebrar seus nascimentos? Muitos homens fortes enlouqueceram pela glória e disseram que sangue deveria ser derramado pela pátria, e eles não hesitaram em derramar sabendo que esta vida é passageira, mas que ainda lhes restava pelo menos uma glória imortal. Que glória deles admite comparação com a glória dos mártires? Limitando-nos à glória desta terra, limitando-nos à glória humana, que general poderia encontrar a glória que o pescador encontrou? Em Roma estão os túmulos de homens valentes que morreram pela pátria. Em qual dessas tumbas o imperador se dignou a entrar? Veja que, se a glória terrena fosse desejada, mesmo aqueles que buscavam sua honra apenas entre os anjos não teriam sido privados dela. Vemos a glória que eles desfrutavam na terra e ficamos maravilhados. O que experimentaríamos se o víssemos no céu? Que espanto não nos tomaria se víssemos, cheios de glória entre os anjos, os mártires cujo nascimento vemos e que os povos celebram?⁵⁶⁰

Analizamos o encadeamento das palavras no trabalho discursivo de Agostinho para que fizessem sentido com as representações do outro mundo ou, ao menos, o que se deveria esperar de um Além para o bem. Sob o prisma da análise do discurso, verificamos o efeito da racionalização, ou seja, tornar os seus argumentos e práticas mais lógicos do que os de seus adversários, embora quem definisse o peso da balança fosse o próprio responsável pelo discurso.

Observamos a tentativa de Agostinho em fragmentar as representações, as memórias e o imaginário que se constituíram em torno do que viria a ser a glória para aquela sociedade. Se a ideia romana de glória poderia se dar mediante as grandes conquistas, a coragem nos campos de batalha ou qualquer forma que fosse qualificada como honrosa, o bispo a assimilou como catalizadora do enlouquecimento e derramamento de sangue, além de prezar pelo caráter terreno. Ao contrário, sob o entendimento cristão, a glória seria senão os feitos dos mártires e o seu desfecho longe do tormento eterno. Portanto, prosseguiu o seu dizer:

Na verdade, meus irmãos, procurem as coisas invisíveis dos mártires. Ame o

⁵⁶⁰ AGUSTÍN, San. **Obras completas de San Agustín XXV – Sermones (5º)**. *Op. Cit.*, S. 335c:11, pp. 708-709, tradução nossa.

que eles amaram. Ainda que não tenham que suportar o que eles suportaram, prepare seu espírito para isso. Antes de tudo, na medida do possível, escolha a causa. De fato, deixando de lado a causa, os mártires não sofrem o mesmo que os ladrões, adúlteros, maledicentes e sacrilegistas frequentemente sofrem? Se você olhar para as penalidades, elas são iguais; se você olhar as causas, verá que elas estão muito distantes uma da outra.⁵⁶¹

Na ininterrupção deste discurso, ele insistiu, vigorosamente, para que seus ouvintes mudassem as suas causas, pois não se tratava do que se sofreria, mas pelo que sofreria. Identificamos um desdobramento dessa fala em uma outra homilia pregada na festa aos mártires da Massa Cândia⁵⁶² em Útica, ou Cartago. Após ter iniciado com a reflexão de que a palavra malícia teria o mesmo significado na língua latina e nas Escrituras – a maldade dos sujeitos - defendeu que a causa má implicaria no tormento e, portanto, as causas deveriam ser escolhidas de maneira cautelosa.

Que nossa causa seja bem escolhida para que nossa pena não nos prejudique, pois uma má causa não acarreta prêmio algum, mas sim um tormento merecido. Não está em poder do homem escolher como esta vida vai terminar, mas está dentro do seu poder vivê-la para acabar tranquilamente.⁵⁶³

Em uma outra homilia, entre os anos de 410-412, cujo lugar não é de nosso conhecimento, analisamos uma explicação que foi ao encontro da indicada acima. Preocupado em esclarecer aos ouvintes qual seria o significado do martírio, Agostinho fez das causas dos mártires o cerne de seu discurso. Explicitou, detalhadamente, que se faz necessária a diferenciação entre os sofrimentos, as abdicações e as demonstrações de fé dos mártires e dos avarentos, visto que esses últimos também passariam por situações semelhantes aos primeiros, contudo, a distinção viria pela causa.

Mas vamos examinar a causa; olhe para a cruz de Cristo; lá estava Cristo e lá estavam os ladrões. A pena era a mesma, mas a causa era diferente. Um ladrão acreditou, outro blasfemou. O Senhor, como em um tribunal, atuou como juiz para ambos; aquele que blasfemou, ele o mandou para o inferno; o outro ele levou consigo para o paraíso. Por que isso? Porque, ainda que a dor fosse a mesma, a causa de cada um era diferente. Elejam, pois, as causas dos mártires se quiserem chegar à palma da mão de suas mãos.⁵⁶⁴

Assim, atrelar a causa correta ao Além foi um dos *modus operandi* posto em prática pelo bispo de Hipona com a finalidade de atingir padrões de comportamento e de crença, já que introjetaria a ideia de que as ações daquele mundo implicavam no outro e os sujeitos não abandonariam o caminho de Cristo. Coadunado a isso, a garantia de

⁵⁶¹ *Idem, Ibidem*. S. 335c:12, p. 709, tradução nossa.

⁵⁶² Massa Cândia foi o termo de referência aos mártires que professaram a fé em Cristo e aceitaram generosamente o martírio.

⁵⁶³ AGUSTÍN, San. **Obras completas de San Agustín XXV – Sermones (5º)**. *Op. Cit.*, S. 306:2, p. 449, tradução nossa.

⁵⁶⁴ *Idem, Ibidem. Op. Cit.*, S. 335a:2, p. 668, tradução nossa.

punição deveria reforçar, ainda mais, os dizeres postulados, assim como trabalhar as representações do pós vida assentadas em um lugar de infortúnio.

Ao voltarmos à homilia endereçada em Útica, notamos um interesse em alargar ainda mais essa reflexão. Para isso, Agostinho retomou algumas ideias sobre a vida feliz. Alegou que, independentemente de estilos de vida, todos desejavam ser felizes e desejavam isso acima de tudo. Portanto, a vida feliz era almejada por todos. No entanto, os embaraços dessa questão começaram quando surgiram questionamentos de como se chegar à felicidade ou em que procurá-la. Sendo assim, cada pessoa teria um julgamento particular sobre qual profissão ou vida faria o sujeito feliz. Agostinho demonstrou aos seus ouvintes como não havia um só estilo que fosse comum a todos, dado que as pessoas sempre estavam na busca por algo a mais, há muito, impulsionadas pelo desejo viciado.⁵⁶⁵ Esse mesmo desejo foi entendido pelo bispo de Hipona como responsável por oportunizar uma vida repleta de tormentos.

A concepção de os sujeitos, ou melhor, as suas almas não morrerem no pós vida, mas somente alcançarem a beatitude ou a punição, foi viga mestra na argumentação agostiniana para frisar que não se deveria chamar de vida aquela em meio a tormentos.

Coloque atenção no que disse, distinguindo, a Escritura: a essa não se dignou chamar vida. Não se quis chamar vida a que transcorre entre torturas, tormentos e o fogo eterno, para que a mesma palavra vida indique benevolências e não tristeza; para que, onde quer que ouça falar em vida, nunca pense em tormentos. Em efeito, o viver perpetuamente entre tormentos não é vida alguma, mas sim uma morte eterna. As Escrituras a chamaram de segunda morte, que vem depois da primeira, que todos devemos a nossa condição humana. A chama de morte, morte segunda, mas ali nada morre. Melhor e mais acertado seria ter dito que ali nada vive. Viver, pois, em meio a dores não é viver.⁵⁶⁶

Analizamos que Agostinho entrou em contradição no trecho em que afirmou uma morte eterna, porém, rapidamente, retratou seu dizer ao afirmar que “ali nada morre” e, mais do que isso, nada poderia viver no Além torturante. Todavia, identificamos que não se tratou apenas de uma rápida correção, mas sim da representação da forma utilizada pelo bispo para indicar a melhor interpretação para o Além punitivo. Assim, se a esperança das pessoas era encorajada para uma vida futura pujante, o resultado dos desvirtuamentos restringiria qualquer possibilidade de vida, provocando somente o sofrimento.

⁵⁶⁵ *Idem, Ibidem.* S. 306:4, p. 451.

⁵⁶⁶ *Idem, Ibidem.* S. 306:5, p. 453.

Igualmente, a felicidade foi atrelada ao desapego do mundo no decorrer da homilia e conseguimos apreender que os seus ouvintes, ou ao menos parte deles, eram pessoas abastadas, já que o seu discurso visou fazê-los se desprender dos bens materiais e, em última instância, discorrer sobre as atitudes que os possuidores de riquezas deveriam ter, como, por exemplo: o abandono da ideia de que já gozavam de felicidade na vida terrena por disporem de recursos. Foi frisado que, para chegar à vida feliz, seria necessário um alinhamento com os mandamentos da Escritura, pois as fortunas também não eram garantidoras de benefícios no Além.⁵⁶⁷

Até este ponto, havíamos analisado continuidades nas reflexões sobre a felicidade desenvolvidas no tratado *Sobre a vida feliz* em Cassiciaco (386). Contudo, fez-se perceptível uma mudança na forma de se alcançar a felicidade. Se antes era a razão filosófica a guia, naquele momento, Agostinho passou a defender as Escrituras como orientação. À luz de suas pregações, compreendemos que se tratou de alinhar o seu pensamento às “verdades” e ao apoio desses escritos, uma vez que uma quantidade substancial de sermões estava ancorada no texto bíblico. Além disso, diante dos desafios colocados por seus adversários eclesiológicos, era impreterível não ter adotado esse viés.

Dessa forma, o bispo explorou as incertezas de seu tempo com questionamentos no tocante às pessoas não serem felizes nesta vida e carregarem o temor em sua existência. O pressuposto para essa formulação foi o de que o desejo de se viver eternamente abriu caminho para o temor, posto que ele estava acompanhado da dúvida da finitude. Com isso, o temor era constante e viver dessa maneira representava o tormento contínuo.

Ao fim e ao cabo, entendemos que Agostinho compilou os pontos mencionados acima com a finalidade de construir o “reino de Deus” como o único lugar possível para se afastar da finitude. Aquele lugar agraciado pela “glória dos santos de Deus” seria eterno pelo motivo de ser justo, pois não haveria enganações ou suspeitas, uma vez que seriam as suspeitas falsas o elo para o mal entre os sujeitos.⁵⁶⁸

Você quer ganhar vida onde não seja enganado? Quem não quer? Se a recompensa o agrada, não desdenhe o trabalho que merece. Passe agora a sua vida sem enganar e chegará à vida onde não será enganado. Para os verdadeiros, a verdade será dada como recompensa, e quem vive bem no tempo será recompensado com a eternidade.⁵⁶⁹

Evidenciada a relação recíproca entre o Além e o terreno, demonstrou, uma vez mais, que a fé seria a via para a verdadeira vida. O caminho era espinhoso, entretanto, se

⁵⁶⁷ *Idem, Ibidem.* S. 306:7, p. 456.

⁵⁶⁸ *Idem, Ibidem.* S. 306:8, p. 457.

⁵⁶⁹ *Idem, Ibidem.* S. 306:9, p. 459.

os mártires haviam conseguido, as pessoas deveriam se inspirar nesses feitos. Agostinho aproveitou os direcionamentos comportamentais para alertar os sujeitos de que não deveriam celebrar as festas dos mártires com “pompa vã”, mas sim com fé e atitudes semelhantes. Assim, o bispo buscou minar, cada vez mais, as ações que os seus adversários utilizavam para apontar hipocrisias entre os cristãos católicos.

Sendo assim, ele se aproveitou do momento e conduziu o seu discurso para, paulatinamente, retirar do espaço de experiências dos sujeitos a possibilidade de encontrar a vida feliz naquele mundo, já que os filtros daquela busca estavam balizados de maneira errônea. Com isso, desprezou, novamente, a materialidade em que os desejos humanos se repousavam e engendrou a ideia de que a felicidade não seria conquistada à luz de bens terrenos, mas que as atitudes dos possuidores desses bens seriam as peças necessárias para a engrenagem da felicidade.

Todavia, registramos que Agostinho não propôs essas perspectivas de maneira pacífica ou apenas sugestiva. Ainda que ele viesse a pregar a coexistência com os ricos – conforme esperamos ter deixado evidente ao longo deste trabalho - no começo de seu episcopado, se preocupou em demonstrar que havia um repertório condenatório no outro mundo a tais displicentes possuidores de riquezas.

No ano de 397, em Cartago, por ocasião da festa dos mártires escilitanos, o bispo iniciou a sua pregação com indicações de como os mártires, homens ou mulheres, se portaram nos momentos de tribulação. Com base nos *Salmos* (117,14 e 17,2), assegurou a fortaleza e o amor em Deus, já que, no momento da morte, aquele que não possuísse o amor não possuiria uma morte tranquila. O amargor da morte, para o justo, seria recompensado pela grande doçura dos céus, mas, para o “amante do delito”, o amargor se intensificaria.⁵⁷⁰

Nessa perspectiva, verificamos que, antes de iniciar as ofensivas contra as práticas más dos ricos, Agostinho disse aos seus ouvintes que os mártires não teriam temido quem tinha o poder para condená-los; eles mantiveram a ordem de submissão e aguardaram o veredito. O temor, no entanto, esteve a cargo do responsável pelas condenações, uma vez que seria o causador das mortes. Portanto, estaria capacitado ao fogo do inferno.⁵⁷¹

Após esse trecho, o bispo interrompeu a narrativa e passou a dizer aos infieis para pensarem no futuro ao invés da vida presente, pois essa somente lhes traria temores.

⁵⁷⁰ *Idem, Ibidem.* S. 299e:1-2, pp. 350-351.

⁵⁷¹ *Idem, Ibidem.* S. 299e:2, p. 354.

Importa considerar que Agostinho utilizou as passagens bíblicas, especialmente *Lucas 16*, para postular as suas convicções acerca do destino dos ricos. Em um discurso que pouco uso fez das citações escriturárias, explicou, com suas palavras, os desdobramentos das ideias e as encaixou segundo as demandas de seu tempo. De acordo com a interpretação discursiva, podemos ler essa prática sob a égide da intertextualidade⁵⁷², visto que foram combinadas afirmações consolidadas (Escrituras) com propostas de poder arquitetadas para aquela sociedade (difusão do cristianismo católico e doações aos pobres). Assim, no âmago dessa proposta, executou o movimento de tratar os acontecimentos passados como permanentes ou que, na medida de cada contexto, iriam se repetir de maneira mais ou menos congruente.

Agostinho deu continuidade na homilia com a afirmação básica de que a morte seria comum para todos. A diferença iniciava quando da chegada do rico e do pobre no Além, pois os prazeres do primeiro estariam terminados e as misérias do segundo chegariam ao fim. Em decorrência: “O rico era atormentado no Inferno e o pobre descansava no seio de Abraão. Passaram os prazeres e as misérias. Tudo se acabou e se transformou.”⁵⁷³

Em um primeiro momento, verificamos que a intenção da pregação residiu na inversão da organização social terrena. Portanto, o Além também seria um espaço de possibilidades para mudança do que acontecia no mundo da matéria. Essa elucubração foi formidável para os objetivos de Agostinho, posto que permitiu-lhe trabalhar com as diretrizes de comportamentos pautado nas representações de um futuro manifesto.

Entretanto, o próprio bispo sugeriu cautela nessa leitura, pois não competia a todos os ricos e aos pobres de seu tempo as palavras bíblicas, uma vez que não seria a riqueza, na figura do rico, ou a pobreza, na pessoa do pobre, o cerne da condenação ou o responsável por seu destino no pós vida. A objeção estava assentada na impiedade do primeiro, ou seja, nos usos e abusos da moeda para o mal. Em uma mesma instância, ao pobre, o Além afável não estaria garantido pela sua condição de miséria, ele, igualmente, precisaria estar alinhado às condutas da Igreja e ser fiel para alcançar a representação colocada por Agostinho. Caso contrário, advertiu o bispo que “a pobreza em um infiel significa tormento aqui e condenação ali.”⁵⁷⁴

⁵⁷² FAIRCLOUGH, Norman. **Discurso e Mudança Social**. *Op. Cit.*, p. 135.

⁵⁷³ AGUSTÍN, San. **Obras completas de San Agustín XXV – Sermones (5º)**. *Op. Cit.*, S. 299e:3, p. 355, tradução nossa.

⁵⁷⁴ *Idem*, *Ibidem*. S. 299e:3, pp. 355-356, tradução nossa.

Ao recorrer novamente à citação de Lucas (16,19), reforçou que seria necessário o temor àqueles ricos que depreciavam os pobres quando esperavam, à porta, as migalhas de sua mesa. A falta de misericórdia soou como sinônimo de condenação, dado que “isto é o que se castigou na pessoa do rico: a crueldade, a impiedade, a soberba, o orgulho e a infidelidade.”⁵⁷⁵ De imediato, o bispo de Hipona levantou um questionamento sobre a legitimidade de suas afirmações e as sustentou à luz das Escrituras. Pelo motivo de ele ter demarcado uma interrupção na lógica discursiva, não interpretamos este ocorrido como mera retórica, mas, talvez, como uma objeção postulada por seus ouvintes; ou, ainda, a possibilidade de ter notado as expressões de insatisfação das pessoas no momento de suas pregações e, assim, assimilou a necessidade em blindar seu argumento. A nossa hipótese ganha estofa à medida em que entendemos os sermões como esse campo de possibilidades para a interação dos bispos com os sujeitos.

Passado esse episódio, examinamos que a narrativa fluiu no sentido de apresentar Abraão como um exemplo de ponderação entre a riqueza e o “ser rico”. De acordo com Agostinho, ele seria esse modelo por ter conseguido afastar a avareza do horizonte de ações. Ao contrário, aqueles que cederam aos desejos pecaminosos assustaram-se com a leitura do evangelho, que condenava o rico às penas do Inferno. Assim, registrou o bispo africano: “Não tema as riquezas, mas sim o vício; não tema a abundância, mas sim a avareza; não tema a pose, mas sim a ambição. Possua como Abraão, mas possua ao mesmo tempo fé; tenha, possua, mas não seja possuído.”⁵⁷⁶ A verdadeira riqueza, insistiu o bispo, seria a interior, a responsável pelo encaminhamento afável para o Além.

Neste sermão em específico, embora possamos semelhar esta mesma interpretação também em outros, o Além foi explorado de maneira mais ou menos direta. Em outras palavras, podemos afirmar que ele foi tratado nas entrelinhas, mesmo que fosse basilar à pregação. Com isso, significou empregar uma leitura criteriosa para desvelar os meandros do Além na perspectiva de tormento, especialmente, no tocante às metáforas ou, então, na antítese do acolhedor.

Uma explicação para essa estrutura discursiva de Agostinho, talvez, seja a de que ele era consciente das inquietações de seu tempo acerca do pós vida – as pessoas o questionavam sobre as suas hipóteses, sonhos e visões e, provavelmente, esse conteúdo também circulava entre os sujeitos – e utilizou o espaço das celebrações, das festas e das

⁵⁷⁵ *Idem, Ibidem.* S. 299e:3, p. 356, tradução nossa.

⁵⁷⁶ *Idem, Ibidem.* S. 299e:5, p. 359, tradução nossa.

interações para rebater as especulações “comuns”, já que não seria interessante as pessoas “dominarem” certezas sobre o Além. Seria mais proveitoso que a Igreja e os seus membros eclesiásticos controlassem as conceituações do pós morte. Assim, cabe-nos o questionamento: qual Além foi sugerido por Agostinho em suas homilias?

Peter Brown argumentou que Agostinho não conseguiu resolver todos os problemas relacionados com o outro mundo, ou mesmo deixar fechadas as possibilidades para aquele lugar do pós vida. Ainda assim,

Quando se tratava de questões sobre a vida após a morte, a exegese das escrituras de Agostinho e o exame dos costumes da igreja foi severamente minimalista. Ele deu a seus questionadores pouco espaço de manobra. Ele frequentemente os advertia de que não havia um meio fácil pelo qual pecadores endurecidos ou negligentes pudessem entrar no céu [...] Na opinião de Agostinho, apenas um estreito núcleo de representações autorizadas (derivadas das escrituras e dos costumes da igreja) poderia suportar o peso das esperanças e temores dos humanos ao enfrentarem o grande desconhecido. Do contrário, a terna imaginação humana teceria inúmeras ilusões reconfortantes ao redor do túmulo.⁵⁷⁷

Desse modo, provavelmente, o bispo de Hipona conseguiria afastar as especulações não cristãs sobre o Além. A certeza que ele asseverou aos seus ouvintes era a de que havia um lugar de descanso eterno e outro reservado à danação eterna. Com o exemplo dos mártires, o bispo trabalhou as formas de desapego ao mundo terreno, os comportamentos para se afastar dos atos pecaminosos, pregou a caridade, as doações e, o mais importante, sob a nossa análise: a crença na vida após a morte como balizadora de suas ações na terra, pois, lá – no Além – não haveria nenhum privilégio por classe ou status.

Simultaneamente a esta ideia, Agostinho orquestrou as probabilidades dos mártires dentro do horizonte do Além cujo foco era evidenciar as reais chances de condenação ao Inferno, do qual o fogo pareceu ser uma das formas mais temíveis daquele espaço de sofrimento. Conforme registrou Lucy Grig, o mártir foi uma figura poderosa na Antiguidade Tardia e o seu “poder” foi aproveitado pelos bispos nas suas interações com os sujeitos para conseguir efetivar os seus interesses.⁵⁷⁸ Gilvan Ventura ainda observou que os mártires também foram um canal para que “as crenças e valores conectados aos estilos de vida greco-romano”⁵⁷⁹ fossem escoados da vida citadina.

⁵⁷⁷ BROWN, Peter. **The Ransom of the Soul**. *Op. Cit.*, p. 64, tradução nossa.

⁵⁷⁸ GRIG, Lucy. **Making Martyrs in Late Antiquity**. *Op. Cit.*, p. 1.

⁵⁷⁹ SILVA, Gilvan Ventura da. Os mártires como protetores espirituais da polis: João Crisóstomo e a cristianização de Antioquia (séc. IV d.C.). In: (Orgs.) CARVALHO, Margarida Maria de; FUNARI, Pedro Paulo A; CARLAN, Cláudio Umpierre; PAPA, Helena Amália. (Orgs.). **Religiões e Religiosidade na Antiguidade Tardia**. Curitiba: Prismas, 2017, p. 110.

Particularizadas essas colocações ao Norte da África, notamos a dificuldade de Agostinho em manobrar os valores religiosos e culturais já presentes naquela sociedade e fazer valer as suas leituras teológicas cristãs para a vida efetiva das pessoas. A nossa alegação ganha estofo na medida em que examinamos homilias datadas desde o início de seu bispado até a última década de sua atuação eclesiástica com reincidências dos mesmos ensinamentos e das mesmas resistências das pessoas em suas práticas cotidianas ou, então, nas celebrações eucarísticas e festivas. Muitas destas repetições de comportamentos ocorreram nos lugares aos quais o bispo já havia pregado uma miríade de vezes, a exemplo, Cartago e Hipona.

Em contrapartida, importa levar em consideração o testemunho de Agostinho no que concerne à efetividade das vigílias ao longo dos anos para o “controle” das festividades e dos comportamentos nas celebrações aos mártires.⁵⁸⁰ Desta forma, examinamos que ele encontrou dificuldades para conseguir a hegemonia religiosa e o controle de poder desejado, mas, também, angariou notoriedade com as suas ideias, especialmente em vista das vitórias oficiais diante de donatistas e pelagianos.

Para todos os efeitos, procuramos analisar as estratégias discursivas empregadas pelo bispo de Hipona para imbricar reformas de comportamentos ora à luz dos ensinamentos do martírio, ora sob a forma como os mártires poderiam sustentar a égide do medo.

3.3 Agostinho, o “Pai do Purgatório”

A designação de Agostinho como *Pai do Purgatório* foi cunhada por Jacques Le Goff em sua clássica obra *O nascimento do Purgatório*. Ao percorrer, na Antiguidade Clássica e Oriental, a historicidade das ideias que, mais tarde, seriam (re)significadas pelos cristãos e culminariam no conhecido purgatório medieval do século XII, este autor analisou nos escritos do bispo de Hipona uma importante etapa para compreender os desdobramentos dessa crença em um lugar intermediário do além-túmulo.⁵⁸¹

Apoiado nas afirmações de Joseph Ntedika em *Évolution de la doctrine du Purgatoire chez Saint Augustin*, Le Goff entendeu que, a partir do ano de 413, Agostinho

⁵⁸⁰ AGUSTÍN, San. **Obras completas de San Agustín XXV – Sermones (5º)**. *Op. Cit.*, S. 311:6, p. 524.

⁵⁸¹ LE GOFF, Jacques. **O nascimento do purgatório**. 2ª ed. Editorial Estampa, 1995, pp. 15-35.

teria focado nas possibilidades condenatórias do Além em vista das necessidades de seu tempo, pois existiam alegações laxistas acerca daquele espaço-tempo.⁵⁸²

O estudo em relevo trouxe inúmeras contribuições historiográficas no que concerne ao estudo do Além, bem como para uma história do imaginário. Ainda assim, as suas ideias geraram questionamentos na historiografia da Antiguidade Tardia. Uma dessas ideias [de Le Goff] foi que, para explicar a não “paixão” de Agostinho pela questão do Além, defendeu que: “as indecisões de Agostinho vêm, em parte, deste relativo desinteresse pela sorte dos homens entre a morte e o Julgamento Final.”⁵⁸³ A fim de reforçar o seu argumento, Le Goff atrelou o desinteresse das pessoas aos “enormes” problemas da sociedade romana:

Crise do mundo romano, do repto dos bárbaros, do aparecimento de uma nova ideologia predominante, cuja grande afirmação a respeito do além era a ressurreição e a escolha a fazer entre a condenação e a salvação eternas. Impregnada de milenarismo e pensando mais ou menos confusamente que o Julgamento Final estava para a amanhã, essa sociedade estava pouco inclinada a insistir no requinte de pensamento que a reflexão sobre o intervalo entre a morte e eternidade pressupõe.⁵⁸⁴

Somado a isto, afirmou que as crenças no Além, no período, se valiam mais da ideia de compensação do que da de salvação no pós vida. Somente no século XII, haveria o campo fértil para inverter essa lógica e o purgatório poderia aparecer definitivamente.⁵⁸⁵ Outra alegação foi a de que, na *Carta a Dardanus*, em 417, Agostinho teria traçado uma geografia do Além, entretanto, não havia lugar para o Purgatório e o bispo de Hipona mal havia situado a região de tormentos.⁵⁸⁶

Contudo, assimilamos que, na narrativa de Le Goff, há uma oscilação argumentativa em que ora demonstrou o pioneirismo de Agostinho acerca do purgatório, ora destacou as suas limitações em tecer uma representação daquele lugar. Identificamos um embaraço neste segundo ponto, pois, em nossa interpretação, não se tratou apenas de apontar os entraves de Agostinho, mas sim de vislumbrar que, ali, não seria possível lapidar o purgatório tal como constituiria em tempos medievais, sobretudo, em razão de não ter feito parte do vocabulário e do imaginário das pessoas a terminologia purgatório.⁵⁸⁷

⁵⁸² *Idem, Ibidem*, p. 85.

⁵⁸³ *Idem, Ibidem*, p. 85.

⁵⁸⁴ *Idem, Ibidem*, p. 85.

⁵⁸⁵ *Idem, Ibidem*, p. 86.

⁵⁸⁶ *Idem, Ibidem*, p. 93.

⁵⁸⁷ *Idem, Ibidem*, pp. 91-100.

Sobre isso, Isabel Moreira postulou críticas ao historiador francês no sentido de que não faz-se correto instituir o “nascimento” do purgatório no apogeu medieval – independentemente do aparecimento do substantivo por volta dos séculos XII e XIII ter dado estofo ao argumento, posto que há uma série de variantes, a começar pelas metáforas, a se considerar para afirmar quando um lugar se torna parte constitutiva do imaginário de uma sociedade. As influências daquelas teorizações são retroativas e podemos encontrá-las de forma mais robusta já em autores como Beda (673-735) e Bonifácio (734-754). Por sua vez, esses autores medievais haviam se baseado, há muito, nas teorizações de um Além tripartido defendido por Agostinho, principalmente, em conjunto com as formulações do fogo correccional.⁵⁸⁸

Encontramos, ainda em Le Goff, a afirmação de que Agostinho teria deixado em aberto o futuro do Purgatório e isto não lhe permitiu delineá-lo definitivamente como um “lugar intermediário” no Além. Em consequência, o purgatório oscilaria entre o tempo terreno e o escatológico: “entre um começo de Purgatório aqui em baixo, que seria então preciso definir em relação à penitência, e uma espera pela purificação definitiva, a qual se situaria apenas no momento do Julgamento final.”⁵⁸⁹ Allan Fitzgerald nos demonstrou o quão complexa foram as concepções de penitência advogadas por Agostinho, uma vez que o bispo costurou um entendimento que perpassou desde a teoria do arrependimento, decorrendo as experiências penitenciais neotestamentárias, até o contexto doutrinário de perdão aos pecados.⁵⁹⁰ Com isso, apontamos que a intenção da afirmação entre a “mescla” de penitência e purgatório no quadrante terreno para não considerar que Agostinho entendeu o purgatório como um espaço e tempo no Além seria precipitada.

As bases de nossa argumentação se situaram no momento em que o bispo de Hipona afirmou, variadas vezes, no decurso de suas homilias, que os sujeitos gozariam da possibilidade de perdão ou remissão de seus erros. Atrelado a isto, ele os incentivou a angariarem condutas corretas para que não somente fossem encaminhados ao paraíso, mas, também, pudessem ter, caso necessário, o amparo da oração dos vivos quando eles fossem para o Além intermediário purgar as suas faltas, mesmo que elas implicassem na

⁵⁸⁸ MOREIRA, Isabel. **Heaven's purge**. *Op. Cit.*, pp. 8-16.

⁵⁸⁹ LE GOFF, Jacques. **O nascimento do purgatório**. *Op. Cit.*, p. 20.

⁵⁹⁰ FITZGERALD, Allan D. Penitência. In: FITZGERALD, Allan D. (org). **Agostinho através dos tempos**: uma enciclopédia. Tradução sob coordenação de Heres Drian de O. Freitas. São Paulo: Paulus, 2018, pp. 775-776.

necessidade do fogo purificador.⁵⁹¹ Logo, entendemos que Agostinho estava assumindo, mesmo que indiretamente, a existência de um lugar intermediário.

Observamos, ainda, que, se não houvesse um lugar interposto, as almas devedoras receberiam o juízo final e iriam direto ao Inferno. Dessa forma, não haveria a necessidade em fomentar, impreterivelmente, ao longo do bispado, a possibilidade de redenção em outro plano.

No âmbito deste estudo, seguimos o entendimento de purgatório sugerido por Isabel Moreira, especialmente pelo motivo de a autora ter assimilado o processo paulatino de formação da crença e as variadas concepções purgatorias durante a Antiguidade Tardia. Portanto,

A terminologia primitiva de purgação, de ressurgimento espiritual, era tão fluida que uma simples busca por exemplos da forma verbal *purgare* (limpar) não chega perto de identificar os textos-chave. Os verbos de purificação (*mundare*) e purgação (*purgare*) eram comuns e, o que é mais importante, eram usados para significar a limpeza corporal e espiritual, como parte de um processo que abarcou a vida presente e a vida após a morte. O mais comum é que, quando os escritores desse período se referiam à purgação *post-mortem*, referiam-se ao fogo da purgação de alguma forma, geralmente *ignis purgatorius* ou alguma variante.⁵⁹²

Em Agostinho, conseguimos examinar a referência ao fogo no Além e as suas propriedades correcionais, como foi o caso de uma homilia pregada em 417, ocasião da festa aos santos Macabeus, na qual o bispo de Hipona se esforçou para demonstrar aos seus ouvintes que haveria um lugar no pós vida destinado à correção daqueles que não tiveram uma vida correta na terra. Como pano de fundo, investigamos que a intenção do sermão repousou na afirmativa de que os “malvados” jamais estariam em uma boa situação no Além e sempre seriam responsabilizados por suas atitudes aqui na terra. A única possibilidade de vida feliz seria aquela no paraíso. Deste modo, emergiu uma representação imaginária do fogo purgatório por meio de uma metáfora do ouro e da palha: sob a circunstância das chamas, o ouro derreteria e se purificaria, já a palha seria destruída. Adequado à realidade daquele período, o ouro se identificava com as pessoas com a possibilidade de purgação dos pecados e a palha com os indivíduos sem essa possibilidade de redenção. A destruição deve ser entendida no sentido de metonímia, já

⁵⁹¹ São alguns exemplos: AGUSTÍN, San. **Obras completas de San Agustín X – Sermones (2º) 51-116.** *Op. Cit.*, S. 97:3, p. 648; S. 113:5, p. 823; AGUSTÍN, San. **Obras completas de San Agustín XXIII – Sermones (3º).** *Op. Cit.*, S. 158, p. 493. AGUSTÍN, San. **Obras completas de San Agustín XXV – Sermones (5º).** *Op. Cit.*, S. 335c:5, p. 700.

⁵⁹² MOREIRA, Isabel. **Heaven’s purge.** *Op. Cit.*, p. 12, tradução nossa, itálico da autora.

que a alma não morria, mas passaria à tortura eterna no inferno, representando uma destruição.⁵⁹³

Ademais, devemos considerar que, na esfera do século IV e V, os sujeitos foram, sobretudo a partir de Agostinho, encorajados a serem conscientes do peso de seus pecados.⁵⁹⁴ Ao tratar do fogo purgatório, o bispo africano também pôde ter tido a intenção de demonstrar às pessoas que havia alguma probabilidade de salvação, mesmo que ela fosse ardente. Conforme observou Le Goff, esse fogo em Agostinho teve caráter correcional e curador.⁵⁹⁵

Em *A Cidade de Deus*, o bispo deixou claro que, na realidade, o fogo do Além se bifurcava, isto é, também tinha a sua face torturante e eterna, reservada ao espaço do inferno.⁵⁹⁶ Naquele lugar, o sofrimento seria uma constante e não haveria a possibilidade de morte, apenas de dor eterna. À vista disso, em Agostinho, interpretamos que o purgatório e o inferno se tornaram, também, lugares de violência. Com foco no primeiro, a purificação e a limpeza seriam alcançadas somente pelo castigo, pois, passado ao plano não material, a punição seria necessária em razão da face decaída da humanidade. Isabel Moreira ainda observou que, no decurso da Antiguidade Tardia, foi corriqueira a associação entre purgatório e violência e, nos escritos do bispo de Hipona, encontramos essa correspondência frequentemente.⁵⁹⁷

Ainda na obra *A Cidade de Deus*, provavelmente de acesso restrito a intelectuais, ele rebateu as críticas de seus adversários e as incertezas de seus companheiros sobre o Além e os fogos.⁵⁹⁸ Peter Brown registrou que Agostinho também se esforçou para rechaçar as opiniões públicas em torno da veracidade dos sonhos e das visões do Além, posto que existia um hiato entre a representação e a realidade, além de os sujeitos tecerem “ilusões” reconfortantes sobre o espaço da outra vida. “Na opinião de Agostinho, somente um núcleo estreito de representações autorizadas (derivadas das Escrituras e do costume da Igreja) poderia suportar o peso das esperanças e medos dos humanos ao enfrentarem o grande desconhecido.”⁵⁹⁹

⁵⁹³ AGUSTÍN, San. **Obras completas de San Agustín XXV – Sermones (5°)**. *Op. Cit.*, S. 301:6, p. 382.

⁵⁹⁴ BROWN, Peter. **The Ransom of the Soul**. *Op. Cit.*, pp. 49-50.

⁵⁹⁵ LE GOFF, Jacques. **O nascimento do purgatório**. *Op. Cit.*, p. 62.

⁵⁹⁶ LE GOFF, Jacques. **O nascimento do purgatório**. *Op. Cit.*, p. 62.

⁵⁹⁷ MOREIRA, Isabel. **Heaven's purge**. *Op. Cit.*, p. 41.

⁵⁹⁸ AGUSTÍN, San.. **La ciudad de dios**. Obras de San Agustín. Edición bilingüe (Latín-Español) tomo XVI. Edición José Moran. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1958, XXI:2-3,2, pp. 1541-1545, XXI:9,1 pp. 1565-1568, XXI:23, pp. 1590-1619.

⁵⁹⁹ BROWN, Peter. **The Ransom of the Soul**. *Op. Cit.*, p. 64, tradução nossa.

Nesse sentido, Brown ainda tocou em um assunto interessante ao longo de sua análise: o bispo de Hipona não almejava que as pessoas tivessem tantas certezas sobre o outro mundo.⁶⁰⁰ De fato, interpretamos que a intenção de Agostinho era tentar controlar o horizonte de expectativas das pessoas e deixar evidente que nenhuma elucubração pregressa seria capaz de descortinar o Além. Assim, qualquer espaço de experiência deveria ficar restrito e os bispos continuariam a exercer o seu poder sobre a comunidade e sobre as formas de se representar o pós vida.⁶⁰¹

No que tange às homilias investigadas neste estudo, ainda que consigamos averiguar o fogo purgatório nas pregações, constatamos um maior foco no fogo condenatório, ou seja, o fogo do inferno. Diante disso, estabelecemos duas linhas de raciocínio: o lugar intermediário na topografia do Além já era validado por Agostinho, porém, essa questão ainda despertava a necessidade de explicações mais específicas, já que tentar modificar o universo imaginativo das pessoas e sincronizá-lo com os dogmas religiosos (penitência, redenção, esperança, entre outros) sempre representou um desafio às figuras eclesíásticas. Conforme observamos acima, ele não se recusou a discutir esse tema quando necessário, mas optou em utilizar o fogo punitivo para condenar as atitudes debilitantes dos sujeitos. A exemplo, em seu discurso, não foram abertas possibilidades de purgação ou redenção para os pecados que considerava graves, de maneira que os seus praticantes seriam condenados diretamente.

Em Hipona, provavelmente após 409, Agostinho direcionou uma de suas pregações para combater a mentira. Para isso, utilizou o trecho bíblico de *Atos 5,4* no qual um casal (Ananias e Safira) vendeu uma propriedade, porém, entregaram apenas metade do valor aos apóstolos com a alegação de que este seria o total. A leitura que o bispo fez deste trecho teve a intenção de demonstrar às pessoas que, na realidade, os apóstolos não queriam todo o dinheiro, mas sim a sinceridade. Pelo ato de sua mentira, afora a avareza, eles mereciam ser castigados, sendo que a punição não era a morte temporal e sim a condenação ao fogo eterno.⁶⁰²

Da mesma forma, verificamos, em outros sermões, as condenações da carnalidade ao fogo eterno⁶⁰³, os maus usos do poder, especialmente quando causasse a

⁶⁰⁰ *Idem, Ibidem*, pp. 64-74.

⁶⁰¹ KOSELLECK, Reinhart. **Futuro passado**. *Op. Cit.*, pp. 309-313.

⁶⁰² AGUSTÍN, San. **Obras completas de San Agustín XXIII – Sermones (3º)**. *Op. Cit.*, S. 148, pp. 343-345.

⁶⁰³ *Idem, Ibidem*, S. 148, pp. 434-441.

morte de outrem⁶⁰⁴. Os assaltantes também tinham destino semelhante⁶⁰⁵, assim como aqueles que negassem a Cristo sob qualquer circunstância⁶⁰⁶. Aos ricos, mergulhados na púrpura efêmera, o fogo tornar-se-ia uma realidade.⁶⁰⁷

Analisadas estas homilias, verificamos que, distintivamente de *A cidade de Deus* e das *Confissões*, o bispo de Hipona não explicou a diferença dos fogos. Foram três os fatores elencados aqui para explicar este ponto: o fogo purgatório ter apenas aparecido indiretamente ou aparecido por meio de metáforas ou, ainda, subentendido no processo de redenção no Além.

Outra hipótese foi a de que não trabalhar definições para distinguir os fogos se ancorou no pressuposto de não alargar aos seus ouvintes os debates acerca do Além purgatório, visto que era mais acertado explorar a face condenatória e torturante às pessoas. Isso, igualmente, se deveu ao fato de as pessoas gozarem de um imaginário mais ou menos manifesto sobre o Além e à divisão entre uma zona de paz e outra de tormento. Nesse sentido, se fez necessário revestir as representações preconcebidas à luz do fogo bíblico da Gehenna e com as pigmentações de um inferno flamejante, particularizando as visões do Além cristão.

Sendo assim, ainda ressaltamos que, ao contrário da interpretação de Jacques Le Goff, que entendeu os pontos inconclusivos na teorização do purgatório de Agostinho como fundamentos para não considerá-lo ainda como um lugar no Além, Peter Brown argumentou que a doutrina do purgatório ajudou o bispo de Hipona a manobrar o rigor pelagiano à medida em que nem todas as instâncias de pecados precisavam ser destinadas ao fogo condenatório, sendo que pecados leves eram cabíveis de purificação. Com isso, Agostinho esteve disposto a imaginar o Além como um espaço tripartido e essa inserção entre paraíso e inferno viria a mudar a ideia de tempo no outro mundo, contribuindo, também, para a discussão sobre um tempo suspenso na eternidade.⁶⁰⁸

Conforme argumentamos ao longo do segundo capítulo, as advertências e as condenações – diretas e indiretas – a lugares de tormento, possivelmente, acamparam representações em torno do mundo imaginativo das pessoas. Ao fim e ao cabo, Agostinho teve como objetivo defender que os comportamentos corriqueiros dos sujeitos fossem modificados em função das dogmáticas cristãs católicas ou, então, por meio de elementos

⁶⁰⁴ AGUSTÍN, San. **Obras completas de San Agustín XXV – Sermones (5º)**. *Op. Cit.*, S. 299e:2, p. 354.

⁶⁰⁵ *Idem, Ibidem*, S. 274, p. 13.

⁶⁰⁶ *Idem, Ibidem*, S. 277, p. 25.

⁶⁰⁷ *Idem, Ibidem*, S. 280, p. 87.

⁶⁰⁸ BROWN, Peter. **The Ransom of the Soul**. *Op. Cit.*, pp. 96-98.

que despertassem o medo em vista das consequências de suas ações terrenas no outro mundo.

Equacionar que foram essas representações as únicas motivadoras das “mudanças” de comportamento às quais se referiu o bispo de Hipona poderia deturpar a análise de nossas fontes, uma vez que a própria documentação nos permite entender que existiram resistências às novas propostas de leituras da realidade no período, especialmente, no Norte da África.

Diante deste paradoxo, preferimos assimilar que o medo, o fogo e a danação foram manipulados para determinados fins e, nesses movimentos discursivos, conseguimos analisar a forma como Agostinho entendeu o Além e gostaria de comunicá-lo aos seus ouvintes. *Grosso modo*, se nas obras de caráter teórico o bispo pontuou o Além como um lugar de incertezas, nas homilias, ele o afirmou com certeza. O paraíso estava ao alcance das pessoas que seguissem as diretrizes de comportamento sugeridas pela Igreja; o lugar intermediário não era apenas um tempo suspenso, mas o lugar-espço em que ocorreria a purificação (flamejante) para que o paraíso se tornasse uma realidade para aqueles que tivessem pecados leves; o inferno, por sua vez, era o destino certo dos pecadores, dos assassinos, dos adúlteros, dos mentirosos e, também, de seus adversários políticos e teológicos. Assim, tratou-se tanto de um lugar ontológico quanto político.

Considerações finais

A vida e as obras de Agostinho de Hipona se situaram em um espaço-tempo de flutuações políticas, culturais e religiosas na sociedade romana dos séculos IV e V. O Norte da África, guardadas as suas especificidades, não fugiu desses crivos e esteve, sobretudo, demarcado por intensos embates religiosos.

Fruto desses desacordos, conceitos e dogmas surgiram para sustentar as posições dos grupos envolvidos nos conflitos religiosos da Igreja africana. Temas como o mal, a moral, o pecado, a virtude, a caridade, o martírio e a felicidade estiveram no radar das disputas e maniqueus, donatistas e pelagianos foram os principais adversários do bispo de Hipona.

À medida em que Agostinho objetivou consolidar a doutrina que representava, ele também se preocupou em persuadir a opinião pública. Com isso, não apenas poderia demonstrar a legitimidade de seus ideais, mas já arquitetar, paralelamente, o processo de reorientação das leituras da realidade que aqueles sujeitos compartilhavam – religião e práticas culturais romanas; adesão aos princípios religiosos do donatismo, pelagianismo e maniqueísmo – e postular novos encaminhamentos à luz do catolicismo.

Para isso, as homilias foram um canal privilegiado de difusão das ideias e de ataques aos adversários, uma vez que o bispo estava em contato direto com as pessoas. Dessa forma, conforme esperamos ter mapeado ao longo do trabalho, Agostinho ocupou todo o seu episcopado interpelando os seus ouvintes acerca de maneiras “corretas” voltadas para um *modus vivendi* pleno. Afastar-se da embriaguez, do pecado, dos eventos cívicos – anfiteatros e jogos –, dos banquetes nos cemitérios e das frivolidades nos festivais estavam entre as novas diretrizes de comportamento. As atitudes de caridade, de doações dos ricos, de vigílias, de portar-se adequadamente no espaço das igrejas e de difundir o catolicismo entre as pessoas mais próximas também compuseram aquele novo repertório.

Todavia, examinamos que não se tratou de uma tarefa simples para Agostinho e seus confrades, posto que as pessoas e os seus adversários eclesiológicos apresentaram resistências a essas formas de interpretação do mundo. Isso exigiu mais esforços persuasivos do bispo e, até apelo às forças imperiais, no caso dos donatistas. Nesse sentido, uma de nossas hipóteses foi a de que Agostinho investiu nas condenações ao Além, enquanto inferno, para que as representações discursivas de tormento convencessem os sujeitos sobre o lugar abjeto que passariam a eternidade caso insistissem

em seguir qualquer viés que não fosse o católico. Nessa mesma perspectiva, analisamos que não é possível sustentar vigorosamente esta hipótese, dado que o número de repetições de temas e narrativas nas homilias sugerem que Agostinho encontrou resistência para efetivar o ideal de sociedade que almejava para a comunidade norte-africana. Assim, defendemos que o bispo não alcançou o sucesso que esperava, mas teve certa influência em sua comunidade, sobretudo, pela posição que ocupou e o prestígio adquirido por suas vitórias diante de outras eclesiologias.

Outro ponto é que o Além, ou o discurso sobre o Além, não foi uma criação de Agostinho, uma vez que as antigas religiões e religiosidades orientais já incorporavam, em seus sistemas de crença, essa dualidade entre céu e inferno, do mesmo modo que os escritos bíblicos e a patrística que o precedeu. Portanto, o bispo não poderia ignorar que as pessoas gozavam de certas noções acerca desse espaço-tempo da eternidade. A atenção se concentrou, então, em (re)modelar as representações do além-túmulo sob a égide cristã católica. Especulações e certezas difundidas no período sobre o Além foram repudiadas por Agostinho que defendia que somente a Igreja possuía o repertório correto de orientação daquele espaço futuro. Este manuseio das representações do Além fez com que o bispo trouxesse, de fato, a reflexão para o centro das discussões, não podendo mais ser ignorada em seu tempo e nos tempos vindouros.

À guisa de conclusão, o Além deve ser entendido como um discurso construído e, por isso, podemos analisá-lo como um reflexo daquela sociedade, pois, ao paraíso, iriam somente as almas boas, os bons cristãos que praticavam corretamente as diretrizes de comportamento, representando um ideal de sociedade a ser alcançado; ao inferno, na contramão, iriam os não cristãos, cristãos pecadores e os oponentes da fé. Logo, por suas ações, deveriam ser isolados ao máximo da vida social terrena e, no pós vida, assumiriam as consequências torturantes, ou até flamejantes, da justiça divina.

Em nossas análises ficou evidente que aquilo que fugisse à regra, no que tange ao religioso e social, seria punido no mundo da matéria ou no Além, pois nada ficaria impune diante de Deus. Agregado a isto, Agostinho ainda cuidou de demonstrar o Além como resposta ao pecado original, conceito central em suas reflexões. A natureza decaída, se não fosse remediada, conduziria os sujeitos à danação eterna, portanto, essa ideia inculcou nas pessoas a necessidade de buscar remissão naquela vida ou na outra a fim de não passarem por tormentos. Justamente nesse ponto está uma contribuição substancial de Agostinho às representações e ao imaginário do Além: o purgatório. Sabemos que autores cristãos tinham desenvolvido reflexões em torno desse assunto, especialmente os

escritos de Clemente de Alexandria (150-215/217), mas, com o bispo de Hipona, esse novo lugar no outro mundo ganharia estofo nas reflexões e não seria mais ignorado pelos cristãos. O Além começaria a ser interpretado em uma dimensão tripartida: paraíso, purgatório e inferno.

Àqueles com pecados considerados leves, abriu-se uma possibilidade de redenção para além da terrena. O purgatório era lugar de remissão através da purificação. No entanto, esse lugar também aderiu à violência como forma de perdão, uma vez que era o fogo purgatório o responsável pelo processo. Em Agostinho, pudemos constatar que o Além e a violência caminharam juntos; para remissão, o caminho era o fogo purificador e, para condenação, o fogo eterno e torturante. Portanto, pretendeu-se engendrar, no imaginário, a certeza de que o desvio, o pecado e os adversários seriam castigados se não nesse mundo, no outro.

Fontes

AGUSTÍN, San. Del Libre Albetrio. In: **Obras de San Agustín III** – Obras filosóficas. Tradução de P. Evaristo Seijas. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1963.

AGUSTÍN, San. **Las Confesiones**. Obras de San Agustín. *texto bilingüe*. edición crítica y anotada por Ángel Custodio Vega. 7ª. BAC: Madrid, 1979.

AGUSTÍN, San. **Obras completas de San Agustín X – Sermones (2º)** 51-116 Sobre los Evangelios Sinópticos. Traducción de Lope Cilleruelo, Moises M.^a Campelo, Carlos Moran e Pió de Luis. Notas de Pió de Luis. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1983.

AGUSTÍN, San. **Obras completas de San Agustín XXIII - Sermones (3.º)** 117-183. Evangelio de San Juan, Hechos de los Apóstoles y Cartas. Traducción de Amador del Fuego y Pió de Luis notas de Pió de Luis. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1983.

AGUSTÍN, San. **Obras completas de San Agustín XXIV - Sermones (4.º)** 184-272B. Sermones sobre los tiempos litúrgicos. Traducción de Pió de Luis notas de Pió de Luis. Biblioteca de Autores Cristianos: Madrid, 1983.

AGUSTÍN, San. **Obras completas de San Agustín XXV – Sermones (5º)** 273-338 – Sermones sobre los mártires. Traducción y notas de Pío Luis. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1984.

AGUSTÍN, San. **Sermones (6º/339-396)**. Obras completas de San Agustín. Sermones sobre diversos temas. índices bíblico, litúrgico y temático de todo el Sermonario agustiniano. Texto bilingüe (Latim-Espanhol). Traducción de Pió de Luis. Biblioteca de Autores Cristianos: Madrid, 1985.

AGOSTINHO, Santo. **Contra acadêmicos**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

AGOSTINHO, Santo. **Sobre a vida feliz**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

Nova Bíblia Pastoral. São Paulo: Paulus, 2014.

ORÓSIO, Paulo. **Historia libros I-IV**. Tradução de Eustaquio Sánchez Salor. Madrid: Editorial Gredos, S.A, 1982.

ORÓSIO, Paulo. **Historias contra los paganos**. Clásicos de historia, 2014.

PRUDÊNCIO, Aurélio. **Contra Símaco I, II**.

Referência bibliográfica

- AMARAL, Ronaldo. **As origens platônicas da cosmovisão cristã**. A gênese do universo e do homem entre o último período antigo e o alvorecer da cristandade. Campo Grande: Life Editora, 2017.
- AMARAL, Ronaldo. **Da renúncia ao mundo à abolição da História**. O paraíso no imaginário dos Pais do Deserto. Campo Grande: Editora da UFMS, 2011.
- AMARAL, Ronaldo. **Santo imaginários santos reais**. A literatura hagiográfica como fonte histórica. São Paulo: Intermeios, 2013.
- ANKERSMIT, F.R. Historical Representation. **History and Theory**, v.27, 3, p. 205-228, 1988.
- ARENDT, Hannah. **O conceito de amor em Santo Agostinho**: ensaio de interpretação filosófica. Trad. de Alberto Pereira Diniz. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.
- ÁVILA, Francisco Castillo. **El mal**: una mirada desde la reflexión filosófica. Santiago de Chile: Ediciones UCSH, 2004.
- BACZKO, Bronislaw. **Los imaginarios sociales**: memorias y esperanzas coletivas. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 1991.
- BARTUSIS, Mark C. Episcopalis Audientia. In: KAZHDAN, Alexander P. **The Oxford dictionary of Byzantium**. Vol. 1. Oxford: Oxford University Press, 1991.
- BAUERSCHIMIDT, John. Suicídio. In: FITZGERALD, Allan D. (org). **Agostinho através dos tempos: uma enciclopédia**. Tradução sob coordenação de Heres Drian de O. Freitas. São Paulo: Paulus, 2018.
- BERLIOZ, Jacques. **Monges e religiosos na Idade Média**. Tradução de Teresa Pérez. Lisboa: Terramar, 1994.
- BERNABÉ, Alberto. Los terrores del más allá en el mundo griego: la respuesta órfica. In: Francisco Diez de Velasco (ed.) **Miedo y religión**. Madrid: EDICIONES DEL ORTO, 2002.
- BLOCH, Marc. **Apologia da História ou o ofício do historiador**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001.
- BONNER, Gerald. **Freedom and necessity**. St. Augustine's Teaching on Divine Power and Human Freedom. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2007.
- BOODTS, Shari; DUPONT, Anthony. Augustine of Hippo. In: (Edited by) DUPONT, Anthony; BOODTS, Shari; PARTOENS, Gert; LEEMANS, Johan. **Preaching in the Patristic era**: sermons, preachers, and audiences in the Latin West. Boston: Brill, 2018.
- BOWERSOCK, Glen W. Riflessioni sulla periodizzazione dopo "Esplosione di tardoantico" di Andrea Giardina. **Studi Storici**, Anno 45, No. 1, Gli "Spazi" del tardoantico, 2004.
- BRANDÃO, Helena H. N. **Introdução à Análise do Discurso**. 2ª ed. Campinas: Editora da UNICAMP, 2004.
- BRAVO, G. ¿Revolución en la antigüedad tardía? Un problema historiográfico. **Gerión. Revista De Historia Antigua**, 2007, pp. 481 - 487.
- BROWN, Peter. Christianity and Local Culture in Late Roman Africa. **The Journal of Roman Studies**, Vol. 58, Parts 1 and 2, 1968.

- BROWN, Peter. **The world of late Antiquity**: from Marcus Aurelius to Muhammad. London: Thames and Hudson, 1971.
- BROWN, Peter. **Power and Persuasion in Late Antiquity**: Towards a Christian Empire. Madison: University of Wisconsin Press, 1988.
- BROWN, P. et alii. The world of late Antiquity revisited. **Symbolae Osloenses**. Oslo, n. 72, 1997.
- BROWN, Peter. **Through the Eye of a Needle**: Wealth, the Fall of Rome, and the Making of Christianity in the West, 350-550 AD. (EPUB). Nova Jersey: Princeton University Press, 2012.
- BROWN, Peter. **The rise of Western Christendom**: triumph and diversity, A.D. 200–1000. Nova Jersey: Wiley-Blackwell, 2013.
- BROWN, Peter. **The Ransom of the Soul**: afterlife and wealth in early western christianity. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2015.
- BURKERT, Walter. **Cultos místéricos antiguos**. Traducción de Maria Tabuyo y Agustin Lopez. Madrid: Editorial Trotta, 2005.
- CAMERON, Averil. **El mundo mediterráneo en la Antigüedad Tardía 395-600**. Barcelona: Crítica, 1998.
- CARDOSO, Ciro Flamarion. História e poder: uma nova história política? In: _____. VAINFAS, Ronaldo (Orgs.). **Novos domínios da história**. Rio de Janeiro: Elsevier, 2012.
- CATAPANO, Giovanni. **Agostino**. Roma: Corocci editore, 2010.
- CERTEAU, Michel de. **A Escrita da história**. Tradução de Maria de Lourdes Menezes. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982.
- CHARTIER, Roger. **A história Cultural**: entre práticas e representações. 2º ed. Lisboa: Difel, 1990.
- CHARTIER, Roger. **El mundo como representación**: estudios sobre historia cultural. Barcelona: Gedisa, 1992.
- CLAIR, Joseph. **Discerning the Good in the Letters and Sermons of Augustine**. Oxford: Oxford University Press, 2016.
- COCCIA, Emanuele. “Inobedientia”. O pecado de Adão e a antropologia judaico-cristã. Tradução de Marina Câmara. **Revista Signum**, vol. 16, n. 2, 2015.
- CORREIA, Joana Paula Pereira. **O discurso anti-maniqueu de Agostinho de Hipona na construção da identidade cristã**. 125 f. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-graduação em História do Centro de Ciências Humanas e Naturais da Universidade Federal do Espírito Santo. Vitória, 2014.
- COSTA, Marcos R. N. A influência do neoplatonismo na conversão de Santo Agostinho. **Cultura e Fé** (Porto Alegre), v.124, 2009.
- CUMONT, Franz. **The Oriental religions in Roman paganism**. New York: Dover Publications, 1956.
- CUNHA, Mariana Paolozzi Sérvulo da. **Perspectivas da vontade em Agostinho**. 131f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciência Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2000.

- DELUMEAU, Jean. **O pecado e o medo: a culpabilização no Ocidente (Séculos 13-18)**, V. I, Bauru: Edusc, 2003.
- DELUMEAU, Jean. **História do medo no Ocidente 1300-1800: Uma cidade sitiada**. Tradução de Maria Lucia Machado. São Paulo: Companhia de Bolso, 2009.
- Di SILVA, Maurizio Filippo. **Agostino e il problema del male**. Dal Manicheismo alle Confessioni. 336 f. Tesi (Dottorato di Ricerca in Scienze Filosofiche). Università Degli Studi Di Napoli “Federico II”: Napoli, 2010.
- DODARO, Robert. Igreja e Estado. In: In: FITZGERALD, Allan D. (org). **Agostinho através dos tempos: uma enciclopédia**. Tradução sob coordenação de Heres Drian de O. Freitas. São Paulo: Paulus, 2018.
- DODDS, E. R. **Paganos y cristianos en una época de angustia: algunos aspectos de la experiencia religiosa desde Marco Aurelio a Constantino**. Trad. J. Valiente Malla. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1975.
- DOWDEN, Ken. **Religion and the Romans**. London: Bristol Classical Press, 1992.
- DUPONT, Anthony; MAEYER, Nicolas de. A study of Augustine’s theology of martyrdom on the basis of sermon 306c (morin 15) on the feast of the martyr quadratus. In: Edited by Guy Guldentops, Christian Laes and Gert Partoens. **Felici Cvriositate**. Studies in Latin literature and textual criticism from antiquity to the twentieth century in honour of Rita Beyers. Belgium: Brepols Publishers, 2017.
- ELIAS, Norbert. **La sociedad de los individuos**. Barcelona: Ediciones Península, 1990.
- ESTEVES, Germano Miguel Favaro. Considerações acerca do imaginário, das representações sobre o mal e de sua evolução da Antiguidade Clássica romana à Antiguidade Tardia. **História (São Paulo)** v.35, e94, 2016.
- EVANS, G.R. **Agostinho sobre o mal**. Tradução de João Rezende Costa. São Paulo: Paulus, 1995.
- FAIRCLOUGH, Norman. Discurso, mudança e hegemonia. In: PEDRO, E.R. (org.). **Análise crítica do discurso: uma perspectiva sociopolítica e funcional**. Lisboa: Caminho, 1997.
- FAIRCLOUGH, Norman. **Discurso e Mudança Social**. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 2001.
- FITZGERALD, Allan D. Penitência. In: FITZGERALD, Allan D. (org). **Agostinho através dos tempos: uma enciclopédia**. Tradução sob coordenação de Heres Drian de O. Freitas. São Paulo: Paulus, 2018.
- FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade II: o uso dos prazeres**. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1984.
- FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso**. 11ª ed. São Paulo: Loyola, 2004.
- FRANCO JÚNIOR, Hilário. História, literatura e imaginário: um jogo especular. O exemplo medieval da Cocanha. In: IANNONE, Carlos Alberto; GOBI, Márcia V. Z.; JUNQUEIRA, Renata Soares. **Sobre as naus da Iniciação**. Estudos portugueses de Literatura e História. São Paulo: Editora UNESP, 1998.
- FRANCO JÚNIOR, Hilário. O fogo de Prometeu e o escudo de Perseu. Reflexões sobre mentalidade e imaginário. In: _____. **Os três dedos de Adão**. Ensaio de mitologia medieval. São Paulo: Edusp, 2010.

- FREDRIKSEN, Paula. **Augustine and the Jews**. A Christian Defense of Jews and Judaism. New York: Doubleday, 2008.
- GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e método**. Volume I. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997.
- GADDIS, Michael. **There is no crime for those who have Christ**: religious violence in the Christian Roman Empire. Berkeley: University of California Press, 2005.
- GARBARINO, Collin. **Reclaiming martyrdom**: Augustine's reconstruction of martyrdom in Late Antique North Africa. Dissertation (Master of Arts) – Louisiana State University, The Department of History, 2007.
- GARBARINO, Collin. Augustine, Donatists and Martyrdom. In: Peter Sarris, Matthew Dal Santo, Phil Booth (editors). **An Age of Saints? Power, Conflict and Dissent in Early Medieval Christianity**. Boston: Leiden, 2011.
- GARCÍA, Ricardo M. ¿A Agustín de Hipona le interesaba la política? **ETIAM - Revista Agustiniana de Pensamiento**, XIII – 14, 2019.
- GIARDINA, Andrea. Esplosione di tardoantico. **Studi Storici**. Roma, n. 40, 1999.
- GIARDINA, Andrea. Marxism and Historiography: Perspectives on Roman History. In: WICKHAM, Chris. **Marxist History-writing for the Twenty-first Century**. Oxford: Oxford University, 2007.
- GILSON, Étienne. **Introdução ao estudo de Santo Agostinho**. São Paulo: Paulus, 2006.
- GONÇALVES, Ana Teresa Marques. **A arte poética a serviço do proselitismo cristão**: relendo os poemas de Aurélio Prudêncio Clemente (séculos IV/V). Jundiaí: Paco Editorial, 2020.
- GONÇALVES, José M. **Entre táticas e estratégias**: tolerância e intolerância religiosa no epistolário de Agostinho de Hipona (390-430). 194 f. Tese (Doutorado em História) - UFES, CCHN. Vitória, 2016.
- GRIG, Lucy. **Making Martyrs in Late Antiquity**. London: Duckworth, 2004.
- GUARINELLO, Norberto. Uma morfologia da história: As formas da história antiga. **Politeia**: História e Sociedade. Vitória da Conquista, 2003, v. 3, p. 41-61.
- GUARINELLO, Norberto Luiz. **História Antiga**. São Paulo: Contexto, 2014.
- GUÉDON, Stéphanie. A ambiguidade dos limites mediterrânicos do Império Romano: o exemplo da África do Norte no final da Antiguidade. In: ALMEIDA, Néri de Barros; DELLA TORRE, Robson. (Orgs) **O Mediterrâneo medieval reconsiderado**. Campinas: Editora da Unicamp, 2019.
- HADOT, Pierre. **Exercícios espirituais e filosofia antiga**. São Paulo: É Realizações, 2014.
- HARTOG, François. **Regimes de historicidade**: presentismo e experiências do tempo. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013.
- HONDERICH, Ted. **Punishment the Supposed Justifications Revisited**. London: Pluto Press, 2006.
- HORDEN, Peregrine. PURCELL, Nicholas. **The Corrupting Sea**. A study of Mediterranean History. Oxford: Blackwell, 2000.
- JONES, A. H. M. **The Later Roman Empire 284-602**. A social economic and administrative survey. Vol. 1. Oklahoma: University of Oklahoma Press, 1964.

- KING, Charles. **The ancient Roman afterlife: di manes, belief, and the cult of the dead.** Austin: University of Texas Press, 2020.
- KOSELLECK, Reinhart. Uma história dos conceitos: problemas teóricos e práticos. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, vol. 5, n. 10, 1992.
- KOSELLECK, Reinhart. **Futuro passado: contribuição à semântica dos tempos históricos.** Rio de Janeiro: Contraponto; Ed. PUC-Rio, 2006.
- KOTZÉ, Annemaré. Augustine and the Remaking of Martyrdom. In: Middleton, Paul. (Editor.) **The Wiley Blackwell Companion to Christian Martyrdom.** New Jersey: John Wiley & Sons Ltd, 2020.
- KVANVIG, J. **The Problem of Hell**, New York: Oxford University Press, 1993.
- LE GOFF, Jacques. **O imaginário medieval.** Lisboa: Estampa, 1994.
- LE GOFF, Jacques. **O nascimento do purgatório.** 2ª ed. Editorial Estampa, 1995.
- LE GOFF, Jacques. Além. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude (orgs.). **Dicionário Temático do Ocidente Medieval.** Vol I. Bauru: EDUSC, 2006.
- LEFEBVRE, Georges. **O Grande Medo de 1789: Seguido de as multidões revolucionárias.** Tradução de Eduardo Henrik Aubert. Petrópolis: Vozes, 2020.
- LEPELLEY, Claude. **Les cités de l'Afrique romaine au Bas-Empire.** 2 vols. Paris: Institut d'études augustiniennes, 1979.
- MACHADO, Carlos Augusto Ribeiro. A Antiguidade tardia, a queda do Império romano e o debate sobre o “fim do mundo antigo”. **Revista de História** (São Paulo), n. 173, p. 81-114, jul.-dez., 2015.
- MACMULLEN, Ramsay. The Preacher's Audience (AD 350-400). **Journal of Theological Studies.**
- MAHJOUBI, A. O período romano e pós-romano na África do Norte. In: MOKHTAR, Gamal (Org.) **História geral da África, II: África antiga.** 2.ed. Brasília: UNESCO, 2010.
- MARCONI, Arnaldo. A long Late Antiquity? Considerations on a controversial periodization. **Journal of Late Antiquity**, Volume 1, Number 1, Spring 2008, pp. 4-19.
- MARKUS, Robert. Donato/donatismo. In: FITZGERALD, Allan D. (Org.). **Agostinho através dos tempos: uma enciclopédia.** Tradução sob coordenação de Heres Drian de O. Freitas. São Paulo: Paulus, 2018.
- MARTINES, Paulo. Notas sobre a liberdade da vontade em Agostinho e Anselmo. **Basilíade – Revista de Filosofia**, Curitiba, v. 1, n. 1, p. 69-85, jan./jun. 2019.
- MAZZARINO, Santo. **O fim do mundo antigo.** Tradução de Pier Luizi Cabra. São Paulo: Martins Fontes, 1991.
- MINOIS, Georges. **As origens do Mal.** Uma história do pecado original. Lisboa: Editorial Teorema, 2004.
- MINOIS, Georges. **Historia de los infiernos.** Barcelona: Paidós, 2005.
- MONPEAN, Rafael Aparecido. **Morte e cidade na Antiguidade Tardia: transformações da topografia urbana e da topografia mortuária na cidade de Cartago (Séc. IV-VII).** 231 f. Dissertação (Mestrado em História) - Programa de Pós-graduação em História Cultural da Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2016.

- MORAIS, Juliana Marques. **Levantes religiosos e combate ao Diabo: concepções e práticas sociais no Norte da África entre os séculos IV e V.** 103 f. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História Social, Universidade de Londrina. Londrina, 2014.
- MOREIRA, Isabel. **Heaven's purge: purgatory in Late Antiquity.** New York: Oxford University Press, 2010.
- MORESCHINI, Claudio. **Storia della filosofia patristica.** Brescia: Editrice Morcelliana, 2004.
- MORESCHINI, Claudio. **Storia del pensiero Cristiano tardo-antico.** Milano: Bompiani, 2013.
- MUNSLOW, Alun. History as reconstruction/construction. In: _____. **Deconstructing history.** Londres; Nova York: Routledge, 1997.
- NOGUEIRA, Carlos Roberto F. **O Diabo no imaginário cristão.** 2ªed. Bauru: EDUSC, 2002.
- OLIVEIRA, Julio C. M. De. **Igreja, mobilização popular e ação coletiva na África romana, do século IV ao século V.** Dissertação (Mestrado em História). 151 f. Universidade de Campinas: Campinas, 2001.
- OLIVEIRA, Julio Cesar Magalhães De. O CONCEITO DE ANTIGUIDADE TARDIA E AS TRANSFORMAÇÕES DA CIDADE ANTIGA: O CASO DA ÁFRICA DO NORTE. **Revista de E. F. e H. da Antiguidade**, Campinas, nº 24, jul. 2007/jun. 2008.
- OLIVEIRA, Julio Cesar Magalhães de. **Potestas populi.** Participation populaire et action collective dans les villes de L'Afrique romaine tardive (VERS 300-430 APR. J.-C.). TURNHOUT, 2012.
- OLIVEIRA, J.C. M. de. A África de Santo Agostinho e a sociedade de seu tempo. In: Marcos Roberto Pirateli. (Org.). **Ensaio sobre Agostinho de Hipona: História, Música, Filosofia e Educação.** 1ed. Maringá-PR: EDUEM, 2014.
- OLIVEIRA, Julio Cesar Magalhães de. Communication and Plebeian Sociability in Late Antiquity: The View from North Africa in the Age of Augustine. In: Lucy Grig (editor) **Popular Culture in the Ancient World.** Cambridge: Cambridge University Press, 2017.
- OLIVEIRA, Julio Cesar Magalhães de. **Sociedade e cultura na África romana: oito ensaios e duas traduções.** São Paulo: Intermeios, 2020.
- OLIVEIRA, Julio Cesar Magalhães de. Agostinho de Hipona – Uma vida na Antiguidade Tardia. In: REDE, Marcelo (Org.) **Vidas antigas: ensaios biográficos da Antiguidade.** São Paulo: Intermeios, 2020.
- OLIVEIRA, Julio Cesar Magalhães De. Peter Brown e a escrita da história da Antiguidade Tardia. In: SILVA, Glaydson José da; CARVALHO, Alexandre Galvão. (Org.) **Como se escreve a história da Antiguidade: olhares sobre o antigo.** 1ªed. São Paulo: Editora da Unifesp, 2021.
- OROZ RETA, José, **San Agustin.** Cultura classica y Cristianismo, Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca- Biblioteca de la caja de ahorros y M. de P. de Salamanca, 1988.
- PAUL, Herman. **Key issues in Historical Theory.** New York: Routledge. 2015.
- PÉREZ, Tamara Saeteros. Por mi alma subiré a Dios. El concepto de alma de san Agustín de Hipona. **Civilizar.** 13 (25): julio-diciembre, 2013, pp. 198-199.

- PINCKAERS, Servais-Théodore. **A moral católica**. 2ª ed. São Paulo: Quadrante, 2017.
- PONS, Guillermo. **El más allá en los padres de la Iglesia**. Ciudad Nueva, Madrid, 2001.
- RAPP, Claudia. **Holy Bishops in Late Antiquity: The Nature of Christian Leadership in an Age of Transition**. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 2005.
- REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. **História da filosofia: patrística e escolástica**, v. 2. Tradução Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, 2003.
- REBILLARD, Éric. **The care of the dead in Late Antiquity**. Translated by Elizabeth Trapnell Rawlings and Jeanine Routier-Pucci. New York: Cornell University Press, 2009.
- REBILLARD, Eric. **Christians and their many identities in Late Antiquity, North Africa 200-450 CE**. Ithaca and Londres: Cornell University Press, 2012.
- REBILLARD, Éric. Sermones. In: FITZGERALD, Allan D. (org). **Agostinho através dos tempos: uma enciclopédia**. Tradução sob coordenação de Heres Drian de O. Freitas. São Paulo: Paulus, 2018.
- REBILLARD, Éric. Sermons, Audience, Preacher. In: (Edited by) DUPONT, Anthony; BOODTS, Shari; PARTOENS, Gert; LEEMANS, Johan. **Preaching in the Patristic era: sermons, preachers, and audiences in the Latin West**. Boston: Brill, 2018.
- REIS, Raphael Leite. **O discurso de Agostinho de Hipona contra o pelagianismo a partir da obra De gestis Pelagii: identidade, diferença, católicos e hereges no século V d.C.** 190 f. Dissertação (Mestrado em História) - Programa de Pós-Graduação em História do Centro de Ciências Humanas e Naturais da Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2017.
- RESENDE, Viviane de Melo. RAMALHO, Viviane. **Análise do discurso crítica**. São Paulo: Contexto, 2006.
- RICOEUR, Paul. **A memória, a história, o esquecimento**. Tradução Alain François. Campinas: Editora da Unicamp, 2007.
- RICOEUR, Paul. **El mal**. Un desafío a la filosofía y a la teología. Buenos Aires: Amorrortu, 2007.
- RIGBY, Paul. **The Theology of Augustine's Confessions**. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.
- RIGBY, Paul. Pecado Original. In: FITZGERALD, Allan D. (org). **Agostinho através dos tempos: uma enciclopédia**. Tradução sob coordenação de Heres Drian de O. Freitas. São Paulo: Paulus, 2018.
- RIST, John. **Augustine: ancient thought baptized**. Cambridge: Cambridge University Press 1994.
- ROMBS, Ronnie J. **Saint Augustine and the fall of the soul: beyond O'Connell and his critics**. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2006.
- RUSSELL, Jeffrey Burton. **El principe de las tinieblas**. El poder del mal y del bien en la historia. Santiago de Chile: Editorial Andres Bello, 1994.
- RUSSELL, Jeffrey Burton. **El Diabolo: percepciones del mal, de la antigüedad al cristianismo primitivo**. Barcelona: Editorial Laertes, 1995.

- RUSSO, Francesco. Esperança. In: FITZGERALD, Allan D. (org). **Agostinho através dos tempos: uma enciclopédia**. Tradução sob coordenação de Heres Drian de O. Freitas. São Paulo: Paulus, 2018.
- SAMELLAS, Antigone. Experience, Freedom, and Canon in the Work of Gregory of Nyssa. **Journal of Early Christian Studies**, Volume 21, Number 4, Winter 2013.
- SANTOS, Danilo Nobre dos. **A felicidade e sua busca no De beata vita de Santo Agostinho**. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Estadual Paulista-Unesp, Marília, 2016.
- SANTOS, Michelle Isabela dos. **O Livre-Arbítrio na ética agostiniana**. 104 f. Dissertação (Mestrado em História) - Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de São João del-Rei, São João del-Rei, 2016.
- SHAW, Brent D. **Sacred violence: African Christians and sectarian hatred in the age of Augustine**. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.
- SHAW, Brent D. Augustine and men of imperial power. **Journal of Late Antiquity**, vol. 8, number 1, 2015.
- SILVA, Fagner Veloso da. **O problema do mal no livro VII das Confissões de Santo Agostinho**. 116 f. Dissertação (Mestrado em Ciências das Religiões) - Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões, da Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2016.
- SILVA, Gilvan Ventura da. Uma cidade em tempo de transição: a cristianização do espaço urbano de Antioquia no confronto com pagãos e judeus (séc. IV e V). **Revista Trilhas da História**. Três Lagoas, v.1, nº2 jan-jun, 2012.
- SILVA, Gilvan Ventura da. A CRISTIANIZAÇÃO E SEUS LIMITES: O CASO DE ANTIOQUIA NA ANTIGUIDADE TARDIA. **Revista Territórios & Fronteiras**, Cuiabá, vol. 6, n. 1, jan.-jun, 2013.
- SILVA, Gilvan Ventura da. Os mártires como protetores espirituais da polis: João Crisóstomo e a cristianização de Antioquia (séc. IV d.C.). In: (Orgs.) CARVALHO, Margarida Maria de; FUNARI, Pedro Paulo A; CARLAN, Cláudio Umpierre; PAPA, Helena Amália. (Orgs.). **Religiões e Religiosidade na Antiguidade Tardia**. Curitiba: Prismas, 2017.
- SILVA, Marcelo Cândido da. **A realeza cristã na Alta Idade Média: os Fundamentos da Autoridade Pública no Período Merovíngio (séculos V-VIII)**. São Paulo: Alameda, 2008.
- SILVA, Marcelo Cândido da. ENTRE "ANTIGUIDADE TARDIA" E "ALTA IDADE MÉDIA". **Diálogos** - Maringá, vol.12, núm. 2-3, 2008, pp. 53-64.
- SILVA, Uiran G. **Bagaudas e circunceliões: revoltas rurais e a escrita da história das classes subalternas na Antiguidade tardia**. Tese (Doutorado em História). 365 f. Universidade de São Paulo: São Paulo, 2012.
- SIMONETTI, Manlio; PRINZIVALLI, Emanuela. La poesia Cristiana in Occidente. In: _____. **Storia della letteratura cristiana antica**. Bologna: Edizioni Dehoniane Bologna, 2010.
- SIRINELLI, Jean-François. El retorno de lo político. Tradução Marina Garteiz. **Historia Contemporánea, Leioa**, ESP: Universidad del País Vasco, n. 9, p. 37-58, 1993.

- SOUZA, Josemar Jeremias Bandeira de. **Vida feliz na filosofia de Santo Agostinho**. 111f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal da Paraíba, UFPB, João Pessoa, 2006.
- STRAW, Corole. Martírio. In: FITZGERALD, Allan D. (org). **Agostinho através dos tempos: uma enciclopédia**. Tradução sob coordenação de Heres Drian de O. Freitas. São Paulo: Paulus, 2018.
- TESELLE, Eugène. Espírito Santo. In: FITZGERALD, Allan D. (org). **Agostinho através dos tempos: uma enciclopédia**. Tradução sob coordenação de Heres Drian de O. Freitas. São Paulo: Paulus, 2018.
- TeSELLE, Eugène. Pelágio/Pelagianismo. In: FITZGERALD, Allan D. (org). **Agostinho através dos tempos: uma enciclopédia**. Tradução sob coordenação de Heres Drian de O. Freitas. São Paulo: Paulus, 2018.
- THOMPSON, E. P. **A miséria da teoria ou um planetário de erros: uma crítica ao pensamento de Althusser**. Rio de Janeiro. Zahar Editores, 1981.
- THOMPSON, Samantha Elizabeth. **Augustine on suffering and order: punishment in context**. Doctorate (Doctor Of Philosophy). Department of Philosophy – University of Toronto, Canada, 2010.
- THOMSON, Oliver. **História do pecado**. Lisboa: Guerra e Paz, Editores S.A., 2010.
- TILLEY, Maureen A. **Donatist Martyr Stories: The Church in Conflict in Roman North Africa**. Liverpool: Liverpool University Press, 1996.
- TILLEY, Maureen A. **The Bible in Christian North Africa**. Minneapolis: Fortress, 1997.
- TRAPÈ, A. Agostino di Ippona. In: DI BERARDINO, Angelo. (Org.) **Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane**. Genova-Milano: Casa Editrice Marietti, 2006. Volume 40, Issue 2, 1989.
- WALKER, Susan. **Memorials to the Roman Dead**. London: British Museum Publications, 1985.
- WARD-PERKINS, Bryan. **The fall of Rome and the end of civilization**. Oxford: Oxford University Press, 2006.
- WARMINGTON, B. H. O período cartaginês. In: MOKHTAR, Gamal (Org.) **História geral da África, II: África antiga**. 2.ed. Brasília: UNESCO, 2010.
- WICKHAM, Chris. The Other Transition: From the Ancient World to Feudalism. **Past & Present**, N°. 103, May, 1984

Bibliografia secundária

- AMARAL, Ronaldo. **A santidade habita o deserto**. A hagiografia à luz do imaginário social. São Paulo: Editora Unesp, 2009.
- BOWDEN, Will; GUTTERIDGE, Adam; MACHADO, Carlos (org.). **Social and political life in late Antiquity** (Late antique archaeology 3.1). Leiden: Brill, 2006.

- BROWN, Peter. **Religion and society in the age of Augustine of Hippo**. Nova York: Harper & Row, 1972.
- BURNS, J. Patout. Situating and studying Augustine's sermons. **Journal of Early Christian Studies**, Volume 26, Number 2, Summer 2018, pp. 307-322.
- CASTORIADIS, Cornelius. **A Instituição imaginária da sociedade**. RJ: Paz e Terra, 1982.
- DURANT, Gilbert. **O imaginário: ensaio acerca das ciências e da filosofia da imagem**. 3ª ed. Rio de Janeiro: DIFEL, 2004.
- FELDMAN, Sergio Alberto. Agostinho de Hipona: a necessidade dos judeus na finalidade cristã da História. In: SOUBBOTNIK, Michael & SOUBBOTNIK, Olga Maria M. C. de Souza. **Enlaces: Psicanálise e conexões**. Vitória: GM Gráfica e Editora, 2008.
- FOUCAULT, Michel. As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas. Tradução Salma Tannus Muchail. — 8ª ed. — São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- FRIGHETTO, Renan. A longa Antiguidade Tardia: problemas e possibilidades de um conceito historiográfico. In: **VII Semana de Estudos Medievais**, 2010, Brasília. Por uma longa duração. Perspectivas dos estudos medievais no Brasil. Brasília: Casa das Musas, 2009. v. 1. p. 101-122.
- GIOVANNI, Lucio De. **Istituzioni, scienza giuridica, codici nel mondo tardoantico**. Alle radici di una nuova storia, Roma: L'Erma di Bretschneider, 2007.
- GONÇALVES, A. T. M. Uma pequena Roma no norte da África: uma análise de Leptis Magna. In: CORNELLI, G. (Org.). **Representações da cidade antiga**. Coimbra: Centro de estudos clássicos e humanísticos, 2010.
- GONÇALVES, José M. **Religião e violência na África romana: Agostinho e os Donatistas**. 128f. Dissertação (Mestrado em História) - UFES, CCHN. Vitória, 2009.
- GRACIOSO, Joel. A dimensão teleológica e ordenada do agir humano em Santo Agostinho. **Trans/Form/Ação**, Marília, v. 35, p. 11-30, 2012.
- HARTOG, François (org.). **A História de Homero a Santo Agostinho**. Tradução de Jacyntho Lins Brandão. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2001.
- IÑIGUEZ, Lupicinio. A análise do discurso nas ciências sociais: variedades, tradições e práticas. In: ____ (org.). **Manual de análise do discurso em ciências sociais**. Tradução de Vera Lucia Joscelyne. - Petrópolis, RJ: Vozes, 2004.
- LANGA, Pedro. San Agustín y los orígenes del monacato en Africa. [Codex aquilarensis: Cuadernos de investigación del Monasterio de Santa María la Real](#). Nº. 5, 1991.
- MAINGUENEAU, Dominique. **Discurso e análise do discurso**. São Paulo: Parábola, 2015.
- MARSHALL, Christopher. **Beyond Retribution: A New Testament Vision for Justice, Crime, and Punishment**. Grand Rapids: Erdmans Publishing Co, 2001.
- PETLAGEAN, Evelyne. A história do imaginário. In: Le Goff (Org.) **A História Nova**. São Paulo: Martins Fontes, 1993.
- SEYMOUR, Charles. **A Theodicy of Hell**. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2000.
- SILVA FILHO, Luiz Marcos da. **A vontade como fundamento da política em Agostinho**. **Síntese**, Belo Horizonte, v.45, nº142, 2018.

SIQUEIRA, Silvia Márcia Alves. **A mulher na visão de Tertuliano, Jerônimo e Agostinho séc. II - V d.c.** 242 f. Tese (Doutorado em História) - Universidade Estadual Paulista, Faculdade de Ciências e Letras de Assis, 2004.

THEBERT, Y. Vida privada e arquitetura domestica na Africa romana. In: Philippe Ariès, Georges Duby (Orgs.). **História da vida privada**, v. 1, São Paulo, Companhia das Letras, 1990.