

UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE
CENTRO DE ESTUDOS GERAIS
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

MÁRCIA SANTOS LEMOS

O OLHAR DE AGOSTINHO DE HIPONA SOBRE O IMPÉRIO ROMANO OCIDENTAL:
uma abordagem semiótica da *Cidade de Deus*.

NITERÓI
2004

MÁRCIA SANTOS LEMOS

O OLHAR DE AGOSTINHO DE HIPONA SOBRE O IMPÉRIO ROMANO OCIDENTAL:
uma abordagem semiótica da *Cidade de Deus*.

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação de História da Universidade Federal Fluminense, como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em História, área de concentração em História Social.

Orientadora: Prof^ª. Dr^ª. SÔNIA REGINA REBEL DE ARAÚJO.

Niterói
2004

AGRADECIMENTOS

À Beto, Iago e Ariel, pelo amor, paciência e colaboração imprescindível.

Aos meus pais, Maria e Osvaldo, que sempre me educaram para encarar os desafios com coragem e correção.

Aos meus queridos irmãos, pelo apoio constante.

À minha cara amiga Eugênia, cujo carinho, atenção e auxílio foram fundamentais para que este trabalho se tornasse possível.

Aos colegas e amigos do Departamento de História da Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia, Cleide Lima, Luiz Otávio e Alexandre Galvão, pelo companheirismo e exemplo de retidão.

À professora Dr.^a Rita de Cássia Mendes Pereira, pela revisão do trabalho, paciência e amizade.

Às professoras Dr.^a Cláudia Beltrão e Dr.^a Regina Bustamante, cujas indicações e orientações foram preciosas para a execução desta pesquisa.

À professora Dr.^a Sônia Rebel, pela amizade e compromisso com o trabalho, pelo diálogo e orientações valiosas.

Aos professores e funcionários do Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal Fluminense.

À Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia, pela concessão da Bolsa de Mestrado, sem a qual teria ficado inviável a aquisição de livros e as viagens para realização de pesquisa.

Os espíritos de muitos daqueles que partiram não se ocupam de coisa alguma senão sorver goles do rio da morte, pois ele emana de nós, os vivos, e ainda carrega o sal de nossos mares interiores. Mas esse rio às vezes não consegue conter seu desgosto e passa a correr para trás, reconduzindo os mortos à vida. Eles, no entanto, se vêem dominados pelo júbilo, erguem suas vozes em cânticos de graças e acariciam as águas indignadas (KAFKA, F. *Contos, fábulas e aforismos*, 1993. p. 92).

RESUMO

O OLHAR DE AGOSTINHO DE HIPONA SOBRE O IMPÉRIO ROMANO OCIDENTAL:
uma abordagem semiótica da *Cidade de Deus*.

Utilizando os conceitos de identidade/alteridade, práticas culturais e representações, este trabalho analisa o discurso desenvolvido por Agostinho de Hipona na *Cidade de Deus*, empregando as premissas da sociologia genética da literatura de Lucien Goldmann e o método de leitura isotópica, concebido no âmbito da semiótica narrativa e textual. O trabalho objetiva, assim, compreender a estrutura englobante que influenciou a produção do texto supracitado; demonstrar que o discurso agostiniano forneceu importantes elementos para o processo de afirmação da identidade cristã, lançou um novo olhar sobre o providencialismo do Império Romano e negou ao imperador o papel de sacerdote da Igreja. Estas proposições permitem verificar em que termos Agostinho, na *Cidade de Deus*, esboçou um projeto político-social para a sociedade dos homens, assim como favoreceu uma reflexão acerca do papel da produção textual cristã na Antiguidade tardia.

ABSTRACT

THE LOOK OF AUGUSTINE OF HIPPO ON THE OCCIDENTAL ROMAN EMPIRE:
a semiotic approach to *City of God*.

Utilizing the concepts of identity/alterity, cultural practices and representations, this paper analyzes the discourse developed by Augustine of Hippo in *City of God*, using the premises of the genetic sociology of the literature of Lucien Goldmann and the method of isotopic reading conceived in the field of textual semiotics. The paper, therefore, has the objective of understanding the uniting structure that influenced the production of the texts cited above. It also demonstrated that the agostinian discourse provided important elements for the process of affirmation of the christian identity and took a new look at the providencialism of the Roman Empire, denying the emperor the role of priest. These propositions allow us to determine in which terms Augustine, in *City of God*, created a social and political project for the society of man, as well as made possible a reflection of the role of Christian textual production in late Antiquity.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1: *Pantocrator da Basílica de Santa Sofia*, f. 60

Figura 2: *Os apóstolos João, Pedro, Paulo e Marcos* (1526), f. 61

Figura 3: *Agostinho contemplando a Cidade de Deus* (1470), f. 62

Figura 4: *Retábulo do Cordeiro: Deus Pai, a Virgem, o Batista* (1420-1432), f. 63

Figura 5: *Anunciação* (século XV), f. 64.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
1. A preservação da produção textual agostiniana	10
2. Em busca de um instrumento de análise.....	16
CAPÍTULO 1: A ESTRUTURA ENGLOBANTE	26
1.1. A tradição textual cristã e o poder na Antiguidade tardia.....	26
1.2. O Império Romano Ocidental e a Igreja cristã nos séculos IV e V d.C.....	32
1.2.1. Norte da África: o lugar do Bispo de Hipona	40
1.3. A trajetória de Agostinho de Hipona.....	48
1.4. A estrutura global e o nascimento da <i>Cidade de Deus</i>	54
1.4.1. Título e plano da obra.....	58
CAPÍTULO 2: AS PRÁTICAS CULTURAIS DOS PAGÃOS E A CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE CRISTÃ NO DISCURSO AGOSTINIANO	65
2.1. A <i>Cidade de Deus</i> e a literatura na Antiguidade tardia.....	66
2.2. Cultura e religião na época de Agostinho de Hipona.....	71
2.3. A “Cidade Celeste”: um projeto para a humanidade.....	77
2.4. A construção da identidade cristã na tradição textual dos séculos IV e V.....	84
2.4.1. A representação das práticas pagãs na <i>Cidade de Deus</i> através da leitura isotópica.....	87
CAPÍTULO 3: O PROVIDENCIALISMO DO IMPÉRIO ROMANO: A REPRESENTAÇÃO AGOSTINIANA	97
3.1. O Providencialismo e a história	97
3.2. Os intelectuais da Igreja e o papel do imperador romano na sociedade cristã.....	107

3. 3. Isotopia e o caráter providencial do Império Romano na <i>Cidade de Deus</i>	121
CONCLUSÃO	140
FONTES E BIBLIOGRAFIA	144

INTRODUÇÃO

1. A preservação da produção textual agostiniana

A Igreja cristã, na Antiguidade tardia, desenvolveu dentro do Império Romano um conjunto de ações no sentido de expandir o número de convertidos. Procurou agir em duas frentes: uma intelectual, através dos sermões, tratados, concílios e livros; e outra assistencialista, mediante distribuição de esmolas, criação de hospitais, albergues, dentre outras tarefas que deveriam ser de responsabilidade do Estado. Agostinho, enquanto Bispo de Hipona – cidade do Norte da África –, utilizou-se dos dois mecanismos para fortalecer o cristianismo em sua comunidade. No entanto, ficou realmente conhecido pela sua erudição.

Vários clérigos e leigos, desde o século V foram influenciados pelas idéias de Agostinho. Paulo Orósio, um sacerdote espanhol, motivado pelo Bispo de Hipona, seu contemporâneo, redigiu um livro dividido em sete volumes – *História contra os pagãos* –, cujo objetivo, similar ao da *Cidade de Deus*,¹ era explicar as catástrofes que afligiram o mundo antes da vinda de Cristo.² Sete séculos mais tarde, Otto, bispo de Freising, intitulou uma de suas obras *De duabus civitatibus*, e tomou como referências Agostinho e Orósio para abordar a história da humanidade do principio do mundo até os seus dias (1114–1158). Um dos fragmentos do livro supracitado revela a importância das concepções dos eruditos cristãos para o autor medieval:

¹ A *Cidade de Deus* foi redigida por Agostinho de Hipona entre 413 e 426. Tinha por objetivo geral demonstrar que o culto cristão não havia sido o responsável pela catástrofe de 410 – o cerco de Roma pelos godos. Abordaremos a origem e o caráter dessa obra no primeiro capítulo.

² Sobre Paulo Orósio ver PASCHOUD, F. Paulo Orósio. In: DI BERARDINO, A. (Org.). *Dicionário patrístico e de antiguidades cristãs*. Petrópolis: Vozes, 2002. p. 1052-1054.

Esta é a cidade de Deus, a Jerusalém celeste. Por ela suspiram os filhos de Deus, aflitos pela confusão das coisas temporais e pela prisão da Babilônia. Visto que há duas cidades, uma temporal e outra eterna; uma do mundo, outra do céu; uma do diabo e outra de Cristo, a uma chamamos de Babilônia, a outra Jerusalém [...].³

Dentro da Igreja, percebe-se com clareza a herança agostiniana nas obras de monges e bispos, como Fulgêncio de Ruspe (468–532),⁴ Cesário de Arles (470–543),⁵ Gelásio I (492–496)⁶ e Gregório Magno (540–604).⁷ Fulgêncio, por exemplo, defendeu a doutrina agostiniana da graça e da predestinação; Cesário determinou que este preceito do Bispo de Hipona fosse acolhido nos cânones do segundo sínodo de Orange (529);⁸ Gregório foi influenciado pelos temas morais e pastorais, e Gelásio, interessou-se pelo problema da relação entre o reino e o sacerdócio.⁹ As idéias historiológicas presentes na *Cidade de Deus* foram prestigiadas por homens como Beda, o Venerável (673–735), que acolheu a concepção da história como um processo desenvolvido em sete idades, e Isidoro de Sevilha (560–636)¹⁰, grande erudito da Igreja espanhola, que por meio de sua enciclopédia etimológica, também divulgou a doutrina agostiniana aos homens da Idade Média.¹¹

O pensamento agostiniano, ao longo da história, foi utilizado como referência para fins diversos. De acordo com Capanaga, a doutrina das duas cidades (“Terrestre” e “Celeste”) foi introduzida nos mosteiros beneditinos, empregada nos sermões para convencer os homens da existência de uma cidadania celestial e, conforme Turnier,¹² empregada como arma espiritual para animar os fiéis no fenômeno das Cruzadas. Duas figuras importantes do período medieval, Boaventura e Tomás de Aquino, também especularam acerca das concepções do

³ OTO, 1868 apud CAPANAGA, V. Introducción. In: AGUSTÍN. *La Ciudad de Dios*. 4. ed. Tradução de Santos Santamarta; Miguel Fuertes. Introducción y notas de Victorino Capanaga. Madrid: La Editorial Católica, 1988. p. 81. (Biblioteca de Autores Cristãos. Obras completas de San Agustín, v. XVI).

⁴ Cf. MORESCHINI, C.; NORELLI, E. *História da literatura cristã antiga grega e latina II: do Concílio de Nicéia ao início da Idade Média*. Tradução de Marcos Bagno. São Paulo: Loyola, 2000. p. 139-145. t. 2.

⁵ Sobre a influência do pensamento agostiniano na obra de Cesário de Arles ver SIMONETTI, M. Cesário de Arles. In: DI BERARDINO, (Org.), op. cit., p. 287-288.

⁶ Cf. SPINELLI, M. Gelásio I papa. In: DI BERARDINO (Org.). Ibid., p. 604.

⁷ Cf. MARKUS, R. A. Introduction: l’Occident. Les pères latins. In: BURNS, J. H. (Dir.). *Histoire de la pensée politique médiévale* (350-1450). Paris: PUF, 1993. p. 111-117.

⁸ “A finalidade deste concílio era terminar a controvérsia semipelagiana com a reafirmação da doutrina de Agostinho acerca da graça e da predestinação. Os 25 cânones sancionados foram aprovados por Bonifácio II em 531 e se constituíram na base da teologia católica da graça” (NAVARRA, L. Merovíngios (concílios). In: DI BERARDINO, (Org.), op. cit., p. 931).

⁹ Cf. TRAPÊ, A. Agostinismo. In: DI BERARDINO (Org.). Ibid., p. 59-61.

¹⁰ Cf. LUCHSINGER, M. E. M. *A Patria Gothorum de Isidorus Hispalensis*. Cultura e poder no Reino Visigodo de Toledo (Séculos VI–VII). 2002. 190f. Dissertação (Mestrado) – Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2002.

¹¹ Cf. CAPANAGA, op. cit., p. 79.

¹² TURNIER, 1910 apud Id. Ibid., p. 81.

Bispo de Hipona. O primeiro, teólogo, metafísico, historiógrafo, seguiu de perto as idéias teológicas e filosóficas de Agostinho. O segundo, membro da ordem de São Domingos, considerado um dos grandes expoentes da Escolástica, criador da *Summa Theologica* – importante síntese do pensamento medieval cristão –, divergiu com os agostinianos, mas adotou a tese sobre a divisão dos tempos preconizada pelo clérigo hiponense.¹³

O prestígio de Agostinho no Ocidente medieval pode ser verificado por meio das inúmeras apropriações de suas idéias. Os teólogos buscavam suas explicações acerca do mal, do livre-arbítrio, da “Cidade de Deus”, da imortalidade da alma, entre tantas outras matérias que ele abordou; os ascetas preferiam estudar suas concepções sobre a vida interior e os caminhos para se chegar até Deus; os pregadores usavam seus sermões e os catequistas recorriam aos seus ensinamentos sobre os mandamentos e orações.¹⁴ Das obras do Bispo de Hipona, a *Cidade de Deus* foi uma das que mais recebeu atenção durante o medievo. Artistas, comentaristas e miniaturistas fizeram dela tema de estudo e arte. No século XIV, a obra teve quatro comentaristas (Raol de Praelles, Nicolas Triveth, Tomás Valois e Francisco de Meyronnes), muitos iluminadores e miniaturistas. Segundo Laborde, entre 1376 e 1503 foram publicados cinquenta e sete códices ilustrados com pinturas; desses, quarenta e cinco em francês e somente doze em latim.¹⁵

Assim, as idéias acerca da existência das duas cidades, do cristão peregrino na sociedade terrestre, da relação entre os poderes temporais e espirituais, dentre outras questões discutidas por Agostinho na *Cidade de Deus*, foram lidas e desenvolvidas por vários estudiosos, mas, segundo Gilson, em *Metamorfoses da “Cidade de Deus”*, algumas leituras e interpretações da obra, inclusive aquelas que deram origem ao grupo de idéias político-eclesiásticas, denominadas de agostinismo político, passaram ao largo dos verdadeiros princípios que professava o seu autor.¹⁶ Deste modo, nasceram na Idade Média, os agostinismos históricos,¹⁷ isto é, doutrinas freqüentemente atribuídas ao Bispo de Hipona, que não são suas ou apenas o são como tendência.

Apesar de não ser possível abordar, neste trabalho, como Agostinho foi lido ao longo da Idade Moderna e na contemporaneidade, pois demandaria muito tempo e nos desviaria do nosso objetivo, é importante lembrar que muitos foram os homens que traduziram, comentaram, criticaram, pesquisaram ou transformaram o pensamento agostiniano, dentre

¹³ CAPANAGA. *Ibid.*, p. 80-83.

¹⁴ *Id.* *Ibid.*, p. 72.

¹⁵ LABORDE, 1909 apud *Id.* *Ibid.*, p. 84-85. Laborde foi um aristocrata francês que publicou um livro no início do século XX sobre os manuscritos e as pinturas que haviam sido feitas da *Cidade de Deus* no medievo.

¹⁶ GILSON, E. *Las metamorfosis de “La Ciudad de Dios”*. Buenos Aires: Troquel, 1954.

¹⁷ Sobre o agostinismo ver MARROU, H.I. *Santo Agostinho e o agostinismo*. Rio de Janeiro: Agir, 1957.

eles Lutero, Luis Vives, Erasmo de Rotterdam, Bossuet, Vico, o papa Leão XIII, Danoso Cortés, Guitton, Dawson, Eugênio d’Ors, Higinio Giordani e Marrou.¹⁸ Variada também é a produção historiográfica mais recente acerca dos temas abordados na *Cidade de Deus*. Há pesquisas e polêmicas sobre questões doutrinárias, o tempo e a história, filosofia e teologia da história, o destino do Império Romano, o fim das duas cidades, a dialética dos dois reinos, o conceito de *civitas* e *civitas Dei*, o valor da sociedade civil e da paz terrena, a moral cristã, a política e o direito. Existem ainda estudos sobre a estrutura da obra, a língua e o estilo utilizados na sua elaboração e a romanidade de Agostinho.¹⁹

Segundo Fédou, a *Cidade de Deus* conseguiu conquistar um variado tipo de leitor, fascinou a Idade Média, inspirou Bossuet em seu *Discours sur l’histoire universelle*, foi conservada por Augusto Comte no catálogo de sua *Bibliothèque positive* e suscita até hoje o interesse de historiadores, filósofos e teólogos.²⁰ Para Capanaga, essa obra atraiu três grupos distintos de homens: os militantes da vida cristã, que vêem na *Cidade de Deus* um livro de orientação espiritual; os homens que buscam no códice as idéias sobre a história, seu desenrolar e fim; e os leitores sócio-políticos, organizadores de uma sociedade cristã, que tomam da obra as noções de ordem, justiça, paz e autoridade.²¹ Enfim, a tradição textual agostiniana – entenda-se toda a sua produção escrita – vem sendo preservada e apropriada em função de objetivos diversos no decorrer da história.

O interesse de tantos estudiosos pelo discurso agostiniano na *Cidade de Deus* atraiu o nosso olhar para as inúmeras possibilidades de pesquisa que esta obra oferece e, verificamos que ela ainda não havia sido explorada na perspectiva da análise das representações, através do método de leitura isotópica. Logo, avaliamos que este seria um fértil terreno para o desenvolvimento de um trabalho, cuja singularidade estaria na abordagem teórico-metodológico de uma temática já visitada por vários e ilustres pesquisadores, como Brown, Marrou, Gilson, Capanaga, dentre muitos outros.

No sentido de melhor definir as questões que nortearam a nossa pesquisa, se faz necessário traçar um esboço geral da obra *A Cidade de Deus*, escolhida como fonte principal para este trabalho. Este texto foi escrito em função dos acontecimentos ocorridos em Roma durante o cerco de Alarico em 410 e tinha como um dos seus objetivos responder às

¹⁸ Cf. CAPANAGA, op. cit., p. 85-103.

¹⁹ Para verificar a produção historiográfica sobre a *Cidade de Deus*, dividida por temas, consultar Id. Ibid., p. 105-112 e AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*. Vol. III. Tradução de J. Dias Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, v. 3, 1995. p. 2375-2421.

²⁰ FÉDOU, M. Agostinho. In: CHÂTELET, F.; DUHAMEL, O.; PISIER, E. (Org.). *Dicionário de Obras Políticas*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1993. p. 19-30.

²¹ CAPANAGA, op. cit., p. 73.

acusações dos pagãos contra os cristãos, de que estes últimos teriam sido os responsáveis pela derrota do Estado romano frente aos visigodos. É uma obra composta de vinte e dois livros, que além de abordar a devastação de Roma e a situação dos cristãos nessa experiência, desenvolve a doutrina da “Cidade Celeste”.

Num tempo politicamente conturbado, o ocorrido em 410 teve um grande significado simbólico: representou o fracasso da cidade fundada por Rômulo e a fragilidade do Império. Agostinho, no sentido de explicar a catástrofe que havia assolado Roma, retomou o termo *civitas* para abordar o tema central da sua obra – assunto já esboçado pelo bispo donatista Ticônio, caro à tradição política da *Urbs* e encontrado nas traduções latinas da Bíblia – e desenvolveu a doutrina da “Cidade Celeste” e sua relação com a “Cidade Terrestre”.²²

Perscrutando, então, a obra de Agostinho, surgiram algumas questões: qual o papel da cultura escrita na Antiguidade tardia? Ela seria um instrumento de poder utilizado pela Igreja? Qual a situação do cristianismo na parte Ocidental do Império Romano entre os séculos IV e V? A forma negativa como as práticas pagãs foram representadas na obra do Bispo de Hipona teria colaborado para afirmar a identidade cristã? Como o Império e o imperador eram vistos pelo clérigo do Norte da África? Qual a relação entre religião e política naquele período? Enfim, estas interrogações produziram uma reflexão detida acerca da *Cidade de Deus* e apontaram para a seleção de um problema central que passou a orientar a nossa pesquisa: a relação do discurso agostiniano com o ideal de uma ordem cristã no Império Romano Ocidental do século V.

Deste modo, tomamos o discurso agostiniano desenvolvido na *Cidade de Deus* como objeto de estudo e traçamos algumas metas para esta análise. Consideramos relevante: definir a estrutura global a partir da qual Agostinho elaborou o código; apreender as representações que o Bispo de Hipona fez das práticas sociais e concepções religiosas pagãs; demonstrar que o discurso agostiniano, ao refutar as práticas pagãs consideradas inconciliáveis com a nova fé, colaborou para a construção da identidade cristã; analisar como o bispo representou o caráter providencial do Império Romano e a figura do Imperador e, refletir sobre a relação entre a tradição textual cristã e o poder na Antiguidade tardia. Em suma, objetivamos verificar em que termos o Bispo de Hipona bosquejou, na *Cidade de Deus*, um projeto de reordenação política e social para a sociedade dos homens. Esta é uma proposição que, à primeira vista, poderia ser rechaçada, pois Agostinho exclui qualquer possibilidade de identificação entre o Estado terreno e a “Cidade Celeste” e aponta como vocação última da humanidade alcançar a

²² Essa temática será abordada no segundo capítulo, quando teremos a oportunidade de apresentar a discussão acerca das noções de “Cidade Celeste” e “Cidade Terrestre”.

paz da “Cidade do Alto” (*A Cidade de Deus*, XIX, 13)²³; ou seja, não haveria, por parte do bispo uma preocupação com a sociedade dos homens, tendo em vista que o cidadão celeste seria um peregrino na terra caminhando em direção à morada eterna. Todavia, a lógica agostiniana não funciona exatamente assim. Para o clérigo, é essencial que a “Cidade Celeste” marque com seu sinal a “cidade do mundo”²⁴, que o Estado siga o ideal do Evangelho e organize a sociedade a partir dos princípios cristãos, com a finalidade de favorecer a paz e a trajetória do cristão.²⁵

Estas idéias de Agostinho suscitaram em nós a necessidade de estudar a *Cidade de Deus* e desenvolver uma pesquisa que contribuísse para colocar em foco o papel dos textos cristãos como instrumentos de poder na Antiguidade tardia. De acordo com Fox, a cultura escrita, difundida pelos clérigos eruditos, exerceu uma função essencial na construção da Cristandade:

[...] A cultura escrita também permitiu que os bispos frustrassem os planos de seus oponentes, formassem uma sólida frente de opinião, abjurassem ou amaldiçoassem os cristãos caídos no erro ou ‘assinassem’ listas de nomes para as profissões de fé ou regras disciplinares, textos que lhes permitiam mobilizar ainda mais poder. Quanto à cultura escrita sagrada, ela permitia que os bispos citassem fontes impessoais para a sua própria autoridade: como os visionários, os bispos tiravam proveito de textos em que a palavra de Deus, e não a deles, era tornada pública. Como os mártires, eles também conquistaram novas idéias de seu poder a partir dos textos sagrados da comunidade.²⁶

O nosso estudo do discurso agostiniano será realizado na perspectiva de uma história global, cuja finalidade é pensar o objeto dentro de um contexto e não como um fenômeno isolado. Deste modo, a pesquisa compreenderá aspectos conjunturais referentes à Igreja cristã e ao Império Ocidental nos séculos IV e V, reflexões sobre a literatura do período e a tradição textual cristã, uma análise do termo Providência, além das discussões conceituais envolvendo as noções de Cristandade, cultura, religião, sagrado e secular na Antiguidade tardia.

²³ Todas as citações e referências da *Cidade de Deus* foram extraídas da seguinte tradução portuguesa: AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*. 2. ed. Tradução e nota biográfica de J. Dias Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1995. 3 v., e cotejadas com a edição bilíngüe da Biblioteca de Autores Cristãos: AGUSTÍN. *La Ciudad de Dios*. 4. ed. Tradução de Santos Santamarta; Miguel Fuertes. Introducción y notas de Victorino Capanaga. Madrid: La Editorial Católica, 1988. (Obras completas de San Agustín, v. XVI e XVII).

²⁴ “Cidade do mundo” (*quam civitatem mundi huius universali vocabulo nuncupamus*) é um dos termos utilizados por Agostinho para designar os impérios terrenos, ou seja, as sociedades humanas onde convivem os dois corpos místicos: a “Cidade Celeste” e a “Cidade Terrestre”. Cf. *A Cidade de Deus*, XVIII, 2.

²⁵ Cf. FÉDOU, op. cit., p. 25.

²⁶ FOX, R.L. Cultura escrita e poder nos primórdios do cristianismo. In: BOWMAN, A. K. e WOOLF, G. *Cultura escrita e poder no mundo antigo*. São Paulo: Ática, 1998. p. 164.

2. Em busca de um instrumento de análise

Em função do tipo de objeto que optamos por estudar, avaliamos que a História Cultural poderia oferecer os pressupostos teóricos necessários para analisarmos e discutirmos os diversos aspectos suscitados pela pesquisa.

A Nova História Cultural, ao contrário das abordagens tradicionais de Burkhardt e Huizinga,²⁷ colocou no centro de suas preocupações o “popular”, os conflitos socioculturais e os caminhos alternativos para a investigação histórica. Segundo Vainfas, essas características da Nova História Cultural, em grande parte, advêm de sua recusa ao conceito de mentalidades. Entretanto, é possível afirmar que ela serviu de refúgio aos pesquisadores das mentalidades e incorporou os estudos antropológicos e lingüísticos:

A primeira característica do que hoje se chama de história cultural reside, justamente, na sua rejeição ao conceito de mentalidades, considerado excessivamente vago, ambíguo e impreciso quanto às relações entre o mental e o todo social. Os “historiadores da cultura” que, diga-se de passagem, parecem sentir-se mais à vontade em assumir este rótulo no lugar das mentalidades, não chegam propriamente a negar a relevância dos estudos sobre o mental. Não recusam, pelo contrário, a aproximação com a antropologia, nem a longa duração. E longe estão de rejeitar os temas de mentalidades e a valorização do cotidiano, para não falar da micro-história, por muitos considerada legítima, desde que feitas as conexões entre microcortes e sociedade global. É lícito afirmar, portanto, que a história cultural é, neste sentido, um outro nome para aquilo que, nos anos 70, era chamada de história das mentalidades.²⁸

Coube ao historiador da cultura o desafio de ficar alerta aos perigos do estruturalismo ou neo-estruturalismo e não perder de vista as totalidades históricas. Apesar dos cuidados que o historiador precisa ter ao se relacionar com outras disciplinas para auxiliá-lo em suas pesquisas, sem dúvida, os benefícios dessa interdisciplinaridade são indiscutíveis.

Entre as várias definições de História Cultural, selecionamos uma que consideramos a mais adequada ao nosso objeto de pesquisa:

²⁷ Segundo Burke, Jacob Burkhardt e Johan Huizinga fazem parte do passado da História Cultural, que tinha como preocupação descrever padrões de cultura, ou melhor, “pintar o retrato de uma época.” Eles tendiam a tratar uma época como um todo homogêneo, ignorando as mudanças dentro do período estudado; as variações regionais e os contrastes entre as culturas de diferentes grupos sociais. Nem sempre o contexto social e político era devidamente abordado (BURKE, P. *O mundo como teatro: estudos de antropologia histórica*. Lisboa: Difel, 1992. p. 15-17).

²⁸ VAINFAS, R. História das Mentalidades e História Cultural. In: CARDOSO, C. F.; VAINFAS, R. (Org). *Domínios da História*. Rio de Janeiro: Campus, 1997. p. 148.

A História Cultural é a que fixa o estudo das formas de representação do mundo no seio de um grupo humano cuja natureza pode variar – nacional ou regional, social ou política –, e de que analisa a gestação, a expressão e a transmissão. Como é que os grupos humanos representam ou imaginam o mundo que os rodeia?²⁹

Essa formulação de Sirinelli parece ser a mais pertinente, tendo em vista que ao estudar as representações construídas pelo Bispo de Hipona na *Cidade de Deus*, estamos resgatando a forma como as práticas culturais dos pagãos eram vistas, lidas e representadas pelo discurso de um clérigo do Norte da África.

Assim, a pesquisa que objetivamos desenvolver pressupõe o uso de alguns conceitos fundamentais: identidade/alteridade, práticas culturais e representações. Os dois primeiros terão como referência as idéias de Barth e Silva. O terceiro será utilizado conforme a perspectiva teórica de Chartier. Quanto ao conceito de representação, será empregado de acordo com a Psicologia Social, uma alternativa que procura dar conta da complexidade desta noção.

Segundo Woodward, a identidade é relacional. Ela é fabricada por meio da diferença, mas não é o seu oposto, é complementar. Isto significa dizer que toda identidade, para existir, depende de algo fora dela, ou seja, de outra identidade, distinta dela, mas que forneça as condições para que ela exista.³⁰ Para Silva, “a identidade e a diferença têm que ser ativamente produzidas. Elas não são criaturas do mundo natural ou de um mundo transcendental, mas do mundo cultural e social. Somos nós que fabricamos, no contexto de relações culturais e sociais [...]”³¹

Ainda de acordo com Woodward, as identidades são contingentes, emergem em momentos históricos particulares. Elas são construídas a partir de uma determinada cultura e num tempo específico, pois toda identidade proclamada no presente é revelada como um produto da história, ela busca recuperar a “verdade” sobre seu passado na “unicidade” de uma história e de uma cultura partilhada pelos membros da comunidade.³² Segundo Cardoso,

[...] Dois grupos sociais vizinhos, muito parecidos culturalmente, podem chegar a considerarem-se completamente diferentes e excludentes do ponto de vista étnico, opondo-se à base de um único elemento cultural isolado

²⁹ SIRINELLI, 1992 apud RIOUX, J-P.; SIRINELLI, J-F. (Dir.). *Para uma História Cultural*. Lisboa: Estampa, 1998. p. 20.

³⁰ WOODWARD, K. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA, T. T. (Org.). *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis: Vozes, 2003. p. 9-11.

³¹ SILVA, T. T. A produção social da identidade e da diferença. In: _____. *Ibid.*, p. 76.

³² WOODWARD, op. cit., p. 25-37.

tomado como critério: isto pôde ser visto com clareza – e com resultados catastróficos – recentemente, em terras do que foi a antiga Iugoslávia. O que é basicamente uma mesma cultura pode ser instrumentalizado de modos diferentes ou opostos em estratégias distintas de identificação. E a identificação étnico-cultural pode acomodar sem dificuldade, considerável heterogeneidade entre os participantes – mas, não, quanto aos elementos culturais escolhidos para o estabelecimento da fronteira étnica.³³

De acordo com Barth, a operação de incluir e excluir define as diferenças que importam para determinar uma identidade, pois dois grupos podem conviver num mesmo território, partilhar escolas, empregos, bairros e lazer, mas possuir elementos culturais (variáveis no tempo) que criam limites entre eles e os separam.³⁴ Este é o caso dos cristãos e pagãos no Império Romano Ocidental na Antiguidade tardia. Eles dividem praticamente todos os espaços, mas não se identificam porque pertencem a sistemas religiosos diferentes, que implicam em práticas e atitudes distintas diante da vida; isto é, as diferenças entre as duas comunidades geram a fronteira entre o “nós” e os “outros”, quem é pagão não pode ser cristão e vice-versa. Conclui-se, assim, que uma identidade exclui a outra e faz do “outro” a alteridade:

Fixar uma determinada identidade como a norma é uma das formas privilegiadas de hierarquização das identidades e das diferenças. [...] Normalizar significa eleger – arbitrariamente – uma identidade específica como o parâmetro em relação ao qual as outras identidades são avaliadas e hierarquizadas. Normalizar significa atribuir a essa identidade todas as características positivas possíveis, em relação às quais as outras identidades só podem ser avaliadas de forma negativa. A identidade normal é “natural”, desejável, única. A força da identidade normal é tal que ela nem sequer é vista como uma identidade, mas simplesmente como a identidade (Grifo do autor).³⁵

Objetivamos, portanto, utilizar os conceitos de identidade/alteridade acima apresentados para analisar o discurso agostiniano sobre as práticas pagãs de modo a revelar que, ao negativizar o comportamento dos romanos politeístas apontando-os como inferiores, o Bispo de Hipona define traços culturais que colaboram na construção da identidade cristã, afirmando-a como superior a do “outro” (os pagãos). Como observamos, a identidade é um significado cultural socialmente atribuído e que envolve relações de poder, pois uma

³³ CARDOSO, C. F. *Cultura, Etnia, Identidade e Memória*. Niterói: UFF, 2002, p. 20. Notas de aula.

³⁴ BARTH, F. Grupos étnicos e suas fronteiras. In: POUTIGNAT, P; STREIFF-FENART, J. *Teorias da etnicidade*. Tradução de Elcio Fernandes. São Paulo: Ed. da UNESP, 1998. p. 193-196.

³⁵ SILVA, op. cit., p. 83.

identidade hegemônica determina o que é aceitável, normal e legítimo e, estabelece o que deve ser combatido, punido e rechaçado.

Quanto ao conceito de práticas culturais, Chartier é o pesquisador que no momento, mais tem trabalhado com essa noção:

[...] deve-se constatar que toda construção de interesses pelos discursos é ela própria socialmente determinada, limitada pelos recursos desiguais (de linguagem, conceituais, materiais etc) de que dispõem os que a produzem. Essa construção discursiva remete portanto necessariamente às posições e às propriedades sociais objetivas, exteriores ao discurso, que caracterizam os diferentes grupos, comunidades ou classes que constituem o mundo social.³⁶

Para o historiador francês, o discurso é uma construção social, pois nasce a partir das práticas ordinárias da realidade que o circunscreve, assim como, as práticas de leitura e escritura constituem as ações efetivas dos indivíduos e grupos situados historicamente.

É imprescindível, ao utilizar os conceitos de práticas e representações, não confundir o representado com a representação que dele é feita, haja vista que um mesmo signo pode assumir vários sentidos, significados; isto é, as práticas constituem a realidade em si e a representação é a apreensão que dela é feita por um determinado indivíduo, em função da sua visão de mundo.

Sobre o conceito de representação, amplamente utilizado por estudiosos de várias áreas, é possível observar um certo descuido em sua aplicação que, por vezes, tem produzido equívocos na construção do conhecimento histórico.³⁷ No intuito de demonstrar o quanto esse assunto é complexo, voltamos o nosso olhar para as idéias de dois filósofos do mundo antigo. Vejamos o que diz Platão:

[...] Por conseguinte, a arte de imitar está bem longe da verdade, e se executa tudo, ao que parece, é pelo fato de atingir apenas uma pequena porção de cada coisa, que não passa de uma aparição. Por exemplo, dizemos que o pintor nos pintará um sapateiro, um carpinteiro, e os demais artífices, sem nada conhecer dos respectivos ofícios (*A República*, X, 598c).³⁸

³⁶ CHARTIER, R. A história hoje: dúvidas, desafios, propostas. *Estudos Históricos*. Rio de Janeiro, v. 7, n. 13, 1994, p. 106.

³⁷ Sobre o conceito de representação ver CARDOSO, C. F. e MALERBA, J. (Org.). *Representações: contribuição a um debate transdisciplinar*. São Paulo: Papirus, 2000. p. 9-20.

³⁸ PLATÃO. *A República*. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1996.

[...] um bom poeta, se quiser produzir um bom poema sobre o assunto que quer tratar, tem de saber o que vai fazer, sob pena de não ser capaz de o realizar. Temos, pois, de examinar se essas pessoas não estão a ser ludibriadas pelos imitadores que se lhes depararam, e, ao verem as suas obras, não se apercebem que estão três pontos afastados do real, pois é fácil executá-las mesmo sem conhecer a verdade, porquanto são fantasmas e não seres reais que eles representam; [...] (*A República*, X, 599a).

Platão refere-se à poesia, à arte em geral, como imitação. É um tipo de discurso que se afasta da verdade, porque se baseia nas aparências para representar o seu objeto e não na essência que pertence ao mundo das idéias. Se concordássemos com ele, nenhum tipo de discurso artístico serviria como fonte de pesquisa, todos estariam longe de revelar qualquer tipo de realidade. Segundo Platão, o mundo real é perfeito, paira acima da humanidade e tudo que o artista faz é representar um universo de imagens imperfeitas, irreais, falsas e longe do conhecimento verdadeiro.

Já Aristóteles, na *Poética*, define a poesia como um discurso sobre a práxis humana:

Mas, como os imitadores imitam homens que praticam alguma ação, e estes, necessariamente, são indivíduos de elevada ou de baixa índole [...], necessariamente também sucederá que os poetas imitam homens melhores, piores ou iguais a nós, como o fazem os pintores: Polignoto representava os homens superiores; Pauson, inferiores; Dionísio representava-os semelhantes a nós. Ora, é claro que cada uma das imitações referidas contém estas mesmas diferenças, e que cada uma delas há de variar, na imitação de coisas diversas, desta maneira (*Poética*, II, 1448a).³⁹

Para Aristóteles, ao contrário de Platão, se a comédia mostra homens virtuosos e outros cooptados pelos vícios é porque, de fato, existem criaturas com os dois tipos de conduta. Neste sentido, é perfeitamente possível buscar vestígios de história no discurso do poeta, pois este constrói suas imagens a partir do mundo real. Contudo, o objetivo aqui não é fazer considerações a respeito do que motivou os dois filósofos a construir pensamentos tão diversos em torno do papel da poesia, nos interessa apenas demonstrar que as idéias sobre representações suscitam controvérsia desde a Antiguidade.

Apesar da polêmica que envolve o conceito de representação, também na contemporaneidade, consideramos pertinente usá-lo na perspectiva da Psicologia Social, pois esta disciplina parte do princípio que, para compreender uma representação é fundamental sempre levar em conta o objeto representado.

³⁹ ARISTÓTELES. *Poética*. Tradução de Eudoro de Souza. São Paulo: Globo, 1973. (Os Pensadores, v. 4).

De acordo com a Psicologia Social, as representações mentais de um sujeito são elaboradas a partir de suas práticas tanto quanto das representações típicas presentes em sua memória semântica. Para Cardoso,

[...] As representações mentais de qualquer tipo constiuem não a representação de objetos, mas imagens mentais desses objetos, elaboradas pelo sujeito a partir de suas faculdades cognitivas [...]. Em todo caso, insiste-se em que qualquer representação mental constitui, sempre, uma entidade cognitiva elaborada no sistema mental do indivíduo, que tem como referente alguma porção do universo (físico, social, ideal) exterior ao próprio sistema mental.⁴⁰

Ainda segundo Cardoso, os psicólogos sociais trabalham com a idéia de modalidades de representações:

Situada no ponto de encontro da psicologia com a sociologia, a psicologia social interessa-se não apenas – nem centralmente – pelas representações mentais examinadas no nível individual: a psicologia social deseja saber de que modo, partindo-se destas, chega-se à difusão de verdadeiras representações sociais (que, por sua vez, integram estruturas maiores). De modo geral, as representações sociais estariam situadas a jusante das representações mentais organizadoras dos esquemas cognitivos (ou seja, as representações mentais constituem a matéria-prima das representações sociais). Por sua vez, as representações sociais situar-se-iam a montante dos estereótipos, superstições, crenças, mitos, contos, ideologias etc., dos quais são peças constitutivas.⁴¹

Portanto, no imaginário individual surgem as representações individuais e no imaginário coletivo são criadas as representações sociais. Mas, estes não são cenários sem intercessão; ao contrário, são as representações mentais no nível individual constituintes das representações sociais, que por sua vez integram estruturas maiores como a ideologia.⁴² Há uma relação de influência mútua entre os níveis de representação, bem definida por Mannoni:

Situadas no ponto de encontro do individual e do social, do racional e do pulsional, da consciência e do inconsciente, do imaginário e do discursivo, as representações sociais são, ao mesmo tempo, elementos mentais constitutivos e conteúdos de pensamentos muito importantes. Não existem representações sociais sem pensamento, claro, mas não há pensamento sem

⁴⁰ CARDOSO, C. F. Introdução: uma opinião sobre as representações sociais. In: CARDOSO; MALERBA, (Org.). op. cit., p. 24.

⁴¹ Id. Ibid., p. 25.

⁴² Id. Ibid., p. 25-32.

representação social. Ora determinantes, ora determinadas, elas dirigem a nossa vida psicológica e orientam, de maneira decisiva, nosso saber – aquele de sentido comum, pelo menos.⁴³

O uso das representações articuladas em seus diferentes níveis possibilita analisar o discurso de Agostinho na *Cidade de Deus*, tanto no âmbito do individual quanto do coletivo; ou seja, permitirá pensar o autor que constrói suas imagens a partir de um arcabouço mental, cognitivo e como a elaboração desse material vincula-se ao mundo social em que ele está inserido. Assim, ficará claro que as idéias esboçadas pelo Bispo de Hipona são fruto de uma simbiose entre suas experiências num grupo social específico (clérigos–bispos), numa sociedade (Império Romano – Norte da África – séculos IV e V), e numa crença religiosa (o cristianismo, que ofereceu para ele o núcleo central em torno do qual suas idéias se desenvolveram).

A idéia de que uma representação social é integrada por um princípio organizador que muda muito lentamente – a exemplo dos dogmas cristãos – e esquemas periféricos, mais frágeis e mutáveis – como vários elementos de fundamentação da doutrina cristã – é essencial para a nossa pesquisa.⁴⁴ Sem dúvida, Agostinho partiu do “esquema duro” do cristianismo, mediante o estudo das *Escrituras*, para avançar em direção a uma teoria político-social.

Nessa perspectiva, os pressupostos apresentados por Lucien Goldmann na Sociologia Genética da Literatura, serão muito úteis para nos auxiliar na análise das representações elaboradas por Agostinho na *Cidade de Deus*. Sobre os processos de compreensão e explicação em Goldmann, Cardoso afirma:

A compreensão consiste na descoberta de uma estrutura significativa imanente à obra em estudo. A explicação é a inserção de tal estrutura, como elemento constitutivo e funcional, numa estrutura maior, imediatamente englobante (a da consciência de classe), que no entanto o pesquisador só precisa explorar na medida necessária para tornar inteligível a gênese da obra que analisa. Assim, toda pesquisa se situa em dois níveis: o do objeto de estudo e o da estrutura englobante, oscilando entre ambos o tempo todo.⁴⁵

Estas duas atitudes frente à obra literária, conforme o proposto por Goldmann, interessam para a nossa pesquisa. Elas nos permitirão, primeiro, encontrar a estrutura

⁴³ MANNONI, 1998 apud Id. *Ibid.*, p. 30.

⁴⁴ Cf. MOSCOVICI, S. *Representações Sociais: investigações em Psicologia Social*. Petrópolis: Vozes, 2003. p. 219-220.

⁴⁵ CARDOSO, C. F. *Narrativa, sentido e história*. Campinas, São Paulo: Papirus, 1997. p. 29. Sobre os processos de explicação e compreensão ver GOLDMANN, L. *Sociologia do romance*. Tradução de Álvaro de Cabral. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1964. p. 212-214.

imane ao texto e, depois, pensá-lo como produção de um dado grupo social. A nossa proposta é analisar a produção escrita, não apenas a partir da psicologia ou biografia do autor, o que seria uma atitude reducionista e pouco elucidativa, mas como resultado de uma estrutura mental enquanto fenômeno social. Entretanto, a perspectiva de um sujeito transindividual como agente da criação literária não deve minimizar a importância do indivíduo no processo de elaboração artística. A relação dialética entre o grupo e o ser deve ser priorizada.

O método proposto por Goldmann, apesar de fornecer importantes instrumentos teóricos para explicar o texto, é incompleto ou insuficiente no que se refere a um estudo imanente da obra literária. Daí a necessidade de recorrer ao método de leitura isotópica, concebido no âmbito da semiótica narrativa e textual, para compreender a estrutura interna do texto e a antítese que Agostinho construiu entre pagãos e cristãos.

Mesmo conhecendo as preocupações em torno da relação entre a História e a semiótica,⁴⁶ estamos convictos de termos encontrado nas técnicas de Greimas e Courtés um meio eficaz de controle das categorias do discurso histórico.⁴⁷ Segundo Greimas, isotopia seria “um conjunto redundante de categorias semânticas que torna possível a leitura uniforme do relato, tal como resulta das leituras parciais dos enunciados e da resolução de suas ambigüidades guiadas pela busca de uma leitura única.”⁴⁸

Conforme explicita Cardoso, são três as etapas previstas pelo método: 1º) proceder ao exame comparativo das partes componentes do texto (frases, enunciados), tendo como meta descobrir as categorias sêmicas (significação) que lhe subjazem; 2º) isolar as repetitivas ou recorrentes. Nesta redundância está a isotopia e tais categorias são ditas isotópicas; 3º) distribuir as categorias isotópicas por cada um dos três níveis semânticos: o figurativo (aquelas categorias que nos remetem a um dos cinco sentidos corporais), o temático (referente aos temas abordados no discurso em questão) e o axiológico (onde se fazem presentes os valores que qualificam o conteúdo do discurso; podem ser de ordem moral, cósmica ou estética).⁴⁹

Uma vez fixada cada categoria a seu respectivo nível, passamos a dispor de uma grade de leitura, na qual é possível visualizar os temas recorrentes no discurso, as imagens que os transmitem e os valores que os balizam. Essas categorias isotópicas estão sujeitas a um

⁴⁶ Sobre a aproximação entre a Linguística e a História ver CARDOSO, C. F.; VAINFAS, R. História e análise de textos. In: CARDOSO; VAINFAS, (org.), op. cit., p. 375-399.

⁴⁷ Ver GREIMAS, A. J.; COURTÉS, J. *Dicionário de Semiótica*. Tradução de Alceu Dias Lima et al. São Paulo: Cultrix, 1989.

⁴⁸ GREIMAS, 1970 apud CARDOSO, op. cit., 1997, p. 173.

⁴⁹ CARDOSO. *Ibid.*, p. 173-174.

investimento afetivo e emocional, denominado investimento tímico. Cardoso chama de valorização disfórica a toda desvalorização empreendida sobre um certo conjunto de elementos; valorização eufórica quando ocorre uma valorização propriamente dita, emprestando prestígio a um conjunto de valores ou elementos e, aforia ao se caracterizar a ausência de conotação tímica, empenho afetivo.⁵⁰

Esclarecidos os pressupostos teórico-medológicos, é importante apresentar as hipóteses que orientam esta pesquisa. Primeiro, pretendemos evidenciar que o discurso desenvolvido por Agostinho na *Cidade de Deus* forneceu importantes elementos para o processo de afirmação da identidade cristã, na medida em que refutou as práticas pagãs inconciliáveis com a nova fé. Segundo, objetivamos demonstrar que o Bispo de Hipona negou ao imperador o papel de sacerdote da Igreja e lançou um novo olhar sobre o providencialismo do Império Romano. Estas proposições nos permitirão verificar em que termos Agostinho, na *Cidade de Deus*, esboçou um projeto de reordenação político-social para a sociedade dos homens – neste caso o Estado Romano – e apontou a “Cidade Celeste” como a meta a ser alcançada pela humanidade. Tal análise, favorecerá uma reflexão acerca do papel da produção textual cristã Antiguidade tardia.

Segundo Tzevetan Todorov, “os valores sociais formam um conjunto onde tudo está ligado: não se pode derrubar os ídolos sem derrubar a sociedade inteira [...]”.⁵¹ Esta conclusão de Todorov é importante para reforçar a viabilidade de nossas hipóteses. Agostinho, ao criticar o *modus vivendi* dos romanos pagãos, ao desvincular do imperador a imagem de sacerdote da Igreja, ao definir o Império Romano como um instrumento da Providência, como todos os Estados terrenos o eram, esboçou a necessidade de criar uma nova ordem que se pautasse pelos valores cristãos e, assim, favorecesse o cidadão celestial na sua caminhada em direção à “Cidade do Alto”. De fato, a preocupação do Bispo de Hipona era com a “Cidade Celeste”, mas ele acreditava em que Estados cristãos com imperadores pios, a paz terrestre e a difusão da Igreja eram instrumentos para combater os valores da “Cidade Terrena” e os desvios de conduta.

Para comprovar as nossas hipóteses, analisaremos a fonte principal utilizando os métodos de Goldmann e da leitura isotópica. No primeiro capítulo, a sociologia genética da literatura nos ajudará a compreender a estrutura englobante que influenciou a produção da obra escrita pelo Bispo de Hipona. No segundo capítulo, as grades de leitura mostrarão como foi organizado o discurso agostiniano acerca das práticas pagãs. Esta metodologia nos

⁵⁰ Id. Ibid., p. 115.

⁵¹ TODOROV, T. *A conquista da América: a questão do outro*. São Paulo: Martins Fontes, 1996. p. 235.

fornecerá elementos para demonstrar que Agostinho refutou o modo de vida dos romanos politeístas, incompatível com os dogmas cristãos, favoreceu o processo de afirmação da identidade cristã e indicou a doutrina da “Cidade de Deus” como um projeto para a humanidade. No terceiro capítulo, discutiremos a noção de Providência e apresentaremos o olhar de alguns intelectuais da Igreja sobre o papel do Imperador romano na sociedade cristã, com o intuito de mostrar que o texto agostiniano está inserido numa tradição que nunca se restringiu a escrever sobre fatos estritamente religiosos; pelo contrário, os eruditos cristãos sempre abordaram questões políticas e sociais. A isotopia novamente será útil para evidenciar como Agostinho representou o imperador e o providencialismo do Império Romano na *Cidade de Deus*.

Privilegiamos como fonte principal para o nosso estudo os vinte e dois livros que compõem *A Cidade de Deus* e incluímos como fontes auxiliares algumas outras obras de Agostinho, como *Confissões*, *Da doutrina cristã*, *alguns sermões* e *epístolas*. Consultamos, ainda, *Vida de Santo Agostinho* de Possídio para ajudar na construção da biografia do Bispo de Hipona. Para analisar o discurso sobre o Império e o imperador romano na tradição textual cristã, utilizamos textos da Bíblia, em especial as epístolas de Paulo; *A Autólico*, de Teófilo; *Petição em favor dos cristãos*, de Atenágoras; *Carta a Diogneto*; *História Eclesiástica* e *Vida de Constantino*, de Eusébio de Cesaréia; *Apologia ao imperador Constâncio* e *Apologia de sua fuga*, de Atanásio de Alexandria; e os *Discursos 4-5*, de Gregório de Nazianzo.

Assim, ao analisar o discurso agostiniano e a sua relação com o estabelecimento da ordem cristã no Império Romano Ocidental do século V, esperamos apresentar uma pesquisa que contribua para ampliar o conhecimento histórico referente à Antiguidade Tardia, ainda estudada de modo restrito no Brasil e, por outro lado, chamar a atenção para a produção textual cristã como uma importante fonte de pesquisas para os historiadores.

CAPÍTULO 1: A ESTRUTURA ENGLOBANTE

1.2. A tradição textual cristã e o poder na Antiguidade tardia

Objetiva-se neste capítulo definir a estrutura global a partir da qual Agostinho transformou-se num clérigo cristão, e elaborou uma extensa obra em defesa do cristianismo – *A Cidade de Deus*. Examinar com minúcia um discurso pressupõe pensar as representações que um sujeito – individual ou coletivo – elabora a partir de uma dada conjuntura, num tempo específico e dentro de uma rede complexa de relações. Assim, abordaremos os acontecimentos que marcaram o Império Romano do Ocidente entre os séculos IV e V, e o papel da produção textual cristã no contexto.

Para Gracia-Pelayo, os cristãos fazem parte de um dos grupos que se organizaram em torno das “verdades reveladas” por um Livro – as *Escrituras Sagradas*. Alguns traços comuns caracterizam as chamadas “culturas do Livro”: o vínculo social entre os homens é fruto da crença coletiva nos ensinamentos do Livro, o qual determina o que é correto, possui uma mensagem de salvação e convoca a comunidade para realizar sua missão histórica. O Livro fundamenta a existência, justifica o aparecimento e o devir do corpo social que o adotou como lei e, enquanto lei, exige a custódia da pureza do seu conteúdo, uma correta interpretação, sua fixação canônica e separação dos textos apócrifos. É criado um estamento espiritual e este se encarrega de produzir uma literatura destinada a desenvolvê-lo e fixá-lo. Por fim, o Livro enquanto expressão da palavra santa acaba se configurando num objeto sagrado:⁵²

Originariamente a crença no Livro deriva da crença na revelação fixada em seu texto, porém, o Livro, enquanto expressão da palavra santa, se transforma em santo e, enquanto realidade material portadora das

⁵² GARCÍA-PELAYO, M. *Los mitos políticos*. Madrid: Alianza Editorial, 1978. p. 352-355.

representações, significações e valores imateriais de uma cultura, se converte num símbolo básico dessa cultura, de modo que quem rechaça ou ofende o Livro, rechaça e ofende o mundo cultural em questão.⁵³

Deste modo, o conteúdo do Livro determina a legitimidade ou ilegitimidade de uma ação; nenhuma conclusão é considerada pertinente se estiver em desacordo com os princípios revelados, nenhuma norma ou conduta é válida se contradiz a sua nomologia. O Livro, pois, constitui sociológica e espiritualmente a comunidade, torna-se, em âmbito universal, seu preceito primário e fundamental.⁵⁴

A comunidade cristã se desenvolveu a partir da crença na chegada do messias, prevista nos “escritos sagrados” dos judeus. Segundo os cristãos, o Verbo se fez carne e se revelou nas palavras e feitos de Jesus. Estas palavras e feitos foram recolhidos em escritos, aos quais se outorgou validade canônica: os quatro Evangelhos e vários livros apostólicos, que constituem o Novo Testamento. Conforme a tradição, esses textos não foram redigidos diretamente por Deus, mas por pessoas inspiradas pelo Espírito Santo.⁵⁵ A fé no conteúdo revelado por estes livros forneceu elementos essenciais para a construção da identidade cristã.

Como afirma Fox, em nenhum lugar é mostrado Jesus autorizando ou incentivando a elaboração de um livro que abordasse sua vida e seus feitos. Entre os primeiros cristãos, prevalecia a comunicação oral; todavia, parece que a partir dos anos 60, ou até antes, fieis do Cristo começaram a redigir textos sobre o “messias” e seus ensinamentos. Já no terceiro quartel do século II, foram definidos os escritos com valor canônico. A esta altura, a produção textual cristã desenvolvia-se com os padres apostólicos e os apologistas gregos e, a autoridade da tradição oral começava a ser paulatinamente substituída pelos ensinamentos transmitidos principalmente por meio das *Sagradas Escrituras*.⁵⁶

No mundo greco-romano politeísta, o livro era visto como um auxiliar da palavra falada e uma realidade sem valor por si mesma. Entre os judeus, havia uma atitude rabínica diante do Livro, a qual foi herdada pelos cristãos, que viam nas *Escrituras Sagradas* um poder espiritualizado, um objeto digno de veneração e obediência; ou seja, a vida entre os cristãos é

⁵³ Id. Ibid., p. 355.

⁵⁴ Id. Ibid., p. 354.

⁵⁵ Id. Ibid., p. 367-368.

⁵⁶ FOX, R. L. Cultura escrita e poder nos primórdios do cristianismo. In: BOWMAN, A. K.; WOOLF, G. (Org.). *Cultura escrita e poder no mundo antigo*. São Paulo: Ática, 1998. p. 156. Sobre a produção textual dos padres apostólicos e apologistas gregos ver ALTANER, B.; STUIBER, A. *Patrologia*. Vida, obra e doutrina dos Padres da Igreja. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 1988.

pensada a partir do estabelecido pelo Livro.⁵⁷ Esta postura criou uma fronteira entre a comunidade cristã e os demais homens da sociedade romana, pois, segundo Nola,

[...] o livro sacro comunica a medida de comportamento e, assim, a lei, só àquela parte do grupo que é diretamente tocada e transformada pela prédica e que inicia conseqüentemente uma forma de vida diversa da forma adotada pela parte do grupo não tocada pela prédica. Todavia, na dinâmica interna das diferentes histórias religiosas que descendem de livros sacros pode acontecer que os livros não legalísticos possam assumir a qualificação de um estatuto modular e utópico a realizar-se num mundo diferente do atual (é, por exemplo, o caso do Evangelho como proposta de uma sociedade de cristãos *in fieri*); ou então, para outras situações históricas contingentes, podem assumir função de estatutos de legitimação e de regulamento da sociedade atual, e isto com uma evidente reinterpretação utilitarista e secularizada dos conteúdos (é o caso, também, do próprio Evangelho quando assumido como *lex communis*). Independentemente destas reutilizações, pode acontecer que os livros sacros, não assumidos como *lex communis* nem adotados como fontes de direito sancionador e coercivo, provoquem profundas modificações nos estatutos sociais e legais, determinando as correntes de pensamento e de empenhamento éticos que conduzem à revisão das estruturas [...].⁵⁸

Verifica-se a importância das *Escrituras Sagradas* entre os cristãos através da iconografia. Na imagética cristã há uma presença constante do “Livro” nas mãos do “senhor” (fig. 1), dos apóstolos (fig. 2) e de outras figuras hagiográficas (fig. 3 e 4). Conforme Garcia-Pelayo, o “Livro” pode representar a lei (fig. 5), a sabedoria, uma norma de vida, dentre outros significados.⁵⁹

Segundo Nola, o livro sacro é considerado como o portador de uma revelação e estabelece o estatuto fundamental de uma religião, ele representa um discurso sagrado que provém do mundo divino, concedido ao homem como veículo libertador e como meio de contato com Deus.⁶⁰ Entre os cristãos, as *Escrituras Sagradas* tornaram-se um importante instrumento de poder, cuja leitura e interpretação foi confiada por delegação a um círculo de homens – os clérigos – que as utilizaram para legitimar feitos, palavras ditas e reinterpretar o passado.

Logo, o exercício do poder através de um livro sagrado obriga a regulamentação do seu uso. Porém, a cultura escrita não é fácil de ser controlada: primeiro, porque o poder dos autores e exegetas, de impor uma leitura autorizada, é limitado frente ao poder dos leitores de

⁵⁷ GARCÍA-PELAYO, op. cit., p. 382-387 e BOWMAN, A. K.; WOOLF, G. Cultura escrita e poder no mundo antigo. In: _____. op. cit., p. 18-19.

⁵⁸ Livro. In: ROMANO, R. *Enciclopédia Einaudi*. Lisboa: Imprensa Nacional; Casa da Moeda, 1987, v. 12, p. 225.

⁵⁹ GARCÍA-PELAYO, op. cit., p. 369.

⁶⁰ NOLA, op. cit., p. 222.

gerar novas interpretações;⁶¹ segundo, como argumentam Bowman e Woolf, não há como impedir de modo definitivo a criação de exegeses rivais e literaturas vernáculas.⁶² Assim, para defender os princípios afirmados nas *Sagradas Escrituras*, a comunidade textual cristã criou uma generalizada estrutura de autoridade. De acordo com Fox, entre os cristãos anteriores a Constantino, podemos dizer que o poder era atributo de três grupos: os visionários, os mártires e os confessores; mas, nos séculos IV e V, os bispos se afirmaram enquanto elite intelectual da Igreja. A produção escrita do episcopado tinha por finalidade fixar os dogmas; por isso, os bispos polemizavam com os pagãos e os heterodoxos, colocavam em circulação suas idéias através das prédicas,⁶³ utilizavam as epístolas e separatas para propagar a fé cristã e manter relações com uma ampla rede de pessoas, definiam o que deveria circular e ser ouvido em suas Igrejas, recomendavam aos cristãos a leitura da Escritura em família e viabilizavam as traduções do “texto sagrado” com o intuito de torná-lo acessível a quem não poderia ler na língua original.⁶⁴ Desse modo, na Antiguidade tardia, a cultura escrita ajudava a organizar as opiniões e desempenhava um papel crucial na manutenção das tradições da Igreja, na transmissão de tal legado e na expansão desses elementos. Ainda segundo Fox, a comunicação oral continuou sendo o veículo mais eficaz de transmissão do conhecimento sobre Jesus, pautada na autoridade dos textos escritos, em especial, dos Evangelhos:

A literatura sacra cristã era supramente autoritária e seriamente poderosa no estabelecimento dos ideais cristãos de conduta; contudo, aprendia-se muito mais ouvindo, cantando e olhando que pelo estudo pessoal do texto: os textos sagrados incentivavam alguns leitores a ler um pouco mais, mas não transformavam os cristãos em leitores.⁶⁵

Em torno do “Livro sagrado” desenvolveu-se uma literatura exegética, que no caso cristão somou-se aos escritos em defesa da fé e contra os politeístas e hereges dentro do Império Romano. Conforme Momigliano, a partir da legalização do cristianismo, os eruditos cristãos fizeram-se porta-vozes do ressentimento dos fiéis que sobreviveram às perseguições dentro do Império. Lactâncio escreveu *Sobre a morte dos perseguidores*; Eusébio de Cesaréia, na sua *História Eclesiástica*, descreveu a vingança divina contra os que haviam perseguido a

⁶¹ Sobre a relação do leitor com o livro ver CHARTIER, R. *A ordem dos livros: leitores, autores e bibliotecas na Europa entre os séculos XIV e XVIII*. Brasília: Ed. da UNB, 1999. p. 7-31.

⁶² BOWMAN; WOOLF, op. cit., p. 11-12.

⁶³ Sobre o manual dos predicantes e as pregações de Agostinho ver MEER, F. *San Agustín: pastor de almas*. Barcelona: Herder, 1965. p. 521-596.

⁶⁴ FOX, op. cit., p. 159-174.

⁶⁵ Id. Ibid., p. 177.

Igreja; e Atanásio, por sua vez, produziu uma obra hagiográfica sobre a vida de S. Antão, na qual preconizou o santo como o tipo perfeito de homem, o modelo de comportamento cristão.⁶⁶

Não verificamos, no século IV, um combate historiográfico entre cristãos e pagãos: os primeiros criaram a história eclesiástica e a biografia dos santos, mas não buscaram cristianizar a história política tradicional;⁶⁷ os segundos, para Candau Morón, eram imparciais frente ao conflito cristianismo-paganismo, à exceção de alguns poucos, dentre eles Zózimo e Eunápio, que expressavam uma posição anticristã. Mas não havia um ataque frontal entre as duas tendências historiográficas. Inexistia uma historiografia pagã confessional como a cristã, naquela eram priorizados os acontecimentos políticos e militares.⁶⁸ Deste modo, é possível afirmar que a historiografia classicista e a cristã são distintas, pois a cultura escrita representa as visões de mundo, sentimentos e crenças de um sujeito – individual e coletivo, como observa Momigliano,

[...] Uma história da Igreja cristã baseada na noção de ortodoxia e em suas relações com um poder perseguidor estava destinada a ser algo diferente de qualquer outra história. O novo tipo de exposição eleito por Eusébio demonstrou ser adequado ao novo tipo de instituição representada pela Igreja cristã. Fundava-se na autoridade e não no livre juízo de que os historiadores pagãos eram orgulhosos.⁶⁹

Após a morte de Teodósio, em especial a partir do início do século V, a crise política e as invasões bárbaras deram um novo tom aos debates entre cristãos e pagãos no Ocidente. Alguns fiéis do cristianismo, diante da insegurança, retornaram aos deuses tutelares do povo romano. A agressividade dos pagãos contra os cristãos foi acirrada e muitos responsabilizavam o novo culto pelos males que afligiam a parte Ocidental do Império. “No campo pagão, a resignação cedia à fúria, no campo cristão, a agressividade se transformava em autodefesa.”⁷⁰ Para Momigliano, esta conjuntura motivou o desenvolvimento da historiografia cristã, cujo objetivo era defender os seguidores de Jesus das acusações pagãs e demonstrar a superioridade e antiguidade da fé cristã em relação aos cultos politeístas.

⁶⁶ MOMIGLIANO, A. Historiografía pagana y cristiana en el siglo IV. In: _____ et al. *El conflicto entre paganismo y el cristianismo en el siglo IV*. Madrid: Alianza, 1989. p. 95-109.

⁶⁷ Id. Ibid., p. 104-105.

⁶⁸ CANDAU MORÓN, J. M. Providencia e política em los historiadores paganos de la Baja Antigüedad. In: CANDAU MORÓN, J.M.; GASCÓ, F.; RAMÍREZ DE VERGER, A. (Org.). *La Conversión de Roma: cristianismo y paganismo*. Madrid: Ediciones Clásicas, 1990. p. 192-193.

⁶⁹ MOMIGLIANO, op. cit., p. 107.

⁷⁰ Id. Ibid., p. 107.

Agostinho, membro do episcopado, chefe da Igreja de Hipona e autor de uma vasta obra, é considerado uma das grandes expressões dessa fase da tradição textual cristã. O bispo não se incomodava com os historiadores contemporâneos, mas com a idealização do passado, que poderia representar uma ameaça à sobrevivência do cristianismo como culto oficial do *Orbs Romani*.⁷¹

Em vista do exposto, verificamos uma estreita relação entre a cultura escrita e o exercício do poder na Antiguidade tardia. No caso específico da produção textual cristã, observamos que ela cumpriu um papel essencial no desenvolvimento e expansão do cristianismo: fundamentou a doutrina e ajudou a propagá-la entre os eruditos; combateu os desvios da ortodoxia e rechaçou as opiniões pagãs; foi utilizada em todas as frentes no processo de conversão; serviu para divulgar o martírio dos cristãos, estabelecer regras de comportamento, recontar a história da humanidade e reforçar os gestos dos membros da hierarquia eclesiástica nos concílios e pregações; ou seja, a cultura escrita foi um importante instrumento empregado pela Igreja cristã para legitimar sua autoridade e poder dentro do Império Romano Ocidental.

Ao refletir sobre a vinculação da tradição textual cristã com a conjuntura histórica que a produziu, estamos pautando como imperativo a necessidade de pensar o nosso objeto de pesquisa – o discurso agostiniano desenvolvido na *Cidade de Deus* – a partir de uma compreensão histórico-sociológica da obra e, nesse sentido, a sociologia genética da literatura, de Lucien Goldmann, traz uma grande contribuição:

O estruturalismo genético parte da hipótese de que todo o comportamento humano é uma tentativa para dar uma *resposta significativa* a uma situação particular e tende, por isso mesmo, a criar um equilíbrio entre o sujeito da ação e o objeto sobre o qual ela se exerce, o mundo ambiente. Essa tendência para o equilíbrio conserva sempre, porém, um caráter falível e provisório, na medida em que todo equilíbrio mais ou menos satisfatório entre as estruturas mentais do sujeito e o mundo exterior redundando numa situação em que o comportamento dos homens transforma o mundo e onde essa transformação torna o antigo equilíbrio insuficiente e gera uma tendência para um novo equilíbrio que, por sua vez, será ulteriormente superado.⁷²

Assim, as realidades humanas, para Goldmann, apresentam-se sempre como processos bilaterais: desestruturação do antigo e “estruturação de novas totalidades, aptas a criarem

⁷¹ Id. *Ibid.*, p. 115.

⁷² GOLDMANN, L. *Sociologia do romance*. Tradução de Álvaro de Cabral. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1964. p. 204.

equilíbrios que poderão satisfazer às novas exigências dos grupos sociais que as elaboram”.⁷³ Acreditamos ser este o objetivo de Agostinho na *Cidade de Deus*. Entretanto, refletir nesta perspectiva nos remete a apurar quem é o sujeito do pensamento e da ação. Seguindo o raciocínio dos psicólogos sociais acerca das modalidades de representação e de suas interações, podemos trabalhar com a premissa de uma relação dialética entre o sujeito individual e o coletivo. Ao passo que o grupo social é portador de uma ideologia que o localiza no mundo, também é fruto de uma soma de idéias construídas por indivíduos, motivados pelo lugar que ocupam dentro das estruturas.

Enfim, na análise de uma obra filosófica e teológica é preciso buscar a psicologia e biografia do indivíduo, mas, acima de tudo, investigar a estrutura englobante:

Toda manifestação é obra de seu autor individual e exprime seu pensamento e sua maneira de sentir; essa maneira de pensar e de sentir não são porém entidades independentes em relação às ações e aos comportamentos dos homens. Só existem e só podem ser compreendidas em suas relações interindividuais que lhes conferem todo conteúdo e toda riqueza.⁷⁴

1.2. O Império Romano Ocidental e a Igreja cristã nos séculos IV e V d.C.

A partir da segunda metade do século III, o Estado Romano assumiu novas feições e o imperador passou a ser designado *dominus*. A instituição do *Dominato* foi uma tentativa de promover a reordenação do Império Romano e criar uma estrutura administrativa capaz de fazer frente aos problemas que ora se apresentavam. Neste período, a guerra contra os povos estrangeiros e a anarquia militar no interior do Império produziram uma situação complexa. O imperador tornou-se um chefe, cujo poder era outorgado pelo exército que o proclamava e o conservava enquanto fosse adequado; os generais e governadores de províncias se aproveitaram da fragilidade da autoridade imperial e promoveram a organização de governos locais e independentes. Enfim, parte do século III caracterizou-se pela instabilidade política provocada pela sucessão de reinados breves e simultâneos e pela ameaça de povos bárbaros, cujas conseqüências foram: campos destruídos, cidades em ruínas, declínio da agricultura, recuo urbano, recessão demográfica e escassez do numerário; ou seja, uma crise que apontava para o desmembramento do território.⁷⁵ Contudo, estudos recentes de epigrafia e a

⁷³ Id. *Ibid.*, p. 204.

⁷⁴ Id. *Ciências Humanas e Filosofia*. Tradução de Lupe Cotrim e J. H. Giannotti. São Paulo: Difel, 1986. p.106.

⁷⁵ Sobre a crise do Império Romano no século III ver RÉMONDON, R. *La crisis del Imperio Romano*. Barcelona: Labor, 1967. p. 26-41.

comparação entre documentos das distintas regiões do Império, têm revelado que de fato houve uma crise política, porém mais restrita no tempo (250-270) e no espaço; isto é, sem as dimensões catastróficas anunciadas por uma tradição historiográfica, amplamente influenciada pelos autores senatoriais do final do século IV, adversos à figura do imperador-soldado.⁷⁶

Logo, não mais é possível falar de uma crise comum a todo o território Romano no século III; todavia, segundo Maier, é legítimo asseverar que problemas com a sucessão imperial, a defesa das fronteiras, além de conflitos localizados, levaram a uma transformação no sistema político do Alto Império.⁷⁷ O esforço para reorganizar o *Orbis Romani*, iniciado pelo imperador Galieno, desenvolvido por Aureliano e Probo, e estabelecido sob os reinados de Diocleciano e Constantino, conduziu à centralização das atividades político-administrativas em torno do *domus* imperial e deu origem a um período de reformas, denominado por Brown de Idade da Restauração.⁷⁸

Ainda no século IV, o cristianismo foi alçado ao posto de religião oficial do Estado Romano. Três monarcas – Diocleciano (284–305), Constantino (306–337) e Teodósio⁷⁹ –, ao tentarem restabelecer a unidade do Império, marcaram de modo definitivo a história da Igreja cristã. Diocleciano desencadeou a última perseguição aos cristãos, já no final do seu reinado.⁸⁰ Constantino através do Edito de Milão, em 313, cessou a perseguição aos cristãos e autorizou a devolução dos bens confiscados. Essa decisão do *Dominus* provavelmente foi influenciada pela necessidade de promover a *pax*, o bem-estar social e evitar o aumento dos conflitos. Os motivos que conduziram o monarca a legalizar o cristianismo no Império Romano, ainda hoje suscitam um amplo debate historiográfico, mas que, neste momento, não nos será possível abordar.⁸¹ A partir da admissão do culto cristão pelo Imperador, um novo modelo de relação entre o Estado e a Igreja começou a ser esboçado, como ressalta Gomes:

⁷⁶ Ver BADEL, C.; BÉRENGER, A. *L' Empire Romain au IIIe. siècle ap. J.C.*: textes et documents. Paris: SEDES, 1998. (Regards sur l'histoire. Histoire Ancienne) e CARRIÉ, J.-M. Introduction: 'Bas Empire' ou 'Antiquité Tardive'? In: CARRIÉ, J.-M.; ROUSSELLE, A. *L' Empire Romain en mutation: des Sévères à Constatin (192-337)*. Paris: Éditions du Seuil, 1999. p. 9-25. (Coll. Points H 221. Nouvelle Histoire de l'Antiquité, 10). Tradução de Regina Bustamante.

⁷⁷ MAIER, G. M. *Las transformaciones del mundo mediterráneo*. 13. ed. Madrid: Siglo Veintiuno, 1989. p. 16-27. Sobre as mudanças ocorridas no Império Romano no século IV ver também, SILVA, G. V. *Reis, santos e feiticeiros: Constâncio II e os fundamentos místicos da basileia (337-361)*. Vitória: Edufes, 2003. p. 26-29.

⁷⁸ BROWN, P. *O fim do mundo clássico: de Marco Aurélio a Maomé*. Lisboa: Verbo, 1972. p. 35-49.

⁷⁹ É difícil precisar a data do governo de Teodósio. Ele foi nomeado augusto em 379 pelo imperador Graciano para exercer o cargo no Oriente. Em 383, o Imperador foi assassinado e Teodósio interveio nos assuntos do Ocidente; após derrotar o usurpador Máximo, devolveu o trono ao meio irmão de Graciano. Como este fosse então de pouca idade, Teodósio se tornou imperador, de fato, até 395.

⁸⁰ Cf. GIBBON, E. *Declínio e queda do Império Romano*. 5. ed. São Paulo: Companhia das Letras; Círculo do Livro, 1989. p. 239 e MAIER, op. cit., p. 38-39.

⁸¹ Sobre a legalização do culto cristão dentro do Império Romano ver Id. *Ibid.*, p. 39-44.

Com o novo estatuto de religião oficial do Estado, o cristianismo passou a desempenhar um novo papel, o de sacralizar o poder do Estado, das autoridades, em particular do Imperador, e os valores dominantes dos sistemas (a *romanitas*). O Império, em crise, encontrou no cristianismo uma nova forma de legitimação e, na igreja, um novo aparelho de hegemonia. A ‘conciliação constantiniana’ ofereceu a *pax*, mas pediu o comprometimento com o sistema. A conciliação interessava, pois, ao mesmo tempo à Igreja e ao Estado.⁸²

Quanto ao Imperador Teodósio, em 28 de fevereiro de 380, através do Edito de Tessalônica, este adotou a ortodoxia cristã como a religião oficial do Estado Romano.⁸³ A essa decisão se seguiu, nas províncias, a apreensão ou destruição de templos e lugares consagrados aos cultos politeístas, bem como a proibição de ritos e sacrifícios pagãos. Entretanto, a legalização do cristianismo e seu *status* de religião oficial, não lhe conferiram imediato prestígio, nem tão pouco provocaram uma mudança generalizada na forma dos homens conduzirem suas vidas, seja no âmbito privado ou público. O processo de conversão foi lento, a Igreja enfrentou as crenças pagãs e a oposição de diversas heresias, num período marcado pelas invasões germânicas.⁸⁴

De acordo com Maier, “a união entre o Império e a Igreja cristã transformou a realidade da vida e a existência do indivíduo.” Com a ascensão do cristianismo na sociedade romana, teria se completado o processo de renovação.⁸⁵ Para Brown, no quarto século, o Império Romano do Ocidente estaria passando por dois movimentos revolucionários e complementares: um de caráter espiritual, cujas transformações apontavam para a cristianização do Mundo Antigo; e um outro, político-militar.⁸⁶ Sobre a perspectiva desse autor, Mendes comenta:

Podemos considerar Peter Brown um dos mais significativos representantes de uma nova maneira de se interpretar a transição da Antiguidade para a Idade Média, partindo do princípio de que o Império Romano do Ocidente não teria sofrido um processo de decadência [...].

[Para Brown] A revolução [militar] que instituiu a hegemonia de uma nova elite governante romana facilitou a difusão do cristianismo às altas classes do Império, levou à formação de uma nova sociedade de súditos imperiais e propiciou o aumento do exército e da burocracia. Entretanto, tudo isto não

⁸² GOMES, F. J. S. Críandade e cristianismo antigo. *Phoínix*, Rio de Janeiro, ano IV, p. 180, 2000.

⁸³ Cf. PACAUT, M. *La théocratie: l'Église et le pouvoir au moyen age*. Paris: Desclée, 1989. p. 17.

⁸⁴ Sobre o processo de conversão e os conflitos entre o paganismo e o cristianismo ver JONES, A. H. M. El trasfondo social de la lucha entre el paganismo y el cristianismo. In: MOMIGLIANO, op. cit., p. 31-52 e CANDAU MORÓN; GASCÓ; RAMÍREZ DE VERGER (Org.), op. cit.

⁸⁵ MAIER, op. cit., p. 44-45.

⁸⁶ BROWN, op. cit.

significa necessariamente mudança profunda pois se verificam, na opinião do autor, muitas permanências do período anterior.⁸⁷

Conforme Marrou, com a conversão de Constantino, o Império Romano, apesar da resistência pagã, paulatinamente foi se transformando num Império cristão, o que não significa um processo de conversão generalizada. Para o autor, este é um período de expansão demográfica, social, espiritual e intelectual do cristianismo dentro da sociedade politeísta. Entretanto, não deve ser analisado pelo prisma da decadência da cultura clássica, mas como uma nova fase da Antiguidade:⁸⁸

[...] O fim do Mundo Antigo deve ser visto como um período de surgimento de novas concepções religiosas e estéticas, de novas invenções e técnicas artísticas que exerceram grande influência sobre as civilizações posteriores. Estas hipóteses são englobadas e definidas pelo conceito de Antiguidade Tardia, cujo objetivo é resgatar a especificidade de um mundo marcado pela fusão da cultura pagã clássica com os valores cristãos, fusão que deve ser reconhecida em sua originalidade e julgada por si.⁸⁹

Na análise de Momigliano, o cristianismo produziu um novo estilo de vida, criou novas lealdades e novas ambições, pois, enquanto a organização política do Império se tornava cada vez mais “rígida e insatisfatória, a Igreja dava demonstrações de agilidade e oferecia espaço para aqueles que não eram absorvidos pelo Estado Romano”.⁹⁰

Enfim, segundo Carrié este é “um período da história que não é nem o fim de um mundo, nem o começo de um outro, mas tudo isto ao mesmo tempo, principalmente, um período possuidor de sua própria identidade, de sua irreduzível singularidade, que se deve estudar por ele próprio.”⁹¹

Foi nesta outra Antiguidade, distinta e próxima, ao mesmo tempo, do período clássico, que a Igreja cristã tornou-se uma instituição organizada, hierarquizada, forte e apta a resolver tanto os problemas de ordem espiritual, quanto questões de caráter temporal e prático, segundo afirma Brown:

⁸⁷ MENDES, N. M. *Sistema político do Império Romano do Ocidente: um modelo de colapso*. Rio de Janeiro: DP&A, 2002, p. 53-54.

⁸⁸ MARROU, H.-I. *Santo Agostinho e o agostinismo*. Rio de Janeiro: Agir, 1957, p. 11.

⁸⁹ Id., 1980 apud MENDES, op. cit., p. 53.

⁹⁰ MOMIGLIANO, op. cit., p.15-30.

⁹¹ CARRIÉ, op. cit., p. 25.

A comunidade cristã vem, repentinamente, ao encontro dos homens que se sentem desamparados; [...] durante as calamidades públicas, como as epidemias ou as sedições, o clero cristão é o único agrupamento que trata do enterro dos mortos e organiza os socorros alimentares.⁹²

O cristianismo apresentou-se como uma religião universal, sem fronteira, e pautado numa lei, a das *Escrituras Sagradas*. A oficialização do culto cristão dentro do Império Romano deu origem a uma nova ordem, baseada na aliança entre o Estado e a Igreja, e os bispos se consagraram como chefes locais. A hierarquia eclesiástica,⁹³ por meio dos seus eruditos, preservou a cultura clássica, mediante a manutenção de escolas, do latim e de um *modus vivendi* “mais polido” que o dos antigos vizinhos germânicos. Para Brown, a estrutura das basílicas espelhou com precisão o papel que a Igreja passou a desempenhar na Antiguidade tardia:

[...] Aquilo a que chamamos Igreja não era um edifício isolado; fazia geralmente parte de um grupo complexo de construções que incluíam um *secretarium* – uma sala de audiências, um palácio episcopal extenso, armazéns de vitualhas para os pobres e, em particular, um impressionante pátio do tipo utilizado em frente das casas urbanas dos nobres – para banquetes caritativos, distribuição de esmolas, ou funcionando simplesmente como ponto de encontro onde os crentes se interavam das notícias locais.⁹⁴

A Igreja possuía um código legal e escrito, pretensamente universal, que deveria ser conhecido por todos os cristãos. Uma parcela significativa da população era iletrada; portanto, cabia aos membros do clero ler e estudar as *Escrituras* para proceder à conversão dos infiéis, fundamentar a doutrina e animar os crentes. Tais atribuições fizeram com que as escolas episcopais e os mosteiros se tornassem os grandes responsáveis pela divulgação da cultura escrita no período. Nesta época, surgiu o códice, o livro no formato moderno, compacto e

⁹² BROWN, op. cit., p. 72.

⁹³ De acordo com Kannengiesser, o concílio de Nicéia (325), organizado por Constantino, instituiu as bases da hierarquia eclesiástica, de acordo com a repartição civil do Império. Os cânones de Nicéia, em número de vinte, falam das estruturas da Igreja (câns. 4-7, 15, 16); do clero (câns. 1-3, 9, 10, 17); da penitência pública (câns. 11-14); da readmissão dos cismáticos e heréticos (cân. 19) e, por fim, dão normas acerca da liturgia (câns. 18 e 20) (KANNENGIESSER, C. Nicéia. In: DI BERARDINO, A. (Org.). *Dicionário patrístico e de antiguidades cristãs*. Rio de Janeiro: Vozes, 2002. p. 997-998). Segundo Marrou, entre 300 e 330 a Igreja tinha atrás de si quase três séculos de história e havia, com o tempo, desenvolvido sua organização; fora o monacato, que era ainda inicial, as instituições fundamentais já existiam. Ficou estabelecida a distinção entre a massa de fiéis e o clero, fortemente hierarquizado: bispo, sacerdotes, diáconos, subdiáconos. Existiam, também, as ordens das viúvas, das virgens consagradas e das diaconisas, que possuíam um estatuto à parte dos simples fiéis (DANIÉLOU, J.; MARROU, H. *Nova história da Igreja: dos primórdios a São Gregório Magno*. Petrópolis: Vozes, v. 1, 1984. p. 251-252).

⁹⁴ BROWN, P. *A ascensão do cristianismo no Ocidente*. 1. ed. Tradução de E. Nogueira. Lisboa: Presença, 1999. p. 56.

fácil de manusear, um veículo muito apropriado para a “Lei” chegar aos rincões mais afastados da *Respublica Christiana*.

Neste contexto, os bispos se tornaram as figuras centrais da Igreja e, porque não dizer, do Império. Eram os homens cultos das grandes cidades e, ao mesmo tempo, gestores da Cristandade. Eles despontavam como autoridade espiritual e temporal, administravam as congregações e negociavam com os chefes germânicos o bem-estar da comunidade. Dirigentes como Ambrósio de Milão, Basílio de Cesaréia, João Crisóstomo e Agostinho de Hipona acreditavam que responderiam pelos pecados dos homens que habitavam em suas cidades, no dia do Juízo Final.⁹⁵ Esses indivíduos constituíram o primeiro clero profissional. Oriundos do estabelecimento monástico, eles diferenciavam-se dos seus concidadãos pelos votos de pobreza e castidade, pelas vestes especiais, pela isenção de impostos e pela obrigatoriedade de executar serviços públicos:

[...] Ligada por juramento ao seu bispo, toda uma hierarquia de padres, diáconos e clérigos formavam uma espécie de *ordo* em miniatura, tão sutilmente graduada como o conselho de qualquer cidade, e igualmente ciosa de seus privilégios. Constantino esperava que o bispo atuasse como juiz e árbitro exclusivo nos problemas entre cristãos, e até entre estes e não cristãos. A litigação civil normal tornara-se proibitivamente cara; em resultado disso, o bispo, já considerado como o juiz do pecado entre os crentes, transformou-se no provedor de justiça da comunidade local no seu conjunto.⁹⁶

O bispo é, segundo Ramón Teja, a criação mais original do mundo antigo em sua etapa final e, talvez, o que melhor caracteriza a sociedade da Antiguidade tardia. Ele é uma junção de sacerdote, político, filósofo e jurista. Indubitavelmente, a sua influência em tão amplo campo de ação deve-se ao seu *status* social, sua riqueza familiar e formação cultural, mas, acima de tudo, é consequência da política religiosa dos imperadores cristãos. Os bispos, originários das aristocracias urbanas e portadores das tradições clássicas, foram capazes de criar um suporte ideológico que definia seu papel e suas competências junto à comunidade e aos poderes políticos.⁹⁷

Diante das mais variadas atribuições, ficava difícil para o bispo, difundir uma visão espiritualizada e moralizante do sacerdócio. Era complicado, para os clérigos cristãos, se constituírem como herdeiros do prestígio dos sacerdotes antigos, ligados aos cultos pagãos e,

⁹⁵ Cf. Id., 1972, p.114.

⁹⁶ Id., 1999, p. 57.

⁹⁷ TEJA, R. *Emperadores, obispos, monjes y mujeres: protagonistas del cristianismo antiguo*. Madrid: Trotta, 1999. p. 75-76.

ao mesmo tempo, se separar deles a ponto de demonstrar a diferença e a originalidade do cargo que ocupavam na Igreja. Alguns bispos encarregaram-se de elaborar máximas que apontavam o episcopado, não como uma regalia, mas um dever de caridade. Assim o faz Agostinho na *Cidade de Deus*:

[...] o apóstolo diz: “o que deseja o Episcopado deseja uma boa obra”.

Quis assim explicar o que é o episcopado: que este nome designa um cargo e não uma honraria. Efetivamente, é um nome grego que deriva do fato de aquele que é colocado à frente de outros exercer sobre eles vigilância, isto é, cuidar deles; porque quer dizer cuidado; [...] para que se compreenda que não é bispo aquele que gosta de mandar em vez de servir.

Assim, ninguém está proibido de desejar conhecer a verdade que faz parte de um louvável lazer, mas uma alta função, sem a qual o povo não pode ser governado, mesmo que ela seja mantida e exercida como convém, não convém que se deseje. O amor à verdade, portanto, é que busca o santo lazer e a urgência da caridade aceita a devida ocupação. Se ninguém nos impuser este fardo, convém que nos apliquemos à contemplação da verdade. Se no-lo impuserem, convém que o aceitemos como o exige o dever de caridade (*A Cidade de Deus*, XIX, 19).

Para Teja, enquanto no Ocidente do século V, o bispo se consolidou pela sua capacidade de dar respostas aos problemas de sobrevivência, em uma sociedade assolada pelos invasores e privada de uma autoridade estatal eficiente, no Oriente, o bispo se afirmou em meio a uma estrutura política forte e teve de fazer frente às intervenções sistemáticas do Estado. A carreira eclesiástica, desse lado do Império, foi uma forma encontrada, pelos homens de origem curial, de reforçar o seu papel político e sua influência social na vida civil.⁹⁸

O episcopado, no Ocidente, enfrentava o desafio de saber estar junto ao poder sem deixar se contaminar por ele.⁹⁹ Tarefa infausta para a maioria. Ambrósio, por exemplo, nunca eclipsou Teodósio, competindo com o seu poder, mas censurou-lhe a ira e converteu-se em árbitro de suas ações. Uma das bases da *auctoritas* dos bispos era a palavra, a persuasão. Cabia-lhes predicar, da altura do seu trono, nas basílicas em meio aos presbíteros, ao coro de virgens e demais fiéis. O poder do *logos* a serviço da fé mostrou-se incontestante.

Segundo Fox, a forma de eleição do bispo garantiu-lhe uma peculiaridade dentre os outros poderes do mundo antigo. A Igreja afirmava que ele era eleito por um juízo de Deus, que se manifestava através do sufrágio do povo e de sua posterior validação pela assembléia de bispos. Isto representava assumir uma magistratura perpétua que o fazia chefe único e

⁹⁸ Id. Ibid., p.76.

⁹⁹ Sobre as relações entre bispos e imperadores na Antiguidade tardia ver RÉMONDON, op. cit., p. 115-118.

vitalício de sua comunidade. Tratava-se de uma espécie de poder sagrado e monárquico, muito similar ao do Imperador.¹⁰⁰

Ao descrever o episcopado no fim da Antiguidade, parece que estamos falando de um grupo homogêneo.¹⁰¹ Ao contrário, muitos membros cuidaram de fundamentar a doutrina, mas, outros acabaram rompendo com a ortodoxia, como o bispo Ário.¹⁰² Além das diferenças teóricas, ainda havia uma hierarquia entre os membros do episcopado: pelo fim do século IV a expressão *Papa* tornou-se um título específico do bispo de Roma, “grande ancião” que geralmente se apresentava como o chefe mais experiente.¹⁰³ Contudo, se o primado de honra da *Cathedra Petri* não era contestado, e se uma autoridade particular a ela se prendia no plano doutrinal, seu poder disciplinar – como tribunal de apelação – praticamente não aparecia,¹⁰⁴ principalmente no Oriente, onde a sede constantinopolitana, desde o Concílio da Calcedônia (451), tinha os mesmos privilégios que a romana; ou seja, embora a primazia do bispo romano fosse reconhecida, a sua autoridade custou a ser imposta e, ainda assim, jamais incluiu a Igreja do Império Romano Oriental. O cisma de 1054 é a maior evidência da relação conflituosa entre as duas sés.

Deste modo, a Igreja cristã se associou ao Estado Romano, organizou sua estrutura eclesiástica, combateu as heresias, refutou algumas práticas pagãs e deu vida a uma nova força política, o episcopado. Em contrapartida, a estrutura estatal começava a dar os primeiros sinais de fragilidade. A maior expressão dessa fragilidade foi o cerco a Roma, levado a cabo pelo rei dos visigodos, Alarico, acontecimento que acabou motivando a elaboração da *Cidade de Deus* pelo Bispo de Hipona. Conforme enuncia Marrou:

Foi meditando [Agostinho] na derrocada dessa capital do mundo civilizado, da Roma que se julgara eterna, que elaborou uma de suas obras primas, os XXII livros da Cidade de Deus, em que se entrelaçam dois temas: o da caducidade radical das civilizações e da vocação sobrenatural da

¹⁰⁰ FOX, 1991 apud TEJA, op. cit., p. 106.

¹⁰¹ Sobre a diferença de origem e comportamento dos bispos na Antiguidade tardia ver BROWN, op. cit., 1999, p. 81-87.

¹⁰² O concílio celebrado em Nicéia no ano de 325, visava fundamentalmente se posicionar diante do desvio da ortodoxia cometido pelo bispo Ário. O arianismo defendia que Cristo, por ter sido criado pelo Pai, não era da mesma substância Dele, era inferior. O concílio condenou tal idéia, pois contrariava o dogma da Trindade.

¹⁰³ Vários foram os fatores que influenciaram na construção da primazia do bispo de Roma: o prestígio da cidade eterna, por séculos centro político e cultural do mundo mediterrânico; a sobreposição da geografia eclesiástica à geografia civil romana, que induzia a ver no centro do Império o centro da Igreja; o interesse de alguns imperadores em fortalecer e dar prestígio à sua capital reforçava a autoridade do bispo de Roma sobre os demais e, por fim, o texto bíblico no qual Cristo teria se dirigido ao apóstolo, dizendo “tu és Pedro e sobre esta pedra edificarei minha igreja”, foi usado como argumento reivindicativo de primazia em 382, por Damaso (Cf. STUDER, B. Papado. In: DI BERARDINO (Org.), op. cit., p.1076-1082).

¹⁰⁴ DANIÉLOU; MARROU, op. cit., p. 252.

humanidade, e que constituem o tratado fundamental da teologia cristã da história.¹⁰⁵

1.2.1. Norte da África: o lugar do Bispo de Hipona

Quando Agostinho começou a escrever *A Cidade de Deus*, em 413, ele já era bispo de *Hippo Regius* (Hipona), uma importante cidade do Norte da África, atualmente conhecida pelo nome de Bona ou Annaba, na costa argelina.

Os documentos disponíveis para o estudo do Norte da África são de origens diversas no tempo e no espaço. De acordo com Bustamante, as informações sobre o período anterior à colonização fenícia são de natureza arqueológica, em função de as comunidades ali estabelecidas serem ágrafas. Os textos escritos que sobreviveram, de épocas posteriores aos fenícios, foram produzidos, em sua maioria, pelos gregos e romanos e a literatura cartaginesa, traduzida para o grego e o latim, foi conservada parcialmente.¹⁰⁶

Os escritores gregos e latinos nunca se ocuparam da história da África, a não ser em sua relação com o mundo greco-romano. Esta tradição foi herdada pela historiografia colonial sobre o continente africano, que expressa a visão do colonizador do século XIX.

A historiografia colonial sempre trabalhou na intenção de reforçar o papel dos colonizadores para a “urbanização” e “civilização” dos povos norte-africanos, ignorando a multiplicidade étnico-cultural e as investigações acerca das estruturas anteriores à presença dos conquistadores latinos. O processo de romanização foi focado como uma ação pacífica, que não sofreu nenhum tipo de resistência por parte dos autóctones. Para a elaboração de tais discursos os historiadores recorreram amplamente às fontes escritas pelos gregos e latinos.

Já a historiografia pós-colonial, desenvolvida no contexto dos movimentos de independência afro-asiática, dadas as limitações da documentação escrita, tem recorrido à Arqueologia para encontrar vestígios perdidos da história dessa região. O estudo sobre Cartago e Hipona foi beneficiado por esta nova perspectiva historiográfica, que vem tentando resgatar a história de uma grande diversidade populacional, marcada por longos períodos de dominação, no mundo antigo e moderno.¹⁰⁷

¹⁰⁵ MARROU, op. cit., p. 10.

¹⁰⁶ BUSTAMANTE, R. M. *África do Norte e Império Romano: processo de integração. Estudo de casos: Hippo Regius e Thamugadi*. 1998. 319 f. Tese (Doutorado) – Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal Fluminense, Niterói. p. 1-19.

¹⁰⁷ Podemos dizer que a produção historiográfica sobre a África está dividida em duas fases: uma que preserva a memória do colonizador e outra, produzida a partir do processo de descolonização do século XX, que busca resgatar a complexidade da cultura africana, suas especificidades, e, se esforça por romper com uma tradição que

A história do Norte da África e a romanização da região passaram a ser examinadas pelo prisma das resistências: a urbanização deixou de ser vista como um fenômeno alienígena; a diversidade da população foi resgatada através do estudo dos mais variados grupos étnicos e um enfoque especial foi dado à sobrevivência da língua púnica, dos rituais religiosos, de deuses indígenas e à simbiose entre instituições políticas africanas e romanas.

Diante do exposto, apreende-se que as limitações para o estudo da história do Norte da África na Antiguidade, vêm sendo superadas. Este processo tem possibilitado a ampliação do conhecimento sobre a Igreja cristã da região que, apesar de afastada dos centros de poder – Roma e Constantinopla –, esboçou características próprias e forneceu um grande número de mártires e padres apologistas, dentre esses últimos, aquele que é considerado o “Pai da Patrística” e autor da obra que ora nos propomos a analisar, Agostinho de Hipona.

Investigar o discurso agostiniano demanda, portanto, estudar o mundo norte-africano, local onde Agostinho nasceu, foi educado e conduzido ao episcopado ainda no século IV.

A África do Norte, na Antiguidade, por conta da sua posição estratégica no Mediterrâneo, foi dominada por vários povos, dentre eles os fenícios, cartagineses e romanos. Os fenícios fundaram várias colônias na região, inclusive Cartago e Hipona. No século VI a.C., foram surpreendidos pelos cartagineses que aproveitando-se do enfraquecimento da metrópole fenícia, submetida ao domínio babilônico, confirmaram sua supremacia na região. Os gregos também tentaram se apossar do Norte da África, mas foram barrados pelo poder bélico de Cartago. Esta, porém, não teve a mesma sorte frente aos romanos.

O expansionismo romano no Mediterrâneo Ocidental enfrentou a resistência dos cartagineses. No século III, a primeira e a segunda guerra Púnica tiveram como resultado a derrota de Cartago. Na segunda guerra, Roma contou com o apoio de Massinissa, filho do chefe da tribo dos massilos que, como prêmio pela vitória, recebeu o antigo território nômada. Desse território fazia parte Hippo, que ganhou o adjetivo de Regius em função de ser considerada uma das habitações reais. A Numídia se tornou um reino cliente dos romanos.¹⁰⁸

Segundo Bustamante, a terceira guerra Púnica, entre 149 a.C. e 146 a.C., colocou fim ao domínio cartaginês na África. Iniciou-se a era de dominação romana com a fundação da primeira província, intitulada África (posteriormente chamada de Velha). Hipona continuou fazendo parte do Reino Númida e o Norte da África ficou dividido em três partes: África, Numídia e Mauritânia. Entretanto, o quadro da África romanizada não estava totalmente

conta a história da África pelo prisma dos povos colonizadores. O trabalho dos pesquisadores ligados a essa nova perspectiva é discutido por BUSTAMANTE. *Ibid.*, p. 16-19.

¹⁰⁸ Cf. *Id. Ibid.*, p. 50-53.

definido. As guerras civis do fim da República Romana chegaram ao outro lado do Mediterrâneo. O rei da Numídia, Juba I, assumiu a defesa de Pompeu, enquanto os reis da Mauritânia – Bocó I e Bogud II – posicionaram-se ao lado de Júlio César. Com a derrota de Pompeu, a maior parte da Numídia passou para a administração direta dos romanos e recebeu o nome de África Nova.¹⁰⁹

Durante o governo de Augusto, foram unificadas a África Velha e a Nova, mais quatro colônias de Cirta que deram origem à África Proconsular:

[...] sendo a África Proconsular, uma região conquistada desde o período republicano, ‘pacificada’ e ligada tradicionalmente à classe senatorial por elos políticos e econômicos, a sua administração cabia ao Senado. O procônsul era escolhido entre os dois mais antigos ex-cônsules presentes em Roma no momento do sorteio das províncias, ocupando normalmente o cargo por um ano em Cartago. Possuía prerrogativas judiciárias que o tornavam o juiz supremo da província para assuntos criminais e de natureza civil. Era investido de poderes administrativos e financeiros [...]. Um Questor (responsável pelas finanças) e dois legados propretorez assessorava o procônsul; um dos legados residia em Cartago e outro em *Hippo Regius*. O Imperador podia intervir de forma indireta na província senatorial, ou indiretamente através de um procurador eqüestre [...]. Roma impunha à região litorânea na Numídia a sua administração.¹¹⁰

Por ocasião do século II d.C., a África romana foi dividida em quatro províncias: Proconsular Senatorial (atual Tunísia e noroeste da Líbia), sob a jurisdição do Procônsul vinculado ao Senado Romano; a Numídia (região nordeste da Argélia), foi transformada numa província militar independente, dirigida pelo delegado da legião romana local, o qual estava atrelado diretamente ao imperador; e as duas Maurítânias (Cesariana e Tingitana), atual noroeste da Argélia e norte do Marrocos, administradas por procuradores do imperador.¹¹¹

O processo de romanização do Norte da África foi lento e pontual. No período republicano, os romanos conquistaram o território; fundaram as primeiras colônias por meio de distribuição de terras, como recompensa, aos soldados veteranos; promoveram vários assentamentos de italianos e permitiram a apropriação do *ager publicos* por grandes proprietários romanos. Augusto utilizou-se das legiões para avançar em direção ao interior, e os seus sucessores deram continuidade.¹¹²

¹⁰⁹ Id. Ibid., p. 52-62.

¹¹⁰ Id. Ibid., p. 62-63.

¹¹¹ Id., *O casamento e a esposa: a visão de Agostinho de Hipona*. 1990. 203f. Dissertação (Mestrado) – Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro. p. 18.

¹¹² Cf. BUSTAMANTE, op. cit., 1998, p. 70-73.

Mediante a fundação de colônias novas ou a apropriação das cidades já existentes, os romanos foram fixando, na região, suas instituições políticas, seus cultos, o latim e seu modo de vida. Todavia, tanto encontraram receptividade em determinadas localidades, quanto foram obrigados a conviver com as resistências dos diversos grupos étnicos ali existentes: líbios, mouros ou bérberes, descendentes dos fenícios, judeus, gregos e italianos.

O instrumento de romanização mais eficaz no Norte da África foi a cidade. Através da urbe, buscou-se reproduzir o modelo administrativo de Roma e até mesmo a estrutura física da “Cidade Eterna.” Termas, fóruns, templos, teatros, circos foram ali construídos. As instituições políticas foram mescladas com a herança pré-romana, mas seguiam o princípio da tripartição: povo, *ordo* e magistrados. Conforme explicita Mahjoubi:

[...] por toda parte havia uma assembléia popular, o senado, magistrados nomeados por um ano e sujeitos a um colegiado, *duoviri, quattuorviri, aediles, quaestores*. [...] Os cidadãos que compunham o *populus* agrupavam-se em corpos intermediários chamados *curiae* [...]. Entretanto, o poder efetivo não ficava nas mãos do *populus*, mas na do senado municipal, composto de aproximadamente cem membros, que formavam o *ordo decuriono*, uma ordem senatorial em nível local. Esses decuriões eram escolhidos entre os antigos magistrados com idade acima de 25 anos e também, ocasionalmente, entre os cidadãos ricos. [...] Eram organizados numa hierarquia baseada em seu nível social. No topo estavam os membros honorários, aos quais era confiada a defesa dos interesses da cidade; geralmente eram homens nascidos no país que a ascensão social havia integrado por *adlectio* às ordens superiores do Império [...]. Em seguida, por ordem de procedência, vinham os antigos *duumviri*, os antigos *aediles*, os antigos *quaestores*, e por fim os simples decuriões, que ainda não tinham alcançado um alto posto.¹¹³

A aristocracia municipal norte-africana ocupava as magistraturas, a ordem dos decuriões fornecia os sacerdotes, que cuidavam da observação e interpretação dos auspícios, da religião oficial e da celebração do culto imperial. Os decuriões podiam fazer carreira e ingressar no senado municipal ou ser requisitados pela administração central para ocupar cargos importantes. O critério de acesso a essa ordem era censitário e o valor da riqueza exigida oscilava de acordo com a localidade. Os decuriões tinham que cumprir variadas obrigações municipais – os *munera*: aplicação da justiça, realização de construções públicas, abastecimento dos mercados, organização de jogos, distribuição de pão, entre outras atribuições.¹¹⁴

¹¹³ MAHJOUBI, A. O período romano. In: MOKHATAR, G. (Org.). *História geral da África*. São Paulo: Ática; Unesco, v. 2, 1983. p. 487-488.

¹¹⁴ Sobre os *munera*, magistraturas e dignidades municipais ver BUSTAMANTE, op. cit., 1998, p. 96-121.

Patrício, pai de Agostinho, fazia parte do *ordo decuriono* na cidade de Tagaste. Pertencia a uma segunda categoria dentre os decuriões, pois tinha poucas posses, a ponto de necessitar que o Curador Romaniano, seu amigo, financiasse os estudos do filho em Cartago. Parte das elites locais, à altura do século IV, ainda era pagã, a exemplo do progenitor de Agostinho. Esta referência é fundamental para demonstrar como a aristocracia municipal era a grande promotora do *modus vivendi* dos romanos no Norte da África. Agostinho, por pertencer a esse grupo social, recebeu uma educação latinizada e estava integrado à cultura romana.

Assim como os homens, as cidades do Império, no Norte da África, obedeciam a uma hierarquia: cidades peregrinas, cidades latinas, colônias honoríficas, colônias de cidadãos romanos tinham *status* variados de acordo com a maior ou menor identificação com as estruturas da metrópole. A cidadania romana era um privilégio concedido individualmente ou, de modo coletivo, para as cidades peregrinas ou de direito latino e às colônias honorárias. Contudo, a partir do governo de Caracala, no início do século III, a cidadania foi ampliada a todos os homens nascidos dentro do Império Romano, exceto aos residentes nas cidades que resistiram à romanização e a algumas categorias de pessoas. Hipona, depois das guerras civis romanas, tornou-se cidade peregrina, adquiriu o *status* de município durante o governo de Augusto e, transformou-se em colônia honorária posteriormente.¹¹⁵

Hipona se tornou a primeira colônia honorária da África romanizada, em função de sua posição geográfica e sua importância econômica: possuía um porto natural e uma planície propícia à produção agrícola, produzia azeite e vinho e era fundamental na exportação do cereal úmida que ajudava a abastecer Roma. Por conta desses aspectos, os romanos ali construíram uma estrada que ligava o norte e o sul e lhes possibilitava penetrar no interior da Numídia. Apesar de romanizada, Hipona preservava aspectos da cultura cartaginesa, que se expressava principalmente através da resistência da língua púnica e da religião local. Esta resistência também pode ser observada em diversas outras localidades da região.

Um outro instrumento utilizado no processo de romanização do Norte da África foi a religião. Os cultos regionais não foram impedidos, mas somaram-se a eles os da metrópole. As elites locais reconheciam no Império a garantia de segurança e manutenção do *status quo*, por isso nunca deixaram de fazer as dedicatórias em prol do Imperador e celebrar os cultos oficiais, como ações integrantes da vida cívica.

¹¹⁵ Cf. Id. *Ibid.*, p. 82-92 e MAHJOURI, *op. cit.*, p. 486.

Portanto, junto aos cultos locais desenvolveu-se a religião oficial romana com seus deuses; mas as dedicatórias se difundiram bem mais no meio urbano que no rural, onde as divindades tradicionais eram celebradas pelos autóctones. Verificou-se, também, a associação de entidades como Baal-Hamon e Saturno, Juno Celeste a Tanit. É natural que os costumes romanos se disseminassem de modo mais amplo na urbe; afinal, nela havia uma aristocracia municipal encarregada de fornecer os sacerdotes e interessada em usar o espaço do sagrado para celebrar a concidadania.

Quanto ao aparecimento do cristianismo no Norte da África, há muitas discussões; mas é certo que este encontrou ali uma grande diversidade de etnias e cultos. Há duas teses contrapostas: para alguns, o cristianismo africano teria vindo do Oriente através do Egito e da Líbia; para outros, de Roma. Nenhum argumento parece ser o suficiente para dirimir o impasse.¹¹⁶ Além disso, existem teorias que apontam os judeus, oriundos do Oriente helenístico, estabelecidos no litoral africano, como o primeiro grupo cristão da região. Partilham dessa tese, autores como Donini, Hamman, Daniélou e Marrou.¹¹⁷

A Igreja de Roma considera a africana sua filha direta, pois teria sido o apóstolo Pedro o responsável pela introdução do Evangelho na região.¹¹⁸ Vários estudiosos acreditam que esta hipótese é improvável e partem do pressuposto de que as primeiras liturgias foram celebradas na língua grega; ou seja, apostam nos helenos como os precursores do cristianismo no Norte da África. A história de Tertuliano foi utilizada para reforçar essa teoria: primeiro, em função de ele ter escrito parte de suas obras em grego (*De Spectaculis, De Baptismo, De Virginibus Velandis, De Extasi e Apologeticum*); segundo, porque os autores utilizados por ele como referência foram os cristãos de língua grega.¹¹⁹ Moreschini e Norelli refutam as obras de Tertuliano como uma prova da origem helênica do cristianismo africano, afirmando que o

¹¹⁶ Cf. SAXER, V. África. In: DI BERARDINO (Org.), op. cit., p. 46-47.

¹¹⁷ Cf. DONINI, A. *História do cristianismo: das origens a Justiniano*. Lisboa: Edições 70, 1988, p. 156; HAMMAN, A.-G. *Santo Agostinho e seu tempo*. São Paulo: Paulinas, 1989, p. 16 e DANIELÓU; MARROU, op. cit., p. 165-166.

¹¹⁸ Segundo Moreschini e Norelli, provavelmente, o cristianismo tenha sido difundido na África por missionários romanos. Para eles, a tese que considera o cristianismo africano como originário do Oriente, sem a intermediação romana, é a menos convincente (MORESCHINI, C.; NORELLI, E. *História da literatura cristã antiga grega e latina: de Paulo à era Constantiniana*. Tradução de Marcos Bagno. São Paulo: Loyola, 2000. p. 441-442).

¹¹⁹ “Tertuliano nasceu em 160 d.C. Era filho de um centurião da corte proconsular. Estudou direito em Cartago e em Roma conquistou renome de jurista. Converteu-se ao cristianismo levado pelo testemunho dos mártires, em 195 d.C. Voltou a Cartago, recebeu o encargo do catecumenato e foi ordenado presbítero. Foi um extraordinário polemista contra os pagãos. A partir de 206 d.C. envolveu-se com o montanismo” (DANIÉLOU; MARROU, op. cit., p. 167).

grego era a língua falada em todo o Ocidente latino pelas pessoas cultas, o que justificaria ele ter escrito parte de seus livros em grego.¹²⁰

É difícil precisar as condições nas quais se processou a evangelização no Norte da África. Mas, como argumentam Daniélou e Marrou, é possível afirmar que o cristianismo grego e latino se encontraram na figura de Tertuliano, fundamental para a configuração do latinismo africano:

[...] A África anterior a Tertuliano apresenta assim duas características: um povo cristão de origem acentuadamente latina, povo numeroso e cheio de seiva; uma cultura que é ainda quase exclusivamente grega. Será a missão de Tertuliano dar a esta cristandade seu cunho de expressão autóctone. É raro encontrarmos um caso em que a influência criadora de um homem tenha desempenhado papel tão relevante. Tertuliano dotará a Igreja da África – e por ela a Igreja latina toda inteira – de um vocabulário litúrgico, teológico, ascético.¹²¹

Tertuliano era partidário de um forte rigorismo dentro da Igreja africana. Para ele, o verdadeiro cristão precisava renunciar a toda ocasião de idolatria, isolando-se da vida comunitária da cidade pagã.¹²² O episcopado cartaginês e romano, preocupado em demonstrar que a fé cristã era compatível com a vida cívica – assim como expressou o apóstolo Paulo – e em não atrair a atenção do Império, passou a observar as ações do clérigo africano.

Por conta das discordâncias com o episcopado cristão, Tertuliano rompeu com a Igreja em 211 e ingressou na comunidade montanista,¹²³ mas deixou o seu nome inscrito na Cristandade Ocidental. Foi o primeiro escritor latino cristão, jamais rompeu com a ortodoxia e contribuiu de forma notável para a formação da doutrina teológica cristã do Ocidente. A análise de sua vida e de suas obras demonstra a importância e influência do clérigo na construção da Igreja latina, ao lado dos mártires e de figuras como Cipriano, Minúcio Félix, Lactâncio e Agostinho.

Assim como noutras localidades, os cristãos das províncias africanas também sofreram com as perseguições promovidas por alguns imperadores romanos, independente de origem regional ou social. Os mártires foram essenciais para a expansão do novo credo no Norte da

¹²⁰ MORESCHINI; NORELLI, op. cit., p. 443.

¹²¹ DANIÉLOU; MARROU, op. cit., p.166-167.

¹²² Sobre as idéias de Tertuliano ver ALTANER; STUIBER, op. cit., p. 156-170 e MORESCHINI; NORELLI, op. cit., p. 445-475.

¹²³ O montanismo foi um movimento ideológico criado por Montano por volta de 155-160 na Frigia, ficou conhecido pelo seu rigorismo, e pretendia reformar a sociedade, incluindo a Igreja. Nenhuma posição herética, porém, é tomada no plano dogmático. Os montanistas permanecem no terreno da ortodoxia (Cf. ALAND, B. Montano – Montanismo. In: DI BERARDINO (Org.), op. cit., p. 959-960).

África; daí, inclusive, a instituição do culto aos homens e mulheres martirizados como símbolos da fé incondicional.

Na época de Agostinho, o cristianismo já havia se convertido na religião oficial do Império Romano. A Igreja se tornou uma força temporal e espiritual, organizou a hierarquia eclesiástica, desenvolveu uma ampla produção literária, fundamentou os dogmas, estabeleceu os cânones nos concílios, combateu os desvios da ortodoxia e as práticas pagãs consideradas inconciliáveis com o novo credo. Inaugura-se um novo tempo: *Tempora Christiana*.¹²⁴

Para cumprir com tantas funções, a Igreja africana estruturou-se de modo similar à romana. As comunidades religiosas estavam submetidas ao bispo, eleito pelo povo da região e mais tarde pelo sínodo metropolitano. Os presbíteros e diáconos eram escolhidos pelo povo e controlados pelo bispo. O bispo de Cartago ocupava uma posição de destaque se constituindo no primaz de todas as províncias africanas.¹²⁵

Os “Tempos Cristãos” no Norte da África foram marcados, portanto, pelo crescimento da Igreja africana, uma das mais importantes do Ocidente. Mas o grande número de apostasias, as perseguições e a resistência dos cultos pagãos deram mostras de uma conversão muito frágil.¹²⁶ O aparecimento e difusão de várias heresias, como o Donatismo¹²⁷ e o Pelagianismo,¹²⁸ são indicadores de uma cristianização imperfeita.

Algumas vezes a Igreja africana precisou recorrer ao bispo de Roma e ao imperador, como ocorreu no caso do Donatismo e dos circunceliões. Agostinho combateu esses movimentos no púlpito e nos concílios, mas devido à resistência dos seus adeptos decidiu, juntamente com os demais bispos, solicitar a intervenção do Imperador. No concílio de Cartago, em 411, o donatismo foi condenado como heresia pela autoridade imperial.

¹²⁴ Sobre a idéia de “Tempo Cristão” ver BROWN, op. cit., 1999, p. 52-70.

¹²⁵ Cf. BUSTAMANTE, op. cit., 1990, p. 29.

¹²⁶ Sobre as controvérsias religiosas e a relação entre cristianismo e cultura local na África ver BROWN, P. *Religione e società nell'età di Sant'Agostino*. Torino: Giulio Einaudi editore, 1972, p. 223-316.

¹²⁷ Segundo Bustamante, “o donatismo foi um cisma, surgido no início no século IV, que dividiu a Igreja Cristã na África do Norte. Iniciado com uma querela sucessória do episcopado de Cartago, [...] acabou por formar duas Igrejas cristãs rivais na região. O donatismo, cuja denominação advinha de seu líder Donato (pretendente ao episcopado cartaginês), criticava a condescendência católica em aceitar clérigos (*traditores*) e fiéis (*lapsi*) que haviam renegado sua fé durante as perseguições, promovidas pelas autoridades romanas no final do século III e princípio do seguinte, [...]. O sacramento do batismo, realizado por sacerdotes ‘traidores’ reintegrados à comunidade cristã, não era reconhecido como válido pelos donatistas, daí a prática do rebatismo” (BUSTAMANTE, R. M. *Circunceliões: revolta rural na África Romana?* In: CHEVITARESE, A. L. (Org.). *O campesinato na história*. Rio de Janeiro: Relume Dumará: FAPERJ, 2002. p.48.).

¹²⁸ Heresia criada por um monge bretão conhecido por Pelágio, pelos fins do século IV e início do V. Negava o pecado original, a corrupção da natureza humana, e conseqüentemente, a necessidade do batismo. Expandiu-se pela África, mas foi combatido por Paulo Orósio e Agostinho. Em 416, os sínodos de Cartago e Milevo reunidos, denunciaram os pelagianistas, que foram condenados pelo Papa Inocêncio I em 417 (Cf. PEREIRA, J. D. Nota biográfica. In: AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*. Tradução de J. Dias Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, v. I, 1995. p. 69-70).

A África do Norte também passou pelas reformas empreendidas pelo imperador Diocleciano, no final do século III. Conforme Bustamante, Diocleciano redefiniu as províncias do Norte da África, no intuito de aumentar a arrecadação fiscal para garantir os recursos necessários ao enfrentamento das ameaças externas, reforçar a autoridade imperial e diminuir a influência do procônsul. A África Proconsular foi dividida em três: Zeugitana ou Província Proconsular (norte da Tunísia), Bisacena (centro da Tunísia) e Tripolitana (no sul da Tunísia e noroeste da Líbia). A Mauritânia Cesariana deu origem a duas províncias: na sua parte oriental constituiu a Mauritânia Sitifiana, e na parte ocidental foi mantida a Cesariana. A Mauritânia Tingitana (norte de Marrocos), foi administrativamente separada das demais províncias africanas e atrelada à diocese da Espanha. A Numídia não sofreu nenhuma alteração. Todas essas localidades reunidas formavam a Diocese da África, parte integrante da prefeitura da Itália, sob a direção do vigário, com exceção da Província Proconsular, dirigida por um procônsul submetido ao Imperador e desvinculado do vigário.¹²⁹

Esta foi, portanto, a estrutura global na qual Agostinho ilustrou-se, converteu-se ao cristianismo e tornou-se bispo de uma das cidades mais prestigiadas do Norte da África, Hipona.

1. 3. A trajetória de Agostinho de Hipona

Agostinho foi um dos clérigos mais influentes da Cristandade Ocidental, um indivíduo que conheceu o paganismo, se relacionou com variadas correntes filosóficas e religiosas, converteu-se ao cristianismo, viveu e combateu os desvios da ortodoxia, produziu uma vasta obra (livros, cartas e tratados), escreveu para relatar sua conversão, para fundamentar a doutrina cristã, refutar as heresias e dialogar com amigos e autoridades. Dentre outras coisas, esboçou uma Filosofia da História, na *Cidade de Deus*, e influenciou o conhecimento teológico de toda a Alta Idade Média, através de suas teorias, principalmente as idéias que ficaram conhecidas como agostinismo político.

Para recuperar a biografia de Agostinho frequentemente são utilizadas três fontes: *Confissões* (397–400),¹³⁰ uma autobiografia; *Das Revisões* (*Retractationes*/ 426–427)¹³¹, uma

¹²⁹ BUSTAMANTE, op. cit., 1990, p. 18. Ainda sobre a reforma administrativa de Diocleciano no Norte da África ver MAHJOUBI, op. cit., p. 479-484.

¹³⁰ AGUSTÍN. *Confesiones*. 3. ed. Madrid: La Editorial Catolica, 1951. (Biblioteca de Autores Cristãos. Obras Completas de San Agustín, v. II).

¹³¹ Id. *Las Revisiones*. Madrid: La Editorial Catolica, 1953. (Biblioteca de Autores Cristãos. Obras Completas de San Agustín, v. XL).

revisão crítica do autor sobre suas obras; *Vida de Santo Agostinho* (431–439),¹³² escrita pelo seu discípulo Possídio, que trata da vida religiosa do mestre.

Desde a Idade Média, a complexidade da sua obra vem motivando a elaboração de muitos estudos nos diversos campos do saber, a confecção de cuidadosas traduções e uma ampla produção escrita, nas mais variadas línguas, sobre o autor e o seu pensamento.¹³³ Dada a existência de um vasto material produzido sobre o Bispo de Hipona é possível reconstruir grande parte da história de sua vida. Agostinho nasceu em 13 de novembro de 354, em Tagaste, pequena cidade da província de Numídia – uma das mais romanizadas –, atual Souk-Ahras, na Argélia, perto da fronteira tunisiana. Quando criança, foi inscrito no catecumenato, mesmo sendo seu pai um membro da ordem dos decuriões e ainda pagão. Estudou inicialmente na sua cidade natal, mas posteriormente foi enviado a Madaura para cursar gramática.

A família do jovem africano desejava melhorar seu *status* na sociedade romanizada. Investir na formação intelectual do filho poderia favorecer a ascensão desejada, através da carreira de magistério, magistratura ou ocupação de cargo na administração imperial.¹³⁴ Em 371, Agostinho mudou-se para Cartago – um grande centro intelectual e o mais importante de língua latina na época –, mediante o auxílio de Romaniano, um *curator* amigo da família. Lá viveu em concubinato com uma mulher e teve um filho, Deodato, nascido em 372.

Aos dezenove anos, Agostinho entrou em contato com a literatura ciceroniana e leu *Hortênsio*. Esta obra suscitou-lhe uma série de questões referentes à essência, ao destino do homem e à imortalidade da alma. Conforme Pereira, a leitura de Cícero¹³⁵ teria despertado o interesse do estudante pelas *Sagradas Escrituras* (*Confissões*, III, 4, 7-8).¹³⁶ A autobiografia do clérigo confirma essa afirmação, mas registra a decepção do leitor quando da sua primeira incursão pela *Bíblia*:

O que senti, quando tomei nas mãos aquele livro, não foi o que acabo de dizer, senão que me pareceu indigno de compará-lo à elegância ciceroniana.

¹³² POSIDIO. *Vida de San Agustín*. 2. ed. Madrid: La Editorial Católica, 1951. (Biblioteca de Autores Cristãos. Obras Completas de San Agustín, v. I).

¹³³ Ver a bibliografia específica sobre Agostinho no final da dissertação, onde estão relacionados importantes pesquisadores da temática.

¹³⁴ Sobre a educação de Agostinho ver MARROU, op. cit., p. 14-16.

¹³⁵ PEREIRA, op. cit., p. 20-21.

¹³⁶ Os trechos transcritos da obra *Confissões* foram extraídos da seguinte tradução portuguesa: AGOSTINHO. *Confissões*. Tradução de J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Os Pensadores, v. 6) e, cotejados com a edição bilíngüe da Biblioteca de Autores Cristãos: AGUSTÍN. *Confesiones*. v. II.

A sua simplicidade repugnava ao meu orgulho e a luz da minha inteligência não lhe penetrava no íntimo (*Confissões*, III, 5, 9).

Apesar do empenho de Mônica, sua mãe, para convertê-lo ao cristianismo, a educação clássica de Agostinho impedia-o de acreditar nas “verdades cristãs”. Pelas referências encontradas em suas obras, apreende-se que o bispo leu um grande número de autores,¹³⁷ dentre eles Aristóteles, Platão, Virgílio, Terêncio, Cícero, Horácio, Ovídio, Juvenal, Sêneca, Salústio, Epicuro, Plotino e Varrão. Agostinho aprendeu duas línguas, o púnico e o latim; quanto ao grego, tinha grande aversão, por isso não leu os textos originais, mas sim traduções. De todos os autores citados, o bispo esboça grande admiração por Platão, Plotino, Cícero e Sêneca. A escolha não foi casual, está relacionada com a conversão ao cristianismo. Agostinho era mais indulgente com os filósofos que, para ele, se aproximavam da fé cristã:

Portanto, quaisquer que sejam eles, os filósofos que reconhecem no verdadeiro Deus Supremo o autor das coisas criadas, a luz dos nossos conhecimentos, o bem para que tendem as nossas ações, aquele que é para nós o princípio da natureza, a verdade da doutrina, a felicidade da vida: a todos colocamos acima dos outros e reconhecemos que estão mais próximos de nós (*A Cidade de Deus*, VIII, 9).

Ainda em Cartago, Agostinho aproximou-se do maniqueísmo.¹³⁸ Seita fundada por Mani, no século III, que espalhou-se principalmente pela Pérsia, Egito, Síria, África do Norte e Itália. O maniqueísmo misturava as doutrinas de Zoroastro com o cristianismo e o budismo; esse sincretismo facilitou sua difusão pelos discípulos do fundador. Eis alguns aspectos da doutrina maniqueísta:

[...] Desde a eternidade existem dois princípios, o do bem e o do mal. O primeiro, que se chama Deus, domina o reino da luz, e Ele mesmo é luz imaculada, que só pela razão e não pelos sentidos se pode perceber. O segundo chama-se satanás, rei das trevas, e é mau quanto a sua natureza, pois é matéria infeccionada.

[...] Houve luta entre os reinos da luz e das trevas. Os demônios arrebatarem partículas de luz. Satanás gerou Adão e comunicou-lhe essas partículas, que seriam as almas dos homens.

¹³⁷ É possível encontrar a maior parte das referências aos autores citados por Agostinho em duas obras: AGUSTÍN. *La Ciudad de Dios*. 4. ed. Madrid: La Editorial Católica, 1988. (Biblioteca de Autores Cristãos. (Obras completas de San Agustín, v. XVI e XVII) e Id. *Las Confesiones*, v. II.

¹³⁸ Cf. LOPE CILLERUELO, P. Introducción general. In: Id. *La doctrina cristiana*. Madrid: La Editorial Católica, 1957, p. 4-6. (Biblioteca de Autores Cristãos. Obras completas de San Agustín, v. XV) e BROWN, P. *Religione e società nell'età di Sant'Agostino*. Torino: Giulio Einaudi, 1972. p. 85-107.

Deus, para libertar a luz do cativeiro da matéria, criou, por intermédio dos espíritos antagonistas dos demônios, o Sol e a Lua, os astros e a terra. Esta é de matéria inteiramente corrompida.

O homem compõe-se de três partes: de corpo, oriundo do mal, de espírito, oriundo de Deus, e de alma insensível, cheia de maus apetites e dominada por satanás.¹³⁹

Embora várias dúvidas permanecessem, Agostinho havia encontrado algumas respostas nesta doutrina – em especial, sobre a origem do mal no mundo – e uma promessa de explicação racional para todos os fenômenos.

Em 374, Agostinho retornou a Tagaste com o fim de ensinar gramática. Um ano depois resolveu voltar a Cartago. Suas dúvidas acerca da consistência da doutrina maniqueísta aumentaram, pois os maniqueus insistiam em mantê-lo neófito, não o recebendo entre os iniciados. Durante nove anos Agostinho aguardou um encontro com o bispo maniqueu Fausto de Mileva, com a finalidade de dirimir suas dúvidas; entretanto, veio a desilusão. Ao conhecer Fausto de Mileva, Agostinho verificou que o sistema maniqueu não respondia a todos os seus questionamentos: “Logo que transpareceu com suficiente clareza a imperícia de Fausto nestas ciências em que o julgava eminente, comecei a desesperar da sua capacidade para me esclarecer e desfazer as dificuldades que embaraçavam meu espírito” (*Confissões*, V, 7, 12). Agostinho, então, se interessou pelo ceticismo dos Acadêmicos:

Conheci outra espécie de pessoas que tinham a verdade como suspeita e não se lhe queriam render, se lhes fosse proposta em estilo copioso e elegante. Vós, porém, meu Deus, já me tínheis ensinado de modos admiráveis e ocultos! [...] Já tinha aprendido de Vós que não devemos ter qualquer coisa como verdadeira pelo fato de ser dita eloqüentemente, nem como falsa, por ser expressa em linguagem rude (*Confissões*, V, 6, 10).

De acordo com Pereira, o Imperador Teodósio, nesta mesma época, publicou um edito severo contra os maniqueus. Agostinho deixou a mulher e o filho Deodato em Cartago e partiu para Roma, onde pretendia lecionar. Posteriormente foi acusado de ter fugido à perseguição do procônsul Messiano, que começava a dispersar as hostes maniqueias;¹⁴⁰ mas, em sua autobiografia, ele afirma ter ido a Roma em busca de alunos mais disciplinados que os cartagineses (*Confissões*, V, 8, 14). Agostinho não obteve sucesso na capital do Império Romano do Ocidente. Em 384, por intermédio de amigos maniqueus, foi enviado pelo prefeito de Roma a Milão, como professor de retórica. Informado sobre a influência política

¹³⁹ SANTOS, J. O.; PINA, A. Nota explicativa. In: AGOSTINHO. *Confissões*, p. 62.

¹⁴⁰ PEREIRA, op. cit., p. 26.

do bispo da cidade, Ambrósio, Agostinho o procurou e passou a freqüentar suas predicções. Essa aproximação foi fundamental para a sua posterior conversão ao cristianismo, apesar de jamais terem se tornado amigos, como afirma Papini:

[...] Ambrósio iluminou o espírito de Agostinho com seus sermões públicos; louvou a piedade de sua mãe; aconselhou-lhe a leitura de Isaías, e por fim, com a água de batismo o fez renascer em Jesus; mas nunca os dois conversaram demoradamente; ele não lhe provocou confissões, não o instou para que lhe confiasse as dúvidas, nada deixou que manifestasse o contentamento de haver reconciliado com a Igreja um homem que não era um indivíduo qualquer e que o excedeu, até, por seu profundo saber — e por sua profunda glória.¹⁴¹

No período em que Agostinho esteve em Milão, continuou a freqüentar os sermões de Ambrósio, afastando-se cada vez mais do maniqueísmo:

[...] Assim, duvidando de tudo, à maneira dos Acadêmicos [...] e flutuando entre todas as doutrinas, determinei abandonar os maniqueístas, parecendo-me que não devia, nesta crise de dúvida, permanecer naquela seita à qual já antepunha alguns filósofos. Porém recusava-me terminantemente a confiar a cura da enfermidade de minha alma a esses filósofos que desconheciam o nome salutar de Cristo. Por isso, resolvi fazer-me catecúmeno na Igreja católica, à qual meus pais me tinham inclinado, até vir alguma certeza a elucidar-me no caminho a seguir (*Confissões*, V, 14, 25).

Antes de se converter, Agostinho começou a estudar os neoplatônicos, em 386. Havia em Milão um círculo de cristãos cultos que concebiam uma possibilidade de aproximação entre o neoplatonismo e a fé cristã. Faziam parte desse grupo, homens influentes, como o próprio Ambrósio de Milão; Simpliciano, o sucessor do bispo milanês; Mário Victorino, o responsável pela tradução dos neoplatônicos lidos por Agostinho, dentre outros.¹⁴²

O conteúdo da filosofia neoplatônica aproximou Agostinho do cristianismo. Plotino, figura principal do neoplatonismo, havia concebido uma idéia superior de Deus, como unidade, espírito puro e perfeição infinita; esta teoria libertava Agostinho do problema do mal, pois se todas as coisas eram criadas por um Deus perfeito, então o mal não era uma substância, mas sim a privação do bem.¹⁴³

¹⁴¹ PAPINI, G. *A vida de Santo Agostinho*. 3. ed. São Paulo: Nacional, 1954. p. 76-77.

¹⁴² Cf. BUSTAMANTE, op. cit., 1990, p. 55.

¹⁴³ A essência da filosofia de Plotino é o desejo de se livrar do mundo material. Explica o universo estabelecendo uma hierarquia que se eleva da matéria para a alma, e da razão para Deus, a abstração final, sem forma ou

As idéias dessa filosofia mostraram a Agostinho a possibilidade de encontrar a verdade absoluta, não através do testemunho dos sentidos, mas mediante a concentração nas realidades interiores e espirituais. O encontro com os neoplatônicos dissipou algumas de suas dúvidas e favoreceu a sua compreensão sobre alguns princípios cristãos que não conseguira perceber na *Bíblia*.¹⁴⁴ Mas o passo definitivo em direção à conversão foi a leitura das epístolas de Paulo:

Por conseguinte lancei-me avidamente sobre o venerável estilo (da Sagrada Escritura), ditada pelo vosso Espírito, preferindo, entre outros autores, o Apóstolo São Paulo. Desvaneceram-se-me aquelas objeções segundo as quais algumas vezes me pareceu haver contradição na Bíblia e incongruência entre o texto dos seus discursos e os testemunhos da Lei e dos Profetas. Compreendi o aspecto único daqueles castos espíritos, e ‘aprendi a alegrar-me com temor’. Comecei a lê-los e notei que tudo o que de verdadeiro tinha lido nos livros dos platônicos se encontravam naqueles, mas com esta recomendação da vossa graça [...] (*Confissões*, VII, 21, 27).

Dois relatos também influenciaram Agostinho em seu processo de conversão ao cristianismo. Primeiro, a narrativa do padre Simpliciano sobre a adoção da fé cristã por Mario Vitorino; segundo, o relato sobre a vida de Santo Antão e seus companheiros eremitas, feito por Ponticiano, amigo de Agostinho.

Assim, a influência da mãe cristã, a admiração por Ambrósio, a decepção com as variadas correntes filosóficas, a sua peculiar leitura do neoplatonismo, o conhecimento das epístolas de Paulo, os exemplos de desprendimento material e busca de um felicidade eterna, conduziram Agostinho ao cristianismo. Ele desistiu de ter esposa ou amante e retirou-se para Cassiciaco, na Brianza, em companhia da mãe, do filho, de seu irmão, dois primos e três discípulos.

Agostinho só retornou a Milão em 387, quando foi batizado por Ambrósio, juntamente com Deodato e Alypio, seu discípulo.¹⁴⁵ De volta a Tagaste, vendeu a propriedade da família, distribuiu parte dos recursos aos pobres e fundou o primeiro cenóbio agostiniano. Em Hipona (392), foi ordenado presbítero pelo bispo Valério e abriu seu segundo mosteiro. No ano de 396, Valério conseguiu, junto ao primado da Numídia, a sua nomeação como bispo coadjutor. Após o falecimento de Valério, o antigo pagão Agostinho foi aclamado bispo pela

matéria, pura existência. A verdadeira realidade é o mundo espiritual contemplado pela razão. O mundo fenomenal é uma criação da alma e não tem existência real, sendo a matéria um mero receptáculo para formas impostas a ela pela alma.

¹⁴⁴ Cf. PAPINI, op. cit., p. 107-110 e GARRIDO LUCEÑO, J. M. Neoplatonismo y cristianismo. In: CANDAU MORÓN; GASCÓ; RAMÍREZ DE VERGER, op. cit., p. 91-107.

¹⁴⁵ Cf. PAPINI, op. cit., p. 137-150.

comunidade cristã de Hipona, cargo que ocupou até a sua morte em 430, durante o cerco dos Vândalos.

Como bispo, era responsável pela administração dos bens da Igreja, da função judicial,¹⁴⁶ por ministrar os sacramentos, catequizar, pregar na Basílica da Paz, fazer conferências e prestar assistência aos necessitados. Como membro do episcopado, combateu várias heresias, estudou, ensinou, escreveu e acabou tornando-se um dos arquitetos do projeto intelectual da Igreja Católica.

Tendo vivido no período áureo dos doutores da igreja, Agostinho foi um deles e participou efetivamente da construção da Cristandade Ocidental. Através de sua produção escrita refutou heréticos e pagãos, defendeu a disciplina eclesiástica e a autonomia da Igreja frente ao Império. Todavia, a luta contra os inimigos da ortodoxia cristã não se deu apenas no âmbito teórico, o bispo participou de debates com maniqueus e donatistas; subiu ao púlpito para proclamar as *Escrituras* e condenar os desvios de doutrina; usou seu prestígio para reclamar a intervenção do Imperador e da Igreja de Roma, quando considerou necessário; empenhou-se em vários concílios para discutir e condenar pelagianos e donatistas; ou seja, foi um clérigo ativo e influente.

1.4. A estrutura global e o nascimento da *Cidade de Deus*

Está posto que o Império Romano do Ocidente, no tempo em que Agostinho era Bispo de Hipona, encontrava-se numa fase distinta do período clássico. Sem dúvida, um dos golpes mais profundamente sentidos foi o cerco de Alarico, rei dos Visigodos, àquela que se tornou um mito político, a cidade de Roma. Conforme Pierre Riché, a invasão da Itália e o saque de Roma, no ano de 410, tiveram enorme repercussão.¹⁴⁷ A “Cidade Eterna” representava a perenidade do Império Romano e a *romanitas*, o ideal de civilização. Como era mais do que a capital de um Estado, era considerada *Caput Mundi*, ou seja, o lugar de onde irradiava um poder organizador de caráter universal. Para além de romper com o ideal que Roma simbolizava, a invasão evidenciara a fragilidade da máquina estatal romana: a Urbe foi pilhada, incendiada e os templos foram violados, à exceção das basílicas cristãs.

A violência dos visigodos gerou o furor dos pagãos contra os cristãos. Eles atribuíram a derrota romana ao abandono dos seus deuses tutelares em favor do cristianismo. Os pagãos

¹⁴⁶ A competência da autoridade episcopal nos processos civis cresceu consideravelmente desde a legalização do culto cristão no Império Romano e com a fragilidade política e administrativa do Estado.

¹⁴⁷ RICHÉ, P. *As invasões bárbaras*. 2. ed. Portugal: Europa-América, 1952. p. 47-50.

encontraram no credo oficial o responsável pela humilhação sofrida frente àqueles que consideravam bárbaros e inferiores. A aversão tomou as ruas e a polêmica entre cristãos e pagãos cresceu. As acusações vieram de ambos os lados: discutia-se cotidianamente e a querela resultou num amplo debate intelectual e na produção de uma vasta literatura acerca da matéria.

A notícia da queda de Roma foi recebida com espanto em todos os recantos do Império. Segundo Capanaga, no Norte da África a comoção parece ter sido grande: primeiro, em função dos norte-africanos considerarem os romanos os guardiões da civilização; segundo, porque a presença germânica provocou uma grande dispersão de boa parte da população romana, que, em busca de sobrevivência, tratou de se refugiar no sul da Itália, na Sicília, na Sardenha e nas cidades do litoral africano. As cidades de Hipona e Cartago receberam muitos desses fugitivos.¹⁴⁸

Por ocasião do cerco, Agostinho proferiu um sermão sobre a destruição de Roma e estimulou os norte-africanos a conceder asilo àqueles que fugiam dos visigodos (*Sermão 81*).¹⁴⁹ Entretanto, como o ódio de muitos romanos voltou-se contra os cristãos, o bispo escreveu e proferiu um novo sermão sobre a queda de Roma, defendendo a Cristandade dos ataques pagãos.

O Bispo de Hipona, preocupado com a frágil conversão de muitos fiéis, encabeçou uma campanha para responder às objeções dos pagãos, fortalecer os argumentos dos cristãos, e mantê-los dentro da ortodoxia. Constituiu-se num ferrenho defensor do cristianismo, usou as suas “armas intelectuais” para combater o que ele chamava de calúnias e, a partir dos argumentos elaborados para responder aos ímpios, começou a idealizar uma obra sobre a “verdadeira cidade, eterna e feliz” (*Sermão 105*).

A preocupação de Agostinho com a animosidade dos pagãos contra os cristãos e a lembrança de uma Roma esplendorosa, do tempo em que prevalecia a tradição dos ancestrais, são perfeitamente justificadas. A associação do cristianismo com os desastres que assolavam o Império no século V poderiam desencadear um processo de refutação da nova fé.

Para evitar uma catástrofe, não para a “Cidade Terrestre”, mas para a “Celeste”, Agostinho agiu como os apologistas – Irineu, Aristides, Minúcio Félix, Tertuliano, Lactâncio – e rechaçou os pagãos por meio de sermões, diálogos e cartas. O Bispo de Hipona superou

¹⁴⁸ CAPANAGA, op. cit., p. 8-9.

¹⁴⁹ Este sermão foi pronunciado em setembro ou outubro de 410. Nele o Bispo de Hipona exorta seus fiéis a acolherem as vítimas de Roma. Para consultar os sermões de Agostinho utilizamos os volumes da edição bilíngüe da Biblioteca de Autores Cristãos: AGUSTÍN. *Sermones*. Madrid: La Editorial Católica, 1953. (Biblioteca de Autores Cristãos. Obras completas de San Agustín, v. X, XXIV e XXV).

seus antecessores nessa tarefa e transformou o conjunto das idéias que desenvolveu para defender a fé cristã em uma obra. Escrita entre 413 e 426, *A Cidade de Deus* é composta de vinte e dois livros, conforme enuncia o próprio Agostinho:

Entretanto foi Roma assolada pela invasão e pelo ímpeto do grande flagelo dos Godos chefiados pelo rei Alarico. Os adoradores da multidão dos falsos deuses a quem chamamos pagãos, nome já corrente entre nós, tentando responsabilizar por esse flagelo a religião cristã, começaram a blasfemar do verdadeiro Deus com uma virulência e um azedume desacostumados. Por isso é que eu, ardendo em zelo pela casa de Deus, me decidi a escrever os livros acerca da Cidade de Deus em resposta às blasfêmias ou erros. Esta obra ocupou-me durante alguns anos porque se interpuseram muitos outros assuntos que não era oportuno protelar e cuja solução me reclamava com prioridade. Até que, finalmente, esta extensa obra chegou ao termo com vinte e dois livros.¹⁵⁰

Incentivou a criação dessa obra, Flávio Marcelino, um indivíduo de família aristocrática que ingressou jovem na política e exerceu muitos cargos na chancelaria imperial, como indicam os seus títulos de *tribunus*, *notarius* e *cognitor*. Na qualidade de juiz, foi enviado a Cartago para assistir a conferências dos bispos católicos e donatistas, e por termo ao cisma. Na ocasião, Marcelino, conheceu o Bispo de Hipona, tornou-se seu amigo e o colocou em contato com os intelectuais cartagineses, em particular com Volusiano, um cônsul que lhe forneceu grande material, constituído por objeções dos pagãos.¹⁵¹

As contestações do círculo pagão de Cartago chegavam ao Bispo de Hipona através das correspondências de Marcelino e Volusiano, e ambos solicitaram-lhe que escrevesse sobre o assunto. Ele o fez e dedicou a obra ao tribuno:

A gloriosíssima Cidade de Deus – que no presente decurso do tempo, vivendo da fé, faz a sua peregrinação no meio dos ímpios, que agora espera a estabilidade da eterna morada com paciência até ao dia em que será julgada com justiça, e que, graças a sua santidade, possuirá então, por uma suprema vitória, a paz perfeita – tal é, Marcelino, meu caríssimo filho o objeto desta obra. Empreendi-a a teu pedido, para me desobrigar da promessa que te fizera de defender esta Cidade contra os que ao seu fundador prefere seus próprios deuses. Grande árduo trabalho! Mas Deus será a nossa ajuda! (*A Cidade de Deus*, I, prólogo).

Os vinte e dois livros da *Cidade de Deus* não foram escritos de uma só vez. Segundo Capanaga, no ano de 413 apareceram os três primeiros; o quarto e o quinto em 415; em 417

¹⁵⁰ AGUSTÍN. Las Revisiones. In: _____. *La Ciudad de Dios*, vol. XVI, p. 115.

¹⁵¹ Cf. PEREIRA, J. D. Nota explicativa. In: Id. *A Cidade de Deus*, vol. I, p. 97-98.

foram publicados do sexto ao décimo primeiro; antes de 420 circularam do décimo segundo ao décimo sétimo; o décimo oitavo provavelmente é anterior a 425 e os últimos apareceram em 426; ou seja, Agostinho levou treze anos para completar a obra e terminou-a com setenta e dois anos.¹⁵²

Seguindo uma tendência da época, Agostinho redigiu a *Cidade de Deus* na forma de códice. Na Antiguidade tardia este formato de livro já tinha feito sua aparição e há indícios de que os cristãos, tanto no Oriente quanto no Ocidente, o adotaram desde muito cedo – os livros do seu credo são quase todas deste tipo. Para Cavallo, provavelmente são os cristãos os inventores do códice, haja vista suas formas arcaicas difundidas entre eles: tabuinhas, cadernos e cadernetas. O autor constata que o rolo estava vinculado a uma tradição cultural das classes dominantes, pouco acessível à população em geral, o que era incompatível com uma religião pretensamente universal e em expansão. Para atender ao objetivo de difundir, ao máximo possível, a *Sagrada Escritura* e a literatura cristã, o códice se constituiu num excelente veículo.¹⁵³

Quanto à circulação, a *Cidade de Deus*, no século V, parece ter seguido os padrões da época. Inicialmente não houve uma reunião dos vinte e dois livros para serem distribuídos como um único códice; eles foram sendo divulgados na medida em que ficavam prontos. Conforme a epístola de Agostinho a Firmo,¹⁵⁴ tudo indica que este presbítero foi o responsável pela organização da obra em tomos e pela sua distribuição, sob a orientação do próprio bispo:

[...] Peço-te que os entregues de bom grado e com generosidade, para que os copiem os nossos irmãos daí de Cartago que ainda não tenham conhecimento desta obra da Cidade de Deus. Não os entregarás a muitos mas apenas a um ou dois – e estes os passarão a outros. Mas aos teus amigos ou ao povo cristão que desejarem instruir-se, ou mesmo os que se vêem envolvidos em qualquer superstição e te pareça que com a graça de Deus, se podem dela libertar com a leitura desta obra – to mesmo verás como presenteá-los.¹⁵⁵

¹⁵² CAPANAGA, op. cit., p. 15.

¹⁵³ CHARTIER, R.; CAVALLO, G. (Org.). *História da leitura no mundo ocidental*. São Paulo: Ática, v. I, 1998. p. 71-102.

¹⁵⁴ Cf. CAPANAGA, op. cit. p. 118. Esta carta foi descoberta por C. Lambot em um códice de Reims e publicada em *Revue Bénédictine* LI (1939) p. 112-113. Segundo Pereira, Firmo, presbítero de Cartago, foi uma espécie de agente literário de Agostinho. A ele o bispo concedeu, para revisão geral, o manuscrito da *Cidade de Deus*. Exercia também a função de gestor dos negócios da família de Santa Paula. Estas várias funções levaram-no a fazer muitas viagens – Palestina, África e Itália –, servindo de mensageiro e intermediário da correspondência entre Agostinho e Jerônimo, Alípio, Possídio e outros. Entre 418 e 419, já tinha em suas mãos os livros I a XIII da *Cidade de Deus*; depois de 427, tinha em seu poder toda a obra revisada para uma segunda edição (op. cit., p. 90.).

¹⁵⁵ AGOSTINHO. Carta a Firmo. In: _____. *A Cidade de Deus*, vol. I, p. 91.

A *Cidade de Deus*, portanto, foi divulgada no meio intelectual cristão, inclusive para obter o respaldo eclesiástico e ajudar a reforçar os argumentos em defesa da religião; mas, pelas palavras do Bispo de Hipona era necessário fazer circular o texto dentro da comunidade, levá-lo tanto aos já convertidos, quanto aos que ainda vacilavam entre as práticas pagãs e o culto cristão.

1.4.1. Título e plano da obra

O texto da *Cidade de Deus* está dividido em duas grandes partes: os dez primeiros livros refutam as práticas pagãs e todos aqueles que julgavam o cristianismo responsável pelos males imputados à “Cidade Eterna” – Roma; os doze livros seguintes tratam da origem das duas cidades – a “Terrestre” e a “Celeste” – expõem o progresso e o desenvolvimento desses dois planos e, por último, apresentam o desfecho que cada uma merece. Agostinho acabou escrevendo uma história de Roma sob a perspectiva cristã e propôs, nessa obra, um projeto de reordenação político-social pautado nos cânones da nova fé.

Naturalmente, a Urbe Celeste transformou-se no título da obra, que tinha como um dos seus objetivos estimular os homens a buscar a cidadania celestial; isto é, negar o politeísmo e viver na ortodoxia cristã.

O plano da obra foi claramente definido na epístola escrita por Agostinho de Hipona a Firmo:

São vinte e dois cadernos. Pô-los num só volume seria demais. Se quiseres podes dispô-los em dois tomos, devendo ser divididos de maneira que um tenha dez e outro doze livros. Naqueles dez são refutadas as fatuidades dos ímpios e nos restantes é exposta e defendida a nossa religião, embora isto também se faça nos primeiros e aquilo nestes, quando for mais oportuno. Se preferires que sejam mais de dois volumes, convirá então que sejam cinco tomos. O primeiro deles conterà os cinco primeiros livros; nos quais se responde aos que pretendem que o culto, não digo dos deuses mas dos demônios, nos é útil para a felicidade da vida. O segundo conterà os cinco seguintes, contra os que sustentam que se deve prestar culto em atos religiosos e com sacrifícios a estes deuses ou a quaisquer outros, com vista à vida que virá depois da morte. Os outros três tomos que se seguem devem ter quatro livros cada um. Com efeito repartimos a matéria em sessões iguais: quatro expõem a origem daquela cidade; outros tantos o seu processo de desenvolvimento; e os quatro últimos o seu merecido desenlace.¹⁵⁶

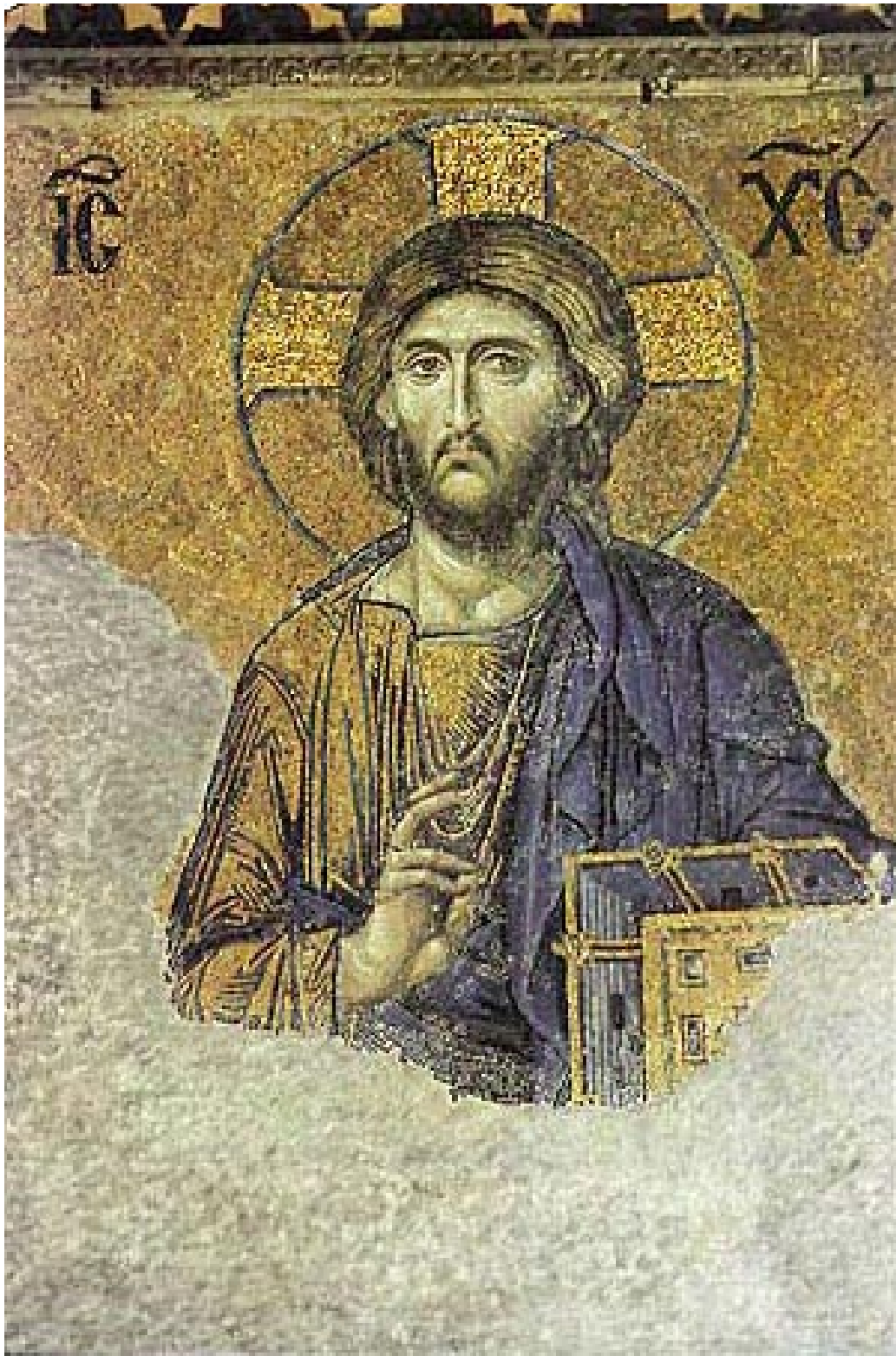
¹⁵⁶ Id. Ibid., p. 91.

Podemos considerar, então, que a obra possui duas partes: uma, preocupada com a refutação do sistema religioso antigo; e outra, empenhada na exposição da “verdadeira religião”, o cristianismo. *A Cidade de Deus* constitui-se em um tipo de discurso ideal para aplicação da leitura isotópica. Ao criticar as práticas pagãs e o pensamento filosófico dos antigos, o bispo acabou assimilando ou se apropriando de muitas idéias do classicismo, tornou-se um dos maiores panegiristas da romanidade e contribuiu para a preservação de um importante patrimônio intelectual.¹⁵⁷

Assim, após termos definido o contexto histórico em que viveu o Bispo de Hipona – uma etapa essencial de acordo com a nossa proposta teórico-metodológica – desenvolveremos, no capítulo seguinte, um estudo sobre o discurso agostiniano, nos dez primeiros livros da *Cidade de Deus*, com o fim de somar argumentos para demonstrar que esta obra produziu importantes elementos para a afirmação da identidade cristã na sociedade romana ocidental.

¹⁵⁷ Cf. CAPANAGA, op. cit., p. 16.

Figura 1: *Pantocrator da Basílica de Santa Sofia*



UNIVERSIDAD DEL PAÍS VASCO. *La cultura cristiana*. Departamento de comunicación audiovisual e publicidad. Disponível em: <<http://www.ehu.es/ramon-esparza/TCOMAUD/0204Historia.html>>. Acesso em: 20 junho 2004.

Figura 2: *Os apóstolos João, Pedro, Paulo e Marcos* (1526).
Óleo sobre tela. Alte Pinakothek, Munique.

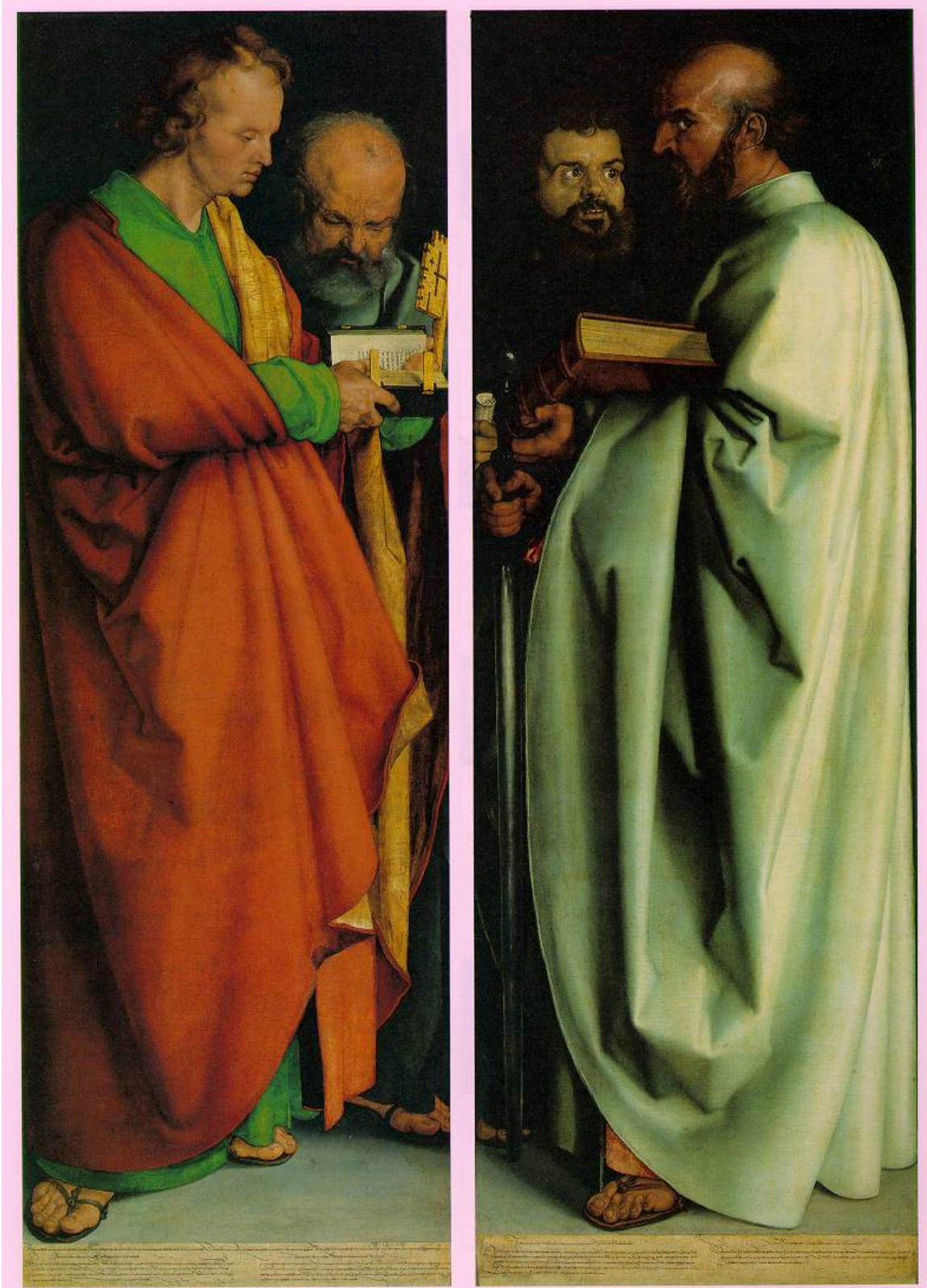


Figura 3: *Agostinho contemplando a Cidade de Deus* (1470).

Iluminura de um manuscrito florentino.



DUCLÓS, M. *Consciência home-page*. Colaboração de Adalberto Mikosz; Juliana Dúclos. Disponível em: <<http://www.consciência.org/imagens/banco/R-Z/santoagostinho.html>>. Acesso em: 20 junho 2004.

Figura 4: *Retábulo do Cordeiro: Deus Pai, a Virgem, o Batista* (1420-1432).
Óleo sobre painéis de madeira. Catedral de São Bavão, Gand.



Figura 5: *Anunciação* (século XV).

Óleo sobre tela. Germanisches Nationalmuseum, Nuremberg.



CAPÍTULO 2: AS PRÁTICAS CULTURAIS DOS PAGÃOS E A CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE CRISTÃ NO DISCURSO AGOSTINIANO

Dado que as representações sociais e individuais são construídas historicamente a partir de determinadas práticas (políticas, sócias, econômicas), é correto afirmar que Agostinho, na *Cidade de Deus*, representou as práticas pagãs e elaborou imagens, povoadas por valorações positivas e negativas do mundo politeísta dos romanos, a partir da estrutura global em que estava inserido.

De acordo com Ladrière é pertinente asseverar que a linguagem da fé expressa acontecimentos, compromissos e uma referência escatológica por meio de signos. A fé não é apenas uma atitude interior; comporta representações, porque anuncia a palavra salvífica que parece ser absolutamente real para o crente:

[...] a palavra da fé não é, nem uma tentativa de explicação da palavra relevante, nem um simples discurso histórico (ainda que esteja sempre historicamente situada), nem um simples discurso dialogal (embora tenha um caráter de uma resposta). É uma proclamação [...] Esta proclamação não é uma simples palavra de ratificação, ou um simples brado de reconhecimento, ou um simples louvor, é um discurso articulado que emprega termos precisos, proposições dotadas de um sentido perceptivo.¹⁵⁸

Essas idéias de Ladrière quanto à linguagem da fé e o conceito de representação social desenvolvido pela Psicologia Social, influenciaram na formulação da hipótese geral que orienta o estudo da *Cidade de Deus* neste capítulo. Objetivamos demonstrar que o discurso desenvolvido por Agostinho na referida obra forneceu importantes elementos para o processo

¹⁵⁸ LADRIÈRE, J. *A Articulação do sentido*. Tradução de Salma Tannus Muchail. São Paulo: E.P.U.; EDUSP, 1977. p. 185.

de afirmação da identidade cristã e esboçou a necessidade de reordenar a “cidade do mundo” – neste caso, o Império Romano Ocidental – a partir dos valores cristãos. Segundo Ramos:

[...] a dimensão ética e religiosa do Estado é, para Agostinho, um dado de fato. [...] É preciso saber, precisamente, com mais clareza, de que modo o Estado terreno, como instituição jurídica, deva ordenar-se, em fim de contas, à vida ultraterrena, a única bem-aventurada, fim último dos cidadãos aos quais ele deve servir.¹⁵⁹

Contudo, antes de interrogar as estruturas de significação do texto agostiniano, é necessário tratar das questões referentes ao tipo de discurso empregado pelo Bispo de Hipona na *Cidade de Deus*, para, então, procedermos à aplicação do método de leitura isotópica a fim de conferir a pertinência da hipótese supracitada.

2.1. A *Cidade de Deus* e a literatura na Antiguidade tardia

De acordo com Moreschini e Norelli, as formas literárias da Antiguidade tardia, tal como as do período imperial precedente, se baseavam no ideal da retórica. Por muito tempo o discurso retórico foi visto como sinônimo de inverdades. “Tal condenação deriva da antiga oposição entre retórica e filosofia e, depois, entre retórica e dialética, que surgiu em ambiente humanista.”¹⁶⁰ Nas últimas décadas, esse julgamento tem sido revisto e a influência da retórica sobre a literatura, na Antiguidade tardia, vem sendo verificada:

De fato, nos séculos do tardo-antigo a incidência da retórica sobre a literatura [...] foi um fenômeno tão evidente quanto difuso. Não sem motivo se fala em retorização geral. [...] “o sistema artisticamente construído da retórica tornou-se denominador geral, doutrina formal e tesouro da literatura geralmente considerada;” mas foram submetidas ao mesmo processo de retorização [...] as formas mais variadas de textos, desde os documentos das chancelarias, imperial e eclesiástica, até as cartas particulares.¹⁶¹

¹⁵⁹ RAMOS, F. M. T. *A idéia de Estado na doutrina ético-política de Santo Agostinho*: um estudo do epistolário comparado com o *De Civitate Dei*. São Paulo: Loyola, 1984. p. 245. Ainda sobre o papel das virtudes cristãs nos Estados terrenos ver AGUSTÍN. Epístola 138, 3, 17. In: _____. *Cartas* (1.º) 1-140. Madrid: La Editorial Católica, 1966. (Biblioteca de Autores Cristãos. Obras completas de San Agustín, v. VIII).

¹⁶⁰ MORESCHINI, C.; NORELLI, E. *História da literatura cristã antiga grega e latina II*: do Concílio de Nicéia ao início da Idade Média. Tradução de Marcos Bagno. São Paulo: Loyola, 2000. p. 30. t. 1.

¹⁶¹ Id. *Ibid.*, p. 31.

A justificativa para essa retorização geral foi a exigência de “imitar” os antigos, o que não quer dizer esterilidade artística ou falta de originalidade; apenas representa uma referência à herança intelectual do período clássico, reverenciada por cristãos e pagãos. No entanto, não basta identificar a retórica como o traço fundamental da literatura na Antiguidade tardia, é preciso esclarecer o sentido do termo. Os estudiosos de proveniência filológica e clássica entendem como retórica a arte de exprimir-se bem pela palavra, ou seja, de utilizar todos os recursos da linguagem com o objetivo de provocar determinado efeito no ouvinte.¹⁶²

Aristóteles é o autor do mais importante tratado da antiguidade sobre o tema. Em sua *Retórica*, estabeleceu como características para a retórica, a clareza e a adequação dos meios de expressão ao assunto e ao momento do discurso. O filósofo distinguiu três tipos de discursos retóricos: o deliberativo, para ser pronunciado nas assembleias políticas; o forense, para ser ouvido no tribunal; e o epidíctico ou demonstrativo, tais como panegíricos e homenagens fúnebres. Cada tipo de discurso se estruturava segundo regras próprias para efetuar a persuasão. A Roma republicana adotou os princípios aristotélicos acerca da retórica, e esta se tornou disciplina obrigatória em seu sistema educacional. A partir do Império, o uso da retórica foi se restringindo muito mais à escrita, em função do desaparecimento paulatino dos foros públicos de decisão. Contudo, a retórica mostrou-se, para os eruditos cristãos, como o recurso ideal a ser usado, tanto nas assembleias eclesiásticas quanto nas obras literárias.

Ainda segundo Moreschini e Norelli, nos séculos IV e V, não há gêneros literários exclusivamente pagãos e poucos são essencialmente cristãos, talvez somente a homilia, devido à sua origem.¹⁶³ Os eruditos pagãos e cristãos do tardo-antigo freqüentaram as mesmas escolas de gramática e de retórica, leram os autores considerados clássicos, aprenderam latim, alguns o grego, ou seja, receberam uma formação muito similar:

[...] os mais recentes e sensíveis estudiosos do mundo tardo-antigo estão bem conscientes de que tal contraposição não existe [...]. Trata-se de avaliar a realidade e o grau da osmose entre as técnicas e os valores formais que foram considerados válidos, a cada vez, pelas pessoas cultas das diversas gerações, de modo que se deve refutar preliminarmente a distinção entre autores pagãos e autores cristãos, para considerar as obras desse período e seus autores dentro da unidade do que chamamos, justamente de ‘Antiguidade tardia’.¹⁶⁴

¹⁶² Id. Ibid., p. 32-34.

¹⁶³ Id. Ibid., p. 32-33. A homilia não aparece entre os pagãos porque deriva da exegese do texto sacro, realizada na sinagoga.

¹⁶⁴ Id. Ibid., p. 27-28.

Apesar da conversão à fé cristã significar uma nova orientação dos valores sociais, o escritor cristão apropriou-se dos gêneros literários pagãos para expressar suas verdades. O conteúdo era diferente, mas a “mentalidade estética”¹⁶⁵ era a mesma. Assim, é infrutífero isolar o estudo da literatura cristã para melhor compreendê-la; ao contrário, é preciso pensá-la a partir das suas especificidades, mas com as características das expressões literárias da Antiguidade tardia.

Quanto ao texto que nos propomos a analisar, *A Cidade de Deus*, verificamos ser uma obra extensa, de caráter exegético e retórico, que Moreschini e Norelli assim definiram:

Uma obra tão gigantesca não carece de prolixidade, de lentidão, de digressões, de demonstrações cansativas. Quer dar resposta ao mesmo tempo a demasiados problemas. Em suma, resultou não-sistemática, menos ainda que outras obras do bispo de Hipona. Apesar disso, podemos nos perguntar se ela não é o escrito mais importante de Agostinho, talvez ainda mais representativa de seu gênio que as *Confissões*. O escritor quer empregar todo o saber, numa atitude enciclopédica, para resolver todas as questões que a cultura pagã lhe apresenta; é uma atitude comum aos literatos da antiguidade tardia, nos quais, todavia, bem outra é a intenção, porque o enciclopedismo e a erudição respondem a um desejo de conservar tudo o que foi legado. Agostinho também aplica nesta obra suas capacidades exegéticas, retomando provavelmente as doutrinas do donatista Ticônio, como a do milenarismo; propõe uma teologia da história; amplia os conhecimentos da teologia grega, como já começara a fazer ao compor a *Trindade* [...].¹⁶⁶

As premissas de Todorov sobre as categorias da narrativa literária também nos ajudaram a compreender a *Cidade de Deus*. Segundo o formalista russo, a obra literária possui dois aspectos:

[...] ela é ao mesmo tempo uma história e um discurso. Ela é história, no sentido em que evoca uma certa realidade [...]. Mas a obra é ao mesmo tempo discurso: existe um narrador que relata a história; há diante dele um leitor que a percebe. Neste nível, não são os acontecimentos relatados que contam, mas a maneira pela qual o narrador nos faz conhecê-los.¹⁶⁷

Segundo Todorov, são três os elementos a serem observados: “o tempo da narrativa”, no qual aparece a relação entre o tempo da história e o do discurso; “os aspectos da narrativa”,

¹⁶⁵ Sobre a noção de “mentalidade estética” ver Id. *Ibid.*, p. 28-30.

¹⁶⁶ Id. *História da literatura cristã antiga grega e latina II: do Concílio de Nicéia ao início da Idade Média*. Tradução de Marcos Bagno. São Paulo: Loyola, 2000. p. 54. t. 2.

¹⁶⁷ TODOROV, T. As categorias da narrativa literária. In: BARTHES, R. et al. *Análise estrutural da narrativa*. São Paulo: Vozes, 1976. p. 211.

ou a forma como o narrador percebe a história; e “os modos da narrativa”, que dependem do tipo de discurso usado pelo narrador para fazer conhecer a história.¹⁶⁸

Como na história o tempo é pluridimensional, vários fatos podem se desenrolar ao mesmo tempo. O narrador, em função dos seus objetivos, ou com fins meramente estéticos, recorre à deformação temporal, ou seja, cria uma seqüência para os acontecimentos da narrativa, combinando frases, imagens e ações num jogo de encadeamento, alternância ou encaixamento das diversas histórias.¹⁶⁹ O princípio da deformação temporal foi um recurso muito usado por Agostinho na *Cidade de Deus*. Ele partiu de sua própria época para elaborar os argumentos em defesa da religião oficial, selecionou vários episódios da história dos romanos e da História Sagrada e os ordenou dentro do texto, intercalando-os em conformidade com seus interesses.

Quanto à percepção do narrador sobre o acontecimento, observamos que Agostinho desenvolve uma maneira de abordar os fatos narrados e transmitir as suas impressões ao leitor, própria dos apologistas. Na *Cidade de Deus*, o envolvimento afetivo do autor com as histórias contadas é revelado pela valoração negativa do paganismo e pelo recurso à apologia para tratar do cristianismo.

Os modos da narrativa referem-se à forma como o narrador faz sua exposição. Na *Cidade de Deus* há um predomínio da narração direta, mas em muitas oportunidades Agostinho dá voz a outros autores, no intuito de reforçar as imagens que deseja construir. Neste exemplo, o bispo usa as palavras do historiador Salústio para representar negativamente as práticas de guerra dos romanos:

Como escreve Salústio, historiador de notável fidelidade, [...] fez notar esse costume ao expor perante ao Senado o seu parecer sobre os conjurados: “Donzelas e jovens são raptados; meninos são arrancados dos braços dos pais; mães sofrendo os caprichos dos vencedores; templos e casas saqueados; praticam-se morticínios e incêndios. Finalmente, armas, cadáveres, sangue e lamentos por toda parte” (*A Cidade de Deus*, I, 5).

Portanto, ao analisar os procedimentos adotados pelo Bispo de Hipona para construir o seu discurso na *Cidade de Deus*, verificamos que há um forte investimento tímico nas narrativas: os fatos históricos e míticos foram manipulados a serviço de uma história cristã, com o objetivo de difundir idéias e valores cristãos.

¹⁶⁸ Id. *Ibid.*, p. 232.

¹⁶⁹ Id. *Ibid.*, p. 232-234.

Agostinho tornou-se um dos grandes escritores retóricos produzidos pelo mundo cristão. A sua experiência como professor de retórica, antes da conversão, foi fundamental na determinação do seu estilo, que foi construído a partir de um conjunto de influências. Conheceu o pensamento greco-romano, leu os clássicos, estudou gramática, retórica e, entre os cristãos, Ambrósio de Milão foi sua referência.¹⁷⁰

Segundo Lope Cilleruelo, é possível detectar, ainda, grande semelhança entre o estilo de Agostinho em seus primeiros diálogos e as exposições de Fausto de Mileva, o bispo maniqueu. Ambos recorriam a largas demonstrações, caricaturas, antologias, apresentavam controvérsias e elaboravam questões e respostas para tornar o texto mais instigante.¹⁷¹

Na *Cidade de Deus*, o autor prima pela repetição das idéias. A finalidade é inculcar os princípios cristãos e refutar as práticas pagãs – ditas incompatíveis com o cristianismo – e as posturas heréticas. Para Agostinho, esse tipo de recurso é ideal para educar o homem na fé. O bispo adotou uma linguagem depreciativa para se referir ao paganismo e outra, apologética, para tratar do cristianismo.

No entanto, nada há de original no estilo agostiniano. Os recursos por ele utilizados são características do discurso religioso, e foram empregados pelos apologistas. A singularidade da obra de Agostinho, em especial da *Cidade de Deus* está na abordagem dos temas e na construção de uma Filosofia da História sob o prisma cristão.

Explicitada a natureza retórica e apologética da *Cidade de Deus*, é importante apresentar as fontes utilizadas por Agostinho na elaboração dos argumentos do seu discurso. Podemos classificá-las em dois grandes grupos: o primeiro é composto pelos autores pagãos; o segundo, pela tradição bíblica. O bispo, ao escrever os dez primeiros livros da *Cidade de Deus*, objetivava defender o cristianismo das acusações pagãs e responsabilizar os gentios pelas catástrofes que assolavam o mundo romano. Recorreu a Cícero, Salústio, Virgílio, Horácio, Lucano, Sêneca e Apuleio, para abordar a história e as tradições dos romanos. Platão, Varrão, Plotino e Porfírio, foram citados no intuito de demonstrar os equívocos dos filósofos, mas também a preocupação de alguns homens cultos, apesar de pagãos, com a imoralidade dos seus deuses e com a alma. Naturalmente, Agostinho, ao se apropriar das idéias dos autores não-cristãos, fez um recorte, ressaltando apenas aquilo que era útil à fundamentação do seu discurso.

¹⁷⁰ Sobre a influência de Ambrósio de Milão no estilo agostiniano ver MEER, F. V. D. *San Agustín: pastor de almas*. Barcelona: Herder, 1965. p. 722-725.

¹⁷¹ LOPE CILLERUELO, P. Introducción general. In: AGUSTÍN. *La doctrina cristiana*. Madrid: La Editorial Católica, 1957. p. 9. (Biblioteca de Autores Cristãos. Obras completas de San Agustín, v. XV).

Quanto ao segundo grupo de fontes, as *Sagradas Escrituras*, essas foram amplamente usadas, principalmente na elaboração dos doze últimos livros, cuja finalidade era tratar da origem, desenvolvimento e fim das duas cidades – “Terrestre” e “Celeste” –, bem como afirmar o cristianismo como a “verdadeira religião”, em oposição ao paganismo. Mas, alguns textos exerceram maior influência que outros, em função de seus conteúdos específicos se referirem à temática abordada na obra. Deve-se destacar as muitas referências retiradas do Antigo Testamento, em especial do *Pentateuco*, sendo o *Gênesis*, o *Êxodo* e os *Salmos* os mais citados; do Novo Testamento é preciso lembrar a grande influência das epístolas de Paulo, e do *Apocalipse*, nas quais apreende-se a promessa de eternidade para os cidadãos celestiais.

Em suma, os argumentos de Agostinho na *Cidade de Deus* foram desenvolvidos a partir tanto de fontes pagãs quanto cristãs, o que confirma a teoria de uma simbiose literária entre o cristianismo e a tradição clássica na época tardo-antiga, mas não diminui as distâncias ideológicas entre a literatura cristã e a pagã.¹⁷²

2.2. Cultura e religião na época de Agostinho de Hipona

Para demonstrar que a *Cidade de Deus* expressa uma proposta de reordenação da sociedade terrena, pautada no modelo da “Cidade Celeste,” como um projeto para a humanidade, é fundamental pensar sobre a construção da cristandade na Antiguidade tardia.

Conforme Gomes, cristandade e cristianismo são noções distintas: “[...] Enquanto o cristianismo se refere à religião, a um sistema religioso, a cristandade quer antes significar um sistema único de poder e de legitimação da Igreja e do Estado.”¹⁷³ Esse sistema já apresentou vários formatos ao longo da história:

As modalidades de cristandade que nasceram com a *Pax Ecclesiae*, no século IV, por ocasião da “conciliação constantiniana” [...] podem ser denominadas de “constantinianas”, porque repetem sempre certos traços comuns àquela cristandade que se constituiu sob o Império Cristão. Nelas, o específico estava na relação particular da Igreja e do Estado num regime de união e de religião de Estado. Nessa relação particular, o Estado assegurava à Igreja a presença privilegiada na sociedade e, dependendo das situações históricas, o monopólio sobre a produção dos bens simbólicos, constituindo-a, além disso, em aparelho de hegemonia do sistema. Já a Igreja assegurava

¹⁷² Sobre formas literárias cristãs e tardo-antigas ver: MORESCHINI; NORELLI, op. cit., tomos 1 e 2.

¹⁷³ GOMES, F. J. S. A Igreja e o poder: representações e discursos. In: RIBEIRO, M. E. de B. (org.). *A vida na Idade Média*. Brasília: UNB, 1997. p. 33.

ao Estado e aos grupos/classes dominantes a legitimação da sua hegemonia e dominação. Essa situação “constantiniana” geralmente aumentava o poder institucional da Igreja, já que ao seu peso específico, o religioso, acrescentava-lhe um peso político-ideológico e econômico também.¹⁷⁴

Até início do século IV, os cristãos eram tratados como ateus e subversivos porque se recusavam a cultuar os deuses do panteão romano e a divinizar o imperador, o que colocava em xeque a legitimidade da ordem vigente, baseada no sistema do *Dominato*. O edito de Milão, em 313, foi uma tentativa do Imperador Constantino de reverter essa situação. Já que não era possível calar todos os cristãos, o melhor seria incorporá-los ao sistema, tornando o cristianismo uma *religio licita*. Contudo, a nova religião não parou de crescer e, à altura de 380, tornou-se o credo oficial do Império. A Igreja cristã forneceu uma nova forma de legitimação da autoridade imperial e, em contrapartida, configurou-se como a força política-ideológica mais importante do Império, depois do Estado.¹⁷⁵

Da relação entre a Igreja cristã e o Estado Romano nasceu a cristandade. A religião legitimava o poder do imperador, fornecia as normas sociais de conduta para disciplinar a sociedade e uma esperança mobilizadora: a vida eterna. Enfim, segundo Gomes, o universalismo cristão tendeu a identificar-se com a *romanitas*, a restringir a sua fronteira à do Império Romano:

[A cristandade] era refratária às diferenças, às diversidades, à alteridade, ao Outro, provocando uma seqüência de reducionismos no cristianismo: do reino à Igreja, da fé à religião, da humanidade à latinidade, da civilização à ocidentalidade, da autoridade do Mistério ao poder da instituição, da Igreja de Cristo à Igreja de Roma [...].¹⁷⁶

Ao fundir-se com a Civilização Romana, no século V, o cristianismo pagou o preço e colheu os frutos de haver se tornado a religião oficial de um Império. Serviu ao Estado, mas pautou a necessidade de uma reordenação política e social baseada em seus dogmas e assentou os pilares da futura civilização cristã Ocidental.

O Império Cristão era uma realidade, mas o ideal de um Estado terreno que espelhasse a “Cidade Celeste” estava longe de se realizar. Camponeses e a elite tradicional romana resistiam à conversão; o ataque de Alarico à cidade de Roma acirrou os ânimos entre pagãos e cristãos e deu mostras de que mesmo aqueles já convertidos eram suscetíveis às influências do

¹⁷⁴ Id. Ibid., p. 34.

¹⁷⁵ Id. Ibid., p. 38-39.

¹⁷⁶ Id. Ibid., p. 42.

paganismo. O cristianismo era a religião oficial, porém a sociedade romana continuava pagã na maioria dos seus gestos, ações, gostos, vestuário; ou seja, em suas práticas cotidianas.¹⁷⁷

Os intelectuais da Igreja, inclusive Agostinho, combatiam todos os hábitos considerados incompatíveis com a *Lei*. Em teoria, um gentio ao adotar a fé cristã deveria abdicar dos antigos costumes, herdados de seus ancestrais, e orientar-se para a cidadania celeste.

A compreensão do discurso agostiniano, demanda uma análise da relação entre cultura e religião, sagrado e secular na Cristandade Ocidental.

Segundo Cardoso, o termo cultura é polissêmico. Várias definições têm sido elaboradas por diferentes ramos das ciências sociais. A expressão pode ser usada para indicar “um atributo das pessoas cultas”, uma “entidade complexa” elaborada por uma coletividade ou no sentido de civilização universal, como o fizeram os franceses do século XVIII. Mas as idéias recentes de pluralidade cultural, têm apontado para diferentes maneiras de ser civilizado. Aos alemães do século XIX, após a derrota diante de Napoleão, interessava a difusão de uma versão particularista de cultura, vinculada à noção de raça.¹⁷⁸ Com Tylor, em 1871, surgiu uma definição mais científica do termo cultura: “cultura ou civilização, tomada em seu sentido etnológico mais vasto, é um todo complexo que compreende o conhecimento, as crenças, a arte, a moral, as leis, os costumes e as outras capacidades ou hábitos adquiridos pelo homem enquanto membro da sociedade.”¹⁷⁹ Para o alemão Boas, fundador da etnografia, havia uma pluralidade de culturas entre os grupos humanos, mas não assentada na existência das várias raças. O francês Lévy-Bruhl (1857–1939), contrário a noção de superioridade cultural, defendia as especificidades; ou seja, ambas as categorias de pessoas (“primitivos” e “civilizados”) possuíam uma atividade mental igualmente desenvolvida, mas distintas em função das condições em que se exerciam.¹⁸⁰ Ainda conforme Cardoso, um movimento desenvolvido entre os antropólogos, a partir de 1920, buscou dividir o estudo da cultura em dois setores: um, restrito aos antropólogos, que pesquisariam apenas o *homo symbolicus*; e outro, deixado aos historiadores, que teria como responsabilidade o estudo das

¹⁷⁷ Sobre a relação entre pagãos e cristãos no Império Romano ver CANDAU MORÓN, J.M.; GASCÓ, F.; RAMÍREZ DE VERGER, A. (Org.). *La Conversión de Roma: cristianismo y paganismo*. Madrid: Ediciones Clásicas, 1990 e MACMULLEN, R. *Christianisme et paganisme du IV au VIII Siècle*. Paris: Les Belles Letres, 1998. p.145-204.

¹⁷⁸ CARDOSO, C. F. *Cultura, Etnia, Identidade e Memória*. Niterói: UFF, 2002, p. 1-3. Notas de aula.

¹⁷⁹ TYLOR apud Id. *Ibid.*, p.3.

¹⁸⁰ CARDOSO, *Ibid.*, p. 4-5.

“civilizações”.¹⁸¹ O inverso dessa proposta é a definição de cultura conforme os estruturalistas. Lévi-Strauss, seu maior expoente, propõe:

Toda cultura pode ser considerada como um conjunto de sistemas simbólicos no primeiro nível dos quais se situam a linguagem, as regras matrimoniais, as relações econômicas, a arte, a ciência, a religião. Todos estes sistemas visam a exprimir certos aspectos da realidade física e da realidade social e, mais ainda, as relações que estes dois tipos de realidades mantêm entre si e que os próprios sistemas simbólicos mantêm uns com os outros.¹⁸²

Segundo Lévi-Strauss, a religião faz parte da cultura, ou seja, de um todo complexo que envolve economia, arte, ciência e regras sociais. Nesta perspectiva, a religião é entendida como um sistema de crenças que se relaciona com os demais sistemas formadores de uma cultura.

Para nós, estas idéias encontram correspondência nos dados relativos ao papel da religião na Cristandade Ocidental, em especial, nos discursos dos doutores da Igreja dos séculos IV e V. Todos eles, escreveram inúmeras obras no intuito de fundamentar a doutrina cristã e propagar a nova fé. Estes textos, assim como as epístolas e os sermões, enfocavam temas que, à primeira vista, poderiam parecer nada religiosos, como é possível verificar na *Cidade de Deus*:

Afastada a justiça, que são, na verdade, os reinos senão grandes quadrilhas de ladrões? Que é que são, na verdade, as quadrilhas de ladrões senão pequenos reinos? Estas são bandos de gente que se submetem ao comando de um chefe, que se vincula por um pacto social e reparte a presa segundo a lei por ela aceite. Se este mal for engrossando pela afluência de numerosos homens perdidos, a ponto de ocuparem territórios, constituírem sedes, ocuparem cidades e subjuguem povos, arroga-se então abertamente o título de reino, título que lhe confere aos olhos de todos, não a renúncia à cupidez, mas a garantia da impunidade. Foi o que com finura e verdade respondeu a Alexandre Magno certo pirata que tinha aprisionado. De fato, quando o rei perguntou ao homem que lhe parecia isso de infestar os mares, respondeu ele com franca audácia: “O mesmo que a ti parece isso de infestar todo o mundo; mas a mim, porque o faço com um pequeno navio, chamam-me de ladrão; e a ti porque fazes com uma grande armada, chamam-te imperador” (*A Cidade de Deus*, IV, 4).

Essa citação reflete a visão de um sacerdote da Igreja, preocupado com a forma como os reinos eram formados, mantidos e administrados. O fato é que a religião cristã, enquanto

¹⁸¹ Id. *Ibid.*, p. 10.

¹⁸² LÉVI-STRAUSS apud CARDOSO. *Ibid.*, p. 10.

sistema, se relacionava com todos os demais setores da cultura romana e, portanto, ditava ou sugeria normas de conduta, tanto no âmbito privado quanto no público. Converter-se ao cristianismo era muito mais do que freqüentar os cultos e ter uma *Bíblia*; implicava na obediência a novos padrões culturais. Quando o Estado Romano uniu-se à Igreja, o poder imperial tornou-se a imagem da monarquia divina e as *Sagradas Escrituras*, ao lado do direito romano, tornou-se a lei. Contudo, o cristianismo ao se instalar como religião oficial do Império, precisou se adaptar à sociedade romana e, apesar de organizar estratégias para fazer frente às práticas pagãs, acabou absorvendo muitas delas.¹⁸³

Não há, portanto, como estabelecer uma fronteira entre religião e cultura no Império Romano, pois a primeira é parte integrante da segunda. Quanto às noções de sagrado-secular, os bispos dos séculos IV e V buscaram fazer essa distinção, porém, foram incapazes de vivenciá-la integralmente, à medida que eram herdeiros de uma tradição clássica.

Segundo Vegetti, na língua grega, nem ao menos existia uma palavra cujo campo semântico fosse equivalente ao termo religião. A que mais se aproximava era *eusèbeia*, definida como os cuidados (*therapeia*) devidos aos deuses.¹⁸⁴ De acordo com Dumézil, durante muito tempo, os latinos também não tiveram um termo para designar a religião.¹⁸⁵ A palavra *religio*¹⁸⁶ sofreu muitas variações no decorrer da história, até assumir o significado de “verdadeira religião”, no cristianismo. Para os gregos e romanos pagãos, conforme Vegetti, “a religiosidade consistia na observância pontual dos ritos cultuais que exprimiam o respeito, a veneração e a deferência dos homens pela divindade.”¹⁸⁷ Não havia um profeta fundador e muito menos o monopólio do sagrado por um grupo fixo de intérpretes especializados. O espaço do secular se confundia com o do sagrado, e este não era identificado com uma religião, como explica Nola:

¹⁸³ Ver MOMIGLIANO, A. et al. *El conflicto entre el paganismo y el cristianismo en el siglo IV*. Madrid: Alianza, 1963 e LE GOFF, J. Cultura clerical e tradições folclóricas na civilização merovíngia. In: GODINHO, V. M. (Org.). *Níveis de cultura e grupos sociais*. Lisboa: Cosmos, 1966. p. 25-38.

¹⁸⁴ VEGETTI, M. O homem e os deuses. In: VERNANT, J-P. *O homem grego*. Lisboa: Presença, 1994. p. 232.

¹⁸⁵ DUMÉZIL, 1996 apud NOLA, A. di. Sagrado/profano. In: ROMANO, R. *Enciclopédia Einaudi*. Lisboa: Imprensa Nacional; Casa da Moeda, 1987, v. 12, p. 107-108.

¹⁸⁶ “Os antigos se referem a duas etimologias diferentes para exprimir o que eles entendem por este termo sempre perigoso ao traduzir. Eles tanto relacionam a *religare* (“ligar”) como a *relegere* (“retomar”, “controlar”; “zelo religioso”). No primeiro caso, eles sublinham os elos entre homens e deuses, no segundo, o zelo da observância. A religião como comunidade com os deuses e a religião como sistema de obrigações induzido por esta comunidade, tais são os dois aspectos principais que os romanos revelam por trás do termo *religio*, um sendo como corolário do outro. Em todo caso, *religio*, não designa o elo sentimental, direto e pessoal do indivíduo com uma divindade, mas um conjunto de regras formais e objetivas, legadas pela tradição. É no quadro destas regras tradicionais e desta ‘etiqueta’ que o indivíduo entra em relação com os deuses” (SCHEID, J. Définitions, notions, difficultés. In: _____. *La religion des romains*. Paris: Armand Colin, 1998. (Collection Cursus. Série “Histoire de l’Antiquité”). Texto traduzido por Regina Bustamante. p. 2.

¹⁸⁷ VEGETTI, op. cit., p. 232.

[...] as formas do sagrado, isto é, os mitos, os rituais, as organizações sacerdotais estão tão substancialmente inseridas no cotidiano, que alguns estudiosos preferem não as isolar, mas, examiná-las, pelo contrário, como componentes funcionais de um único quadro, que é a atitude perante o mundo e a interpretação existencial deste. Não acontece, porém, que em tais sociedades não se sinta a diversidade entre o momento do laico-profano e o momento do sacro. [...] Mas, mesmo estando as duas dimensões separadas, continua a haver entre elas a pulsão de uma dialética unificante que se manifesta como histórica do grupo e do homem. O mundo do sagrado e da religião não explode como esfera autônoma, insignificante do ponto de vista laico, estranha à realidade que, na nossa linguagem se chamaria racional, mas exprime-se e manifesta-se precisamente nessa realidade, na relação contínua que a justifica e a explica.¹⁸⁸

Na Grécia clássica, por exemplo, os banquetes realizados em honra a um deus também celebravam a concidadania; a prática ritual reforçava o modelo da sociedade; e as diversas atividades da Pólis estavam vinculadas aos cultos:

[...] Fosse no tribunal, fosse nas trocas comerciais de mercadorias, dinheiro e terra, os deuses participavam sempre como testemunhas de todas as transações legais. Cada empréstimo, cada acordo de venda que não fosse executado imediatamente no local tinha de ser confirmado por juramento. Para conferir peso à questão, as partes costumavam procurar um santuário. Ocasionalmente era a própria lei que prescrevia o santuário onde se deveria ir para fazer o sacrifício do juramento.¹⁸⁹

Conforme John Scheid, o secular e o sagrado,¹⁹⁰ para o mundo romano não cristão, também dispensavam espaços separados:

Tanto nos enunciados cultuais como na reflexão filosófica, os romanos concebem a cidade ou, num plano subordinado, qualquer comunidade civilizada, como o local onde os deuses e os homens coabitam, *hic et nunc*. Os deuses participam com os homens na vida comunitária e visam, em certo sentido como os magistrados, o bem comum. Segundo a tradição romana, essa coabitação remonta às origens da cidade, e a religião é o conjunto das

¹⁸⁸ NOLA, op. cit., p. 109.

¹⁸⁹ BURKERT, W. *Religião grega na época clássica e arcaica*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1993. p. 482-483.

¹⁹⁰ “È *sacer* “tudo que é considerado propriedade dos deuses” (MACRÓBIO. Saturnais III, 3, 2, segundo o jurista Trebácio, contemporâneo de Cícero). O que significa que é “o que foi dedicado e consagrado aos deuses” (FESTO. Da significação das palavras, p. 424, edição Lindsay, segundo o jurista Élio Galo, contemporâneo de Cícero). O sagrado não é, propriamente falando, uma qualidade divina que se constata num ser ou numa coisa, mas uma qualidade que os homens ali colocam. [...] O sagrado não é “uma força mágica” que se coloca num objeto, mas simplesmente uma qualidade jurídica que este objeto possui. [...] A consagração, em nível dos cultos públicos, pode ser efetuada somente pelos magistrados ou por pessoas que foram encarregadas disto por uma lei. De fato, no culto público somente eram sagrados os edifícios ou objetos consagrados pelos magistrados supremos ou por aqueles que a assembléia do povo elegia para fazer em seu nome.” (SCHEID, op. cit., p. 2).

relações que a cidade (ou uma dada comunidade), mantém e deve manter com os seus deuses: essas relações materiais são aquilo a que se chama o culto dos deuses (*cultus deorum*), expressão que, para os romanos, traduzia não só as homenagens que eram devidas a esses “concidadãos” muito poderosos, em virtude da sua supremacia e em troca dos seus favores, mas também ao diálogo regular com eles.¹⁹¹

Essa forma de viver a religião e esse imbricamento entre o sagrado e o profano¹⁹² impôs muitas incertezas aos recém-convertidos ao cristianismo, como ressalta Markus:

[...] Poder-se-ia sugerir que é apenas sua religião anterior, e não sua maneira de vida, a que o convertido precisaria renunciar. Mas onde essa religião termina, e sua maneira de vida, seus costumes “seculares” ou “cultura” começam? Quais são as fronteiras do cristianismo, parte de sua substância essencial? O que, minimamente fará de um convertido um cristão?¹⁹³

Mas, a Igreja cristã não teve dúvidas. Era preciso monopolizar o sagrado, identificá-lo com o cristianismo, desautorizar quaisquer outras manifestações culturais fora dos seus limites e empreender uma conversão que alcançasse os variados aspectos da cultura, pois o sagrado e o secular eram esferas complementares e não antitéticas.

Assim, para a sociedade romana do século V, pensar uma transformação religiosa implicava em comprometer todo um modo de vida. E foi nesta perspectiva, de apresentação de um projeto de reordenação política e social para aquele mundo, que Agostinho escreveu a *Cidade de Deus*.

2.3. A “Cidade Celeste”: um projeto para a humanidade

A existência de uma “Cidade Celeste” é temática recorrente na *Bíblia*, mas aparece com maior clareza no livro do *Apocalipse* e nas sentenças de Paulo. No *Apocalipse*, João, na ilha de Patmos, é ordenado a escrever sobre o presente e o futuro da humanidade e enviar seus escritos às sete Igrejas da Ásia: Éfeso, Esmirna, Pérgamo, Tiatira, Sardes, Filadélfia e Laodicéia. Na carta à Igreja de Filadélfia, é anunciada uma recompensa aos homens que resistirem as tentações do mundo: “[...] Quanto ao vencedor, farei dele uma coluna no templo do meu Deus, e daí nunca mais sairá. Escreverei nele o nome do meu Deus, e daí nunca mais

¹⁹¹ Id. O sacerdote. In: GIARDINA, A. (dir.). *O homem romano*. Lisboa: Presença, 1989. p. 61.

¹⁹² Sobre o modelo cívico da religião romana ver SCHEID, op. cit., e sobre o binômio sagrado-profano ver NOLA, op. cit., p. 105-160.

¹⁹³ MARKUS, R. A. *O Fim do cristianismo antigo*. São Paulo: Paulus, 1997. p. 18.

sairá. Escreverei nele o nome do meu Deus e o nome da Cidade do meu Deus – a nova Jerusalém, que desce do céu, de junto do meu Deus – e o meu novo nome.” (*Apocalipse*: III, 12).¹⁹⁴

Noutra passagem do *Apocalipse*, João descreveu uma visão que teve do “mundo novo” e da “nova Jerusalém”:

Vi um novo céu e uma nova terra, porque o primeiro céu e a primeira terra desapareceram, e o mar já não existe. Vi a Cidade santa, a nova Jerusalém, que descia do céu de junto de Deus, adornada como uma esposa ataviada para o seu esposo. Ouvi uma grande voz, vinda do trono, que dizia: Eis o tabernáculo de Deus com os homens; habitará com eles, eles serão o seu povo e o mesmo Deus com eles será o seu Deus; enxugar-lhes-á todas as lágrimas dos seus olhos; e não haverá mais morte, nem luto, nem clamor, nem mais dor, porque tudo isto passou. O que estava sentado no trono disse: Eis que eu renovo todas as coisas. E ajuntou: escreve, porque estas palavras são muito dignas de fé e verdadeiras. Depois disse-me: está feito! Eu sou o Alfa e o Omega, o Princípio e o Fim. Eu darei gratuitamente da fonte da água da vida ao que tiver sede. Aquele que vencer, possuirá estas coisas. Eu serei seu Deus e ele será meu filho. Mas, pelo que toca aos tímidos, aos incrédulos, aos execráveis, aos homicidas, aos feiticeiros, aos idólatras e a todos os mentirosos, a sua parte será no tanque ardente de fogo e de enxofre: o que é a segunda morte.

Então, veio um dos sete anjos, que tinham as sete taças cheias das sete últimas pragas, e falou comigo, dizendo: vem e eu te mostrarei a noiva, a esposa do Cordeiro.

Transportou-me em espírito a um grande e alto monte, e mostrou-me a Cidade santa, Jerusalém, que descia do céu, de junto de Deus [...] (*Apocalipse*: XXI, 1-10).

Na epístola aos Hebreus, um capítulo em especial trata da necessidade de praticar algumas das virtudes cristãs – caridade fraterna, hospitalidade, honra ao matrimônio e ao leito conjugal, não ser avaro e nem se deixar levar por doutrinas estranhas – para que se possa alcançar a “Cidade Celeste”: “[...] porque não temos aqui cidade permanente, mas vamos buscando a futura. Ofereçamos, pois, sempre a Deus, por meio dele, um sacrifício de louvor, isto é, o fruto dos lábios que confessam o seu nome” (*Hebreus*: XIII, 14-15).

Ao escrever para os Gálatas, Paulo narrou a história dos filhos de Abraão comparando-os com as duas cidades:

¹⁹⁴ Todas as citações bíblicas usadas neste texto foram extraídas da BIBLIÁ DE JERUSALÉM. Edição coordenada por Gilberto Gorgulho, Ivo Storniolo e Ana Flora Anderson. São Paulo: Paulus, 2003.

Com efeito, está escrito que Abraão teve dois filhos: um da escrava e outro da livre. Mas o da escrava, nasceu segundo a carne, e o da livre, em virtude da promessa. Estas coisas foram ditas por alegoria, porque estas (duas mães) são os dois testamentos. Um do monte Sinai, que gera para a escravidão: Agar, porque o Sinai é um monte da Arábia, o qual corresponde à Jerusalém daqui debaixo, a qual é escrava com os seus filhos. Mas aquela Jerusalém, que é de cima, é livre e é nossa mãe (*Gálatas: IV, 22-26*).

Quando Paulo escreveu aos Filipenses, ele usou o termo cidadão celeste para referir-se aos cristãos e diferenciá-los dos não fiéis:

Porque muitos, de quem muitas vezes vos falei e também agora falo com lágrimas, procedem como inimigos da cruz de Cristo: o fim deles é a perdição, o deus deles é o ventre; e fazem consistir a sua glória na sua própria confusão, gostando somente das coisas terrenas. Nós, porém, somos cidadãos dos céus, donde também esperamos o Salvador nosso Senhor Jesus Cristo, o qual transformará o nosso corpo de miséria, fazendo-o semelhante ao seu corpo glorioso, com aquele poder com que pode também sujeitar a si todas as coisas (*Filipenses: III, 18-21*).

Para o apóstolo Paulo, o fiel cristão era um cidadão celeste que peregrinava pela Jerusalém terrestre aguardando o momento da salvação, quando seria levado à “Cidade Celeste”, livre de toda a ignomínia. A “Cidade Terrena” é mencionada como o espaço onde os inimigos de Deus são escravizados pelos vícios e punidos com a dor eterna e os cristãos, colocados à prova pela Providência divina.

Na *Bíblia*, portanto, a “Cidade Celeste” é a morada eterna dos cristãos, somente alcançada por aqueles que, durante a peregrinação pela Jerusalém terrestre não se deixaram corromper pelo mundo e viveram segundo os dogmas da fé.

E, para Agostinho, o que é a “Cidade Celeste”? Por que esta doutrina se tornou o título da sua obra, o fio condutor do seu texto? Quando Agostinho começou a escrever a *Cidade de Deus*, o objetivo era responder às acusações feitas pelos pagãos aos cristãos, na época em que Roma fora sitiada por Alarico. Os cristãos foram apontados como os responsáveis pela miséria da “Cidade Eterna”, propagara-se a idéia de que os romanos sofriam por terem abandonado seus deuses tutelares em prol do cristianismo. Na intenção de demonstrar que os romanos, anteriormente à fé cristã, tinham sido vítimas de muito sofrimento, e que os seus deuses não os haviam poupado da discórdia, dos assassinatos, da fome, da guerra e de várias outras mazelas, o Bispo de Hipona recontou a história dos Romanos:

[...] Conosco voltem a recordar-se das calamidades que tantas e tão variadas vezes assolaram Roma, antes de Cristo aparecer em carne, antes de ser conhecido entre os povos o seu nome cuja glória em vão invejam; e, se puderem, defendam dessas calamidades os seus deuses, se é que lhes prestam culto os seus devotos para não sofrerem desses males. Pretendem imputar-nos essas calamidades se agora as têm que suportar. Por que é que os seus deuses permitiram que as calamidades de que vou falar acontecessem aos seus devotos antes que o nome de Cristo, já público, os enfrentasse e proibisse os seus sacrifícios? (*A Cidade de Deus*, II, 3).

Agostinho argumentou que a grandeza de Roma era devida somente ao “único Deus verdadeiro”, que ela se tornou um Império porque assim determinou a Providência, empenhada em promover a concórdia necessária aos habitantes dos Estados terrenos:

[...] Roma foi fundada como se fosse uma outra Babilônia, como se fosse uma filha da primeira Babilônia. Por meio dela aprovou a Deus submeter pela guerra o orbe da Terra e impor-lhe, depois de reunido numa só comunidade de governo e de leis, a paz levada até às mais longínquas paragens (*A Cidade de Deus*, XVIII, 22).

Com o intuito de mostrar que a Deus interessava a concórdia na terra, para que os cristãos pudessem viver na fé e alcançar a morada eterna, o bispo desenvolveu as noções de “Cidade Celeste” e “Terrestre” e tratou da ligação entre elas:

[...] desgraçado povo o que desse Deus está afastado. Todavia, também ele ama a paz, uma certa paz que lhe é própria, mas de que [sic], no fim, não desfrutará porque a não utilizou devidamente antes desse fim. Mas também a nós interessa a paz de que entretanto ele goza nesta vida, porque, enquanto as duas Cidades estiverem misturadas, também nós nos serviremos da paz de Babilônia. Desta Babilônia se libertará o povo de Deus pela fé, mas entretanto é nela peregrino. É por isso que o apóstolo recomenda à Igreja que ore pelos reis e altas autoridades de Babilônia, acrescentando: para que possamos levar uma vida sossegada e tranqüila, com toda a piedade e caridade [...] (*A Cidade de Deus*, XIX, 26).

Agostinho enfatizou, também, a diferença e a distância entre os cidadãos que habitavam as duas cidades:

[...] a vida bem-aventurada e eterna possuirá um amor e uma alegria, não apenas retos, mas também certos: sem temor e sem dor. Assim já de certo modo aparece o que devem ser, nesta peregrinação, os cidadãos da Cidade de Deus, vivendo como ao espírito apraz, não como apraz a carne, isto é, como apraz a Deus e não como apraz ao homem – e o que serão um dia na imortalidade para a que caminham.

Mas a cidade, isto é, a sociedade dos ímpios que vivem como aos homens apraz e não como apraz a Deus, que professam doutrinas humanas e demoníacas no próprio culto das falsas divindades com desprezo da verdadeira divindade – essa cidade é atormentada por aqueles afetos como outras tantas doenças e paixões (*A Cidade de Deus*, XIV, 9).

Foi, portanto, em total acordo com as “verdades reveladas” pelas *Escrituras Sagradas*, que Agostinho pautou o seu discurso pela exprobração dos pagãos e promessa de uma cidadania celestial:

Está escrito que Caim fundou uma cidade como peregrino que era, não a fundou, porém, Abel. É que a cidade dos santos é a do Alto, embora procrie cá cidadãos entre os quais ela vai peregrinando até que chegue o tempo do seu reino. Então ela reunirá a todos, ressuscitados nos seus corpos, dando-lhes o reino prometido onde reinarão para sempre com o seu Chefe, o Rei dos séculos (*A Cidade de Deus*, XV, 1).

Para o Bispo de Hipona, a certeza da existência de uma “Cidade Celeste” era a esperança que animava a vida de todo cristão: “[...] Sabemos que há uma Cidade de Deus da qual aspiramos ser cidadãos movidos pelo amor que o seu fundador infundiu em nós” (*A Cidade de Deus*, XV, 1).

A “Cidade Celeste”, objeto do discurso agostiniano e título de uma obra que influenciou o pensamento teológico da Idade Média, tem suscitado amplo debate entre historiadores, filósofos e teólogos.

Segundo Capanaga, todo homem formado pela Igreja cristã carregava a certeza de ser um cidadão celestial, pois desde o princípio de sua educação era instruído quanto à doutrina das duas cidades. A catequese desenvolvia essa temática para difundir entre os fiéis a exigência da santidade que deveria distinguir os cristãos dos demais homens. O batismo representava a escolha de uma nova cidadania – a celestial – que significava tomar parte de um dos dois grupos de homens, cujas características foram definidas por Paulo e reproduzidas por Agostinho:¹⁹⁵

[...] ao homem, velho, exterior e terreno, se contrapõe o homem novo, interior e celestial, que tem duas cabeças: Adão e Cristo. Do primeiro nasceu o homem velho, exterior e terreno, e do segundo, o novo, interior e celestial. Ambos passam por um processo de sete idades, que acabam em corrupção e morte, ou em renovação e vida eterna.¹⁹⁶

¹⁹⁵ CAPANAGA, V. Introducción. In: AGUSTÍN. *La Ciudad de Dios*. 4. ed. Tradução de Santos Santamarta; Miguel Fuertes. Introducción y notas de Victorino Capanaga. Madrid: La Editorial Católica, 1988. p. 17-19. (Biblioteca de Autores Cristãos. Obras completas de San Agustín, v. XVI).

¹⁹⁶ Id. *Ibid.*, p. 19.

O conceito de *civitas* compreende pois, para Capanaga, um grupo de homens que vivem conforme normas próprias, mas, quando a ele é acrescentado o genitivo *Dei*, expressa uma possessividade, a pertença da cidade a Deus, ou seja:

[...] Significa Cidade própria de Deus, procedente de Deus, fundada por Deus, governada por Deus, destinada para Deus. [...] Fundou, pois, o amor de Deus a Cidade de Deus.

Mas este amor Divino havia que se desdobrar em dois: um amor, que é próprio de Deus e que atua na criação da cidade, e um amor humano, criado e posto nas entranhas da criatura racional, que responde a Deus com seu amor para cooperar na edificação do reino de Deus.¹⁹⁷

Ainda conforme Capanaga, na obra de Agostinho, a porção da “Cidade Celeste” que peregrinaria pela terra poderia ser identificada com a Igreja – comunidade daqueles que amam a Deus – e com a noção de reino, no sentido de que faz avançar suas fronteiras nesse mundo na expectativa de uma união definitiva com o *Rex* – Deus.¹⁹⁸

Uma distinção deve ser feita: existe uma “Cidade Celeste”, chamada de Nova Jerusalém, fundada por Deus e morada eterna dos cristãos. Ela possui uma parte que peregrina pela terra, através de seus cidadãos reunidos na Igreja. E há uma outra cidade, a “Terrestre”, dos homens, denominada de Jerusalém terrestre ou Babilônia, filha de Caim, ou seja, do pecado, da corrupção humana. Mas não há uma clara separação entre essas duas cidades. Elas formariam, segundo Agostinho, um único corpo místico, vivendo misturadas no mundo, até o dia do Juízo Final:

[...] duas Cidades, a Celeste e a Terrestre, misturadas desde o princípio até ao fim; [...] Ambas, porém, ou gozam igualmente dos bens temporais, ou igualmente sofrem os males temporais, com diversa fé, diversa esperança, diverso amor, até que, no último Juízo, sejam separadas e obtenha cada uma o seu próprio fim que não tem fim (*A Cidade de Deus*, XVIII, 54).

Ramos adverte quanto à necessidade de se prestar atenção ao caráter complexo e até ambíguo das noções de “Cidade de Deus” e “Cidade Terrena”, “que são ao mesmo tempo, realidades místicas e realidades históricas, enquanto se manifestam na Igreja histórica e nos Estados terrenos.”¹⁹⁹

¹⁹⁷ Id. *Ibid.*, p. 26.

¹⁹⁸ Id. *Ibid.*, p. 29-30. Sobre a relação “Cidade de Deus”- Igreja ver também RAMOS, op. cit., p. 255-259.

¹⁹⁹ Id. *Ibid.*, p. 258.

De modo geral, a “Cidade Celeste” aponta para uma esperança escatológica, que não inviabiliza a ação temporal, a busca pelas transformações da realidade social; ao contrário, a “Cidade de Deus” é, para Agostinho, um projeto ultraterreno alcançado ainda na vida terrena, mediante o cumprimento de três tarefas fundamentais para todo cristão: “[...] o trabalho manual, o trabalho mental e o trabalho moral e espiritual. Os três são criadores de três gêneros de valores: os materiais, os culturais e os morais, sobre os quais descansa toda forma de transformação social e humana.” Para o Bispo de Hipona, o trabalho é uma espécie de catarse, de purificação individual e social; a atividade mental, uma busca da verdade e caminho da vida, uma via que conduz à sabedoria cristã e à conseqüente realização da tarefa moral de corrigir os defeitos e os vícios da natureza humana.²⁰⁰

Como fora catecúmeno, Agostinho conheceu, já há muito tempo, a doutrina das duas cidades. Para ele, essa doutrina era a essência da ética cristã, porque a escolha entre os dois amores – “Celeste” ou “Terrestre” – é o que definia o sentido da vida.

O que Capanaga chama de milenarismo agostiniano, despertaria no fiel uma nova forma de viver “sem paralisia e desespero do homem”. A ética cristã poderia ser o suficiente para motivar transformações nas realidades políticas e sócias – reguladas pela *Lei*. Segundo este autor, o milenarismo agostiniano não favorecia a inércia da humanidade, pois ao pautar a necessidade da condição terrena para o cidadão celeste chegar a “Cidade do Alto”, propôs um sentido para a história, que pressupõe movimento, ação.²⁰¹ Conforme Bueno Martinez, nesta perspectiva, a “Cidade Terrestre” seria como um meio adverso sobre o qual se abriria o caminho para a nave da história – a “Cidade Celeste” – que marcharia em direção a vida eterna.²⁰²

Não temos a pretensão de abordar toda a controvérsia em torno da doutrina da “Cidade Celeste”,²⁰³ apenas objetivamos demonstrar que ela pode ser concebida como um projeto para a humanidade, não apenas religioso, mas político e social, fundamentado por Agostinho de Hipona, enquanto um clérigo respeitado em todo o Ocidente, membro de uma elite intelectual cristã e ativa no combate ao paganismo e difusão da nova fé.

²⁰⁰ CAPANAGA, op. cit., p. 45-47.

²⁰¹ Id. Ibid., p. 47.

²⁰² BUENO MARTINEZ, B. Lectura lógica de la “Ciudad de Dios”. In: FRUTOS CORTÉS, E. et al. *San Agustín: estudios e coloquios*. Zaragoza: Instituto “Fernando el católico”, 1960. p.159-160.

²⁰³ Cf. RAMOS, op. cit., p. 243-273.

2.4. A construção da Identidade Cristã na tradição textual dos séculos IV e V

Há no discurso agostiniano um caso claro de construção de identidade – a cristã – através do contraste com o “outro” – o pagão –, isto é, a alteridade:

[...] de certo modo aparece o que devem ser, nesta peregrinação, os cidadãos da Cidade de Deus, vivendo como ao espírito apraz, não como apraz à carne, isto é, como apraz a Deus e não como apraz ao homem – e o que serão um dia na imortalidade para a que caminham. Mas a cidade, isto é, a sociedade dos ímpios que vivem como aos homens apraz que professam doutrinas humanas e demoníacas no próprio culto das falsas divindades com desprezo da verdadeira divindade – essa cidade é atormentada por aqueles afetos como outras tantas doenças e paixões. E se algum desses cidadãos parecem dominar e regradar, por assim dizer, tais afetos da alma, tornam-se tão soberbos e tão arrogantes na sua impiedade que se incham tanto mais quanto menos sofrem. E se outros na sua vaidade, tanto mais monstruosa quanto mais rara, se tomam de amores pela sua própria impassibilidade ao ponto de se não deixarem comover, nem excitar, nem inclinar pelo menor sentimento, perdem toda a humanidade sem atingirem a verdadeira tranquilidade (*A Cidade de Deus*, XIV, 9).

Segundo Cardoso, “[...] identidade e alteridade estão em relação dialética indissolúvel e necessária, pois a identidade depende de uma diferenciação tanto quanto de uma identificação.”²⁰⁴ Para Bourdieu:

[...] os indivíduos e os grupos investem nas lutas de classificação todo o seu ser social, tudo o que define a idéia que fazem de si mesmos, todo o impensado pelo qual se constituem como “nós” por oposição a “eles”, aos “outros”, a que se ligam mediante uma adesão quase corporal. Isto explica a força mobilizadora excepcional de tudo aquilo que tem a ver com a identidade.²⁰⁵

Markus, referindo-se ao mundo antigo, afirma que a história religiosa da Europa Ocidental, entre 380 e 430, vivenciou grandes debates entre pagãos e cristãos, bem como dentro do próprio grupo cristão; mas todos eles, de uma forma ou de outra, giravam em torno de um problema: o que é ser cristão?²⁰⁶ Uma pergunta muito pertinente para um tempo em que eram variadas as implicações de uma conversão ao cristianismo. Paulatinamente, as respostas foram sendo formuladas pelos doutores da Igreja e pela própria comunidade cristã:

²⁰⁴ CARDOSO, op. cit., 2002, p. 17.

²⁰⁵ BOURDIEU, 1980 apud Id. Ibid., p. 18.

²⁰⁶ MARKUS, op. cit., p. 29.

[...] Ser Cristão significava ser membro de um grupo que se estendia através do abismo que dividia o céu e a terra. Agostinho fazia eco a essa convicção universal ao dizer que “essa Igreja que agora está em viagem, está unida com a Igreja celeste onde temos os anjos como nossos concidadãos”, pois “todos somos membros de um só Corpo, quer estejamos aqui ou em qualquer outro tempo, do justo Abel até o fim do mundo”.²⁰⁷

O cristão era, sem dúvida, o cidadão celeste, o oposto do pagão, cidadão da “Cidade Terrena”. Todavia, como ressalta Markus, a imagem de uma sociedade nitidamente dividida entre cristãos e pagãos foi uma criação dos clérigos no final do século IV, que acabou sendo apressadamente absorvida em seu valor aparente pelos historiadores modernos.²⁰⁸

De fato, a cristianização da sociedade romana impôs a necessidade de definir uma identidade para o cristão, separá-lo do “outro”, do ímpio; contudo, esse objetivo encontrou limitações para se concretizar. Os clérigos acreditavam que a conversão acelerada de muitos gentios havia conduzido à Igreja indivíduos absolutamente descrentes, ou melhor, sem a vocação cristã:

Se uma grande dor me prostra, é a dor de vê cristãos meus irmãos, entrarem na igreja só como os corpos deixando os corações lá fora [...] Tudo deve vir para dentro da igreja, corpo e alma; por que deve o corpo, que é visto pelos homens, ficar dentro, enquanto se deixa fora o que é visto por Deus? [...] Nós pregamos, com efeito, contra os ídolos: é de seus corações que queremos desenraizá-los.²⁰⁹

Era preciso investir em um processo de conversão profunda; daí, a necessidade de criar um modelo de comportamento cristão com valores sociais correspondentes, que fornecesse um parâmetro para os fiéis e uma unidade para o grupo.

Barth nos fornece alguns pressupostos para compreender a relação entre identidade e alteridade:

[...] As fronteiras sobre as quais devemos concentrar nossa atenção são evidentemente fronteiras sociais, ainda que possam ter contrapartida territorial. Se um grupo mantém sua identidade quando seus membros interagem com outros, disso decorre a existência de critérios para determinação do pertencimento, assim como as maneiras de assinalar este pertencimento ou exclusão.²¹⁰

²⁰⁷ Id. Ibid., p. 32.

²⁰⁸ Id. Ibid., p. 38.

²⁰⁹ AGUSTÍN. Sermão 62 apud Id. Ibid., p. 118.

²¹⁰ BARTH, F. Grupos étnicos e suas fronteiras. In: POUTIGNAT, P; STREIFF-FENART, J. *Teorias da etnicidade*. Tradução de Elcio Fernandes. São Paulo: Ed. da UNESP, 1998. p. 195.

Nesta perspectiva, podemos asseverar que há elementos de inclusão e exclusão, definidos pelo grupo cristão, que delimitam a fronteira entre eles e os pagãos. Pagãos e cristãos do século V partilhavam espaços, gostos, categorias sociais, empregos, cargos públicos, dentre outras coisas. Referindo-se às diferenças entre os costumes pagãos e as “maneiras de ser e de agir do povo cristão”, Agostinho argumenta:

Claro que não têm importância para esta Cidade, desde que se professe a fé que conduz a Deus, os hábitos ou costumes de cada um, contanto que não sejam contrários aos preceitos divinos. Aos próprios filósofos, não impõe ela, quando eles se tornam cristãos, que mudem as maneiras de se comportarem e de viverem se elas não forem contrárias à religião, mas apenas lhes impõe que renunciem às falsas doutrinas (*A Cidade de Deus*, XIX, 19).

Outro aspecto importante no processo de construção identitária é a elaboração de uma memória coletiva, pois ela produz elementos de aproximação entre os indivíduos e forja um sentimento de unidade.²¹¹

A memória coletiva da comunidade cristã foi elaborada a partir das memórias individuais. Foram selecionados os fatos considerados relevantes para a história do cristianismo e estes ganharam uma sistematização de forma a modelar a auto-imagem do grupo. A organização dos acontecimentos esparsos que marcaram a trajetória dos cristãos foi uma tarefa desenvolvida pelos intelectuais da Igreja:

[...] Eusébio e seus contemporâneos e sucessores tinham que se convencer a si mesmos de que nada mudara essencialmente e que sua Igreja ainda era a Igreja dos mártires. Tinha que se resgatar de alguma forma a homogeneidade desses últimos tempos entre a vinda de Cristo e seu retorno. Não se podia permitir nenhuma ruptura radical que dividisse a Igreja triunfante do século IV e seguintes de sua predecessora perseguida. O passado tinha que ser mantido vivo na mente da Igreja, e não só vivo, mas também renovado nas novas condições de sua existência.²¹²

Para garantir a existência de uma memória comum a todos os cristãos, foi essencial a atuação dos historiadores eclesiásticos, que tiveram como pioneiro Eusébio de Cesárea. Na sua *História Eclesiástica*, foram relatados os episódios das perseguições, do sofrimento infligido aos mártires, dos imperadores ímpios, dos concílios, até a época de Constantino,

²¹¹ Sobre memória ver LE GOFF, J. *História e memória*. 4ª ed. Campinas: Ed. da Unicamp, 1996.

²¹² MARKUS, op. cit., p. 98.

quando o cristianismo foi transformado numa religião lícita. Esta obra tornou-se canônica e modelo para os demais clérigos historiadores, os quais proclamaram a identidade cristã dos séculos IV, V e VI, construída a partir da Igreja perseguida dos três primeiros:

Ler Eusébio e as traduções e continuações de sua *História Eclesiástica* foram então uma forma dos cristãos posteriores poderem se convencer de que eram os verdadeiros descendentes dos mártires. Essa forma estava disponível aos que sabiam ler, e era seguida amplamente no meio das classes altas eruditas. Havia uma alternativa que gozava de atração bem mais ampla: o culto dos mártires. Há muito tempo honrados na Igreja [...]. O mártir era a imagem humana da perfeição, modelo a ser seguido. Ser perseguido por causa do Senhor era o sinete do cristão genuíno.²¹³

Dentre os eruditos que trabalharam para a efetivação do projeto cristão na Antiguidade tardia, está, é claro, Agostinho, cuja obra é uma das expressões mais importantes dessa tradição textual, com destaque para a *Cidade de Deus*. Vejamos, a seguir, como o bispo representou as práticas pagãs no seu discurso, de modo a sugerir o tipo de conduta que deveria caracterizar um cristão e uma perfeita sociedade de fiéis.

2.4.1. A representação das práticas pagãs na *Cidade de Deus* através da leitura isotópica

Para proceder à aplicação do método semiótico de leitura isotópica à *Cidade de Deus*, é necessário delimitar que partes do texto serão objeto da nossa investigação.

Queremos demonstrar que, na *Cidade de Deus*, o Bispo de Hipona disforizou as práticas pagãs e euforizou as cristãs, colaborou na construção da identidade cristã e esboçou um projeto de reordenação da sociedade terrestre – no caso, o mundo romano. Seleccionamos, então, os dez primeiros livros, nos quais esse discurso está mais presente. Nesta parte da obra, Agostinho censurou rigorosamente os pagãos, seus deuses, ritos e hábitos de guerra, seus poetas, os jogos cênicos, a astrologia e as adivinhações. Apresentou os males que afligiram Roma antes de Cristo e buscou convencer que o cristianismo era a verdadeira religião; Deus era onipotente, onipresente, onisciente e único; Cristo era o único mediador entre Deus e os homens; os cristãos eram cidadãos celestes, absolutamente diferentes dos gentios; e, a “cidade do mundo” deveria viver em concórdia para aproximar-se do ideal da “Cidade Celeste”. Essas são as linhas gerais do seu discurso, as quais tomamos como objeto da análise isotópica.

²¹³ Id. Ibid., p 100.

Estruturadas a partir dos principais elementos temáticos, dos elementos figurativos que os expressam e dos elementos axiológicos que lhe são correlatos, as redes temáticas constituem hipóteses a serem precisadas no intuito de melhor compreender e explicar a estrutura interna do discurso agostiniano.

Todos os argumentos usados na construção da *Cidade de Deus* foram gerados a partir dos elementos axiológicos contidos na rede temática 1: a exprobração do paganismo e a afirmação da superioridade cristã. Há um forte investimento tímico (emocional) no paganismo, apresentado como falsa religião. Apreende-se daí uma prática de disforização; ao mesmo tempo, o cristianismo é euforizado, afirmado como a verdadeira religião:

Rede temática 1
(Doravante “rede 1”)

<i>Elementos temáticos principais:</i>	<i>Alguns dos elementos figurativos que manifestam os elementos temáticos:</i> ²¹⁴	<i>Elementos axiológicos correlatos:</i>
/paganismo/ /falsa religião/ X	/turbamulta de falsos deuses/ = /criaturas/, /espíritos malignos/, /demônios/; / malfazer/, /enganar/, /soberba/, /inveja/, /seduções/, /avareza/, /ambição/, /adultério/, /obscenidade/; /cultos licenciosos/, /estátuas aos demônios/, /representações dos vícios/, /catástrofes/, /celebração de ritos sacrílegos/; /sociedade de demônios/ = /pagãos/ = /incapaz de tornar imortal os mortais/. ²¹⁵	/exprobração do paganismo/
/cristianismo/ /verdadeira religião/	/Deus verdadeiro/ = /Criador/, /alma do mundo/, /único/, /onipotente/, /perfeito/, /salvador/, /supremo/, /Providência divina/; /poder/, /misericórdia/, /virtude/, /justiça/, /concórdia/; /Cristo/ = /mediador entre Deus e os homens/; /Igreja/ = /casta assembléia/; /felicidade/, = /Cidade de Deus/, /vida eterna/ .	/afirmação da superioridade cristã/

²¹⁴ Como a primeira parte da *Cidade de Deus* tem por finalidade demonstrar a inferioridade e falsidade dos cultos politeístas, os elementos figurativos que compõem essa rede foram retirados dos livros I ao X, nos quais eles aparecem reiteradas vezes.

²¹⁵ Segundo Agostinho, os deuses pagãos são incapazes de conceder a vida eterna - *Ac per hoc, si [ut superiora proximis duobus libris pertractata docuerunt] nullus deus ex illa turba, vel quase plebeiorum, vel quasi*

É possível verificar através dessa rede que os elementos figurativos utilizados pelo Bispo de Hipona, para expressar o paganismo estão carregados de uma forte valoração negativa. Os deuses pagãos são representados como demônios nocivos, imorais, propícios ao crime, eivados de vícios, corruptores das almas humanas e incapazes de proteger a humanidade, pois não são dotados de onipotência ou onisciência e, enquanto criaturas, era-lhes impossível conduzir o homem à imortalidade. Ao construir essa imagem de impotência dos deuses pagãos, Agostinho negava a necessidade dos cultos, dos sacrifícios, ou seja, de qualquer prática religiosa cuja iniciativa tivesse por finalidade aplacar esses espíritos ou deles algo conseguir. Há o claro objetivo de demonstrar que os deuses não eram deuses, mas demônios, seres imperfeitos, condenados a viver na “Cidade Terrestre” pela eternidade, dispostos a arrastar todos os homens para compartilhar do seu fim:

[...] foi nos dado a conhecer nas Escrituras Sagradas, e os próprios fatos o indicam suficientemente, que esses deuses são demônios que tratam dos seus negócios para serem tidos e venerados como deuses e serem obsequiados com ritos que tornam cúmplices os seus adoradores para que tenha com eles o mesmo péssimo veredicto no juízo de Deus (*A Cidade de Deus*, II, 24).

Ao contrário do paganismo, as imagens do cristianismo reveladas pelos elementos figurativos são valorizadas positivamente. O Deus cristão é o único e verdadeiro, criador de tudo, onipotente, onisciente, onipresente e misericordioso. Por amor à humanidade, entregou seu unigênito para sacrificar-se por ela e fez do Cristo o mediador entre ele e os homens; é o chefe supremo da “Cidade Celeste”, onde é possível a vida eterna. Nos templos cristãos, ao contrário dos pagãos, Agostinho revela a imagem de uma casta assembléia, com separação de sexos, na qual se aprendia a viver virtuosamente conforme as *Sagradas Escrituras* e nada de vergonhoso ou vicioso era proposto ou imitado:

[...] as multidões afluem às igrejas: formam uma casta assembléia com uma separação honesta de sexos; ali aprendem como se deve viver virtuosamente no tempo para, depois da morte, se merecer a felicidade na eternidade; ali, na presença de todos e de um lugar elevado se proclamava a Santa Escritura; os que a não cumprem, ouvem-na para castigo. Se por acaso, ali acorrem alguns zombadores de tais preceitos, toda a sua petulância em repentina mudança se desvanece ou é reprimida pelo temor e pelo respeito. [...] ali nada de

procerum deorum, idoneus est regna mortalia mortalibus dare, quanto minus potest immortales ex mortalibus facere? (*A Cidade de Deus*, VI, 1) - porque são demônios, criaturas e não criadores. Essa afirmação tem o objetivo de reforçar que apenas por meio do Deus cristão é possível alcançar a felicidade eterna, a imortalidade (*A Cidade de Deus*, II, 28; III, 20; VI, 1, 8, 12; VII, 30, 31).

vergonhoso, nada de vicioso é proposto para ser visto ou para ser imitado, ali se inculcam os preceitos e se contam os milagres do verdadeiro Deus; ali se louvam os seus dons ou se solicitam as suas graças (*A Cidade de Deus*, II, 28).

A rede 1 fornece o valor estruturante do discurso. A partir dela, conhecemos a forma como os argumentos são organizados na *Cidade de Deus*. O bispo tem por objetivo afirmar o cristianismo como o único meio para alcançar a eterna felicidade e a forma de vida cristã como a única perfeita e capaz de conduzir o homem à “Cidade do Alto”. Para atingir esse propósito, ele parte da negação do “outro”; refuta, censura e desconstrói o modo de vida dos pagãos. Essa é uma atitude típica dos padres apologistas, desde o século II: “limpar o terreno das ervas daninhas para torná-lo propício ao plantio;”²¹⁶ ou seja, mostrar como as crenças pagãs eram improfícuas, a fim de substituí-las com maior facilidade pelo cristianismo:

Que insensatez, ou melhor, que demência pode submeter-nos por qualquer motivo religioso, aos demônios, quando pela verdadeira religião nos libertamos da perversidade que nos torna semelhantes a eles? Ao passo que, na verdade, os demônios estão sujeitos à cólera [...], a verdadeira religião prescreve-nos que não cedamos à cólera mas, pelo contrário, que lhe resistamos; ao passo que os demônios se deixam subornar com presentes – a verdadeira religião impõe-nos que a ninguém favoreçamos em paga dos presentes recebidos; ao passo que os demônios ficam lisonjeados com as honras – a verdadeira religião preceitua que de modo nenhum nos deixemos mover; ao passo que os demônios odeiam certos homens e amam outros, não por um juízo refletido e sereno mas, [...] por um movimento apaixonado da alma – a verdadeira religião ordena-nos que amemos os próprios inimigos; em suma – todos esses movimentos do coração, todas essas agitações do espírito, todas estas turbulentas tempestades da alma que, segundo Apuleio, inflamam e arrastam os demônios — a verdadeira religião impõe-nos que as dominemos (*A Cidade de Deus*, VIII, 17).

As três redes seguintes nos permitirão visualizar os aspectos da sociedade romana que foram criticados por Agostinho e as virtudes cristãs exaltadas. Na segunda rede, os elementos temáticos são os hábitos de guerra dos pagãos em oposição aos hábitos de guerra nos tempos cristãos:

²¹⁶ Cf. *Padres Apologistas*. Tradução de Ivo Storniolo e Euclides M. Balancin. São Paulo: Paulus, 1995.

Ainda nesta rede, são usadas várias imagens das guerras promovidas pelos romanos – /destruição de Cartago/ = /ambição de poder;/ /Ílion incendiada/, /sedições do Gracos/ = /carnificina;/ /guerras civis de Mario e Sula/ = /padecer dos seus próprios compatriotas/ e /sangrentas rebeliões/ – como mais um recurso para disforizar o mundo em que prevalecia o paganismo.

Recontar a história das guerras romanas foi um mecanismo utilizado para representar a ineficácia dos deuses tutelares diante das aflições humanas e um meio para convencer os não cristãos a descartá-los em favor do cristianismo, mais uma vez valorado positivamente. Com este intuito, Agostinho fez menção ao comportamento dos godos em 410: /respeito aos templos cristãos/, /vidas poupadas pelo amor de cristo/ e /renúncia ao desejo de fazer cativos/:

[...] O que primeiro me ocorreu é que devia responder aos que atribuem à religião cristã todas essas guerras que estão esfacelando o mundo e principalmente a recente devastação da Urbe Romana pelos bárbaros, isto porque foi proibido por esta religião servir aos demônios com nefandos sacrifícios. Pois deviam antes prestar honras a Cristo, já que foi por causa do seu nome e contra os estabelecidos costumes de guerra que os bárbaros lhes ofereceram, para a sua liberdade, os mais espaçosos lugares para lá procurarem asilo. E para muitos o fato de se declararem servidores de Cristo, sincero e hipocritamente, impelidos pelo medo, foi de tal modo respeitado que até julgaram proibido o que por direito de guerra lhes era permitido (*A Cidade de Deus*, II, 2).

Essas atitudes de misericórdia, atribuídas à intervenção da Providência divina, estão expressas nos elementos figurativos da rede 2: /verdadeiro senhor e árbitro dos acontecimentos/, /flagelou com misericórdia os romanos/. Novamente os elementos axiológicos denotam a exprobração das práticas pagãs, agora referentes aos hábitos de guerra.

Mediante análise das redes 1 e 2, verificamos que Agostinho conseguiu articular com perícia os argumentos necessários para disforizar tanto as práticas religiosas do paganismo quanto as bélicas; em contrapartida, ao refutar determinadas atitudes pagãs, começou a esboçar o perfil do cidadão celeste.

A terceira rede temática revela por meio dos seus elementos figurativos – /jogos cênicos/ = /espetáculos de torpeza/, /teatro/, /celebração de jogos impuros/, /sacrifícios homicidas/, /copiosos banquetes/ e /astrologia/ – a preocupação de Agostinho de condenar todas as tradições pagãs consideradas ilícitas pela doutrina cristã:

Rede temática 3 (Doravante “rede 3”)

<i>Elementos temáticos principais:</i>	<i>Alguns dos elementos figurativos que manifestam os elementos temáticos:</i> ²¹⁹	<i>Elementos axiológicos correlatos:</i>
/costumes pagãos/	/jogos cênicos/ = /espetáculos de torpeza/, /desvario de vaidades/, /sacrílegos/, /atos obscenos/, /teatro/, /comédias/, tragédias/, /atores/, /injúrias dos poetas/, /baixeza/, /perversão da probidade e da honestidade/, /corrupção/, /celebração de jogos impuros/, /sacrifícios homicidas/, /copiosos banquetes/, /depravação/, /prostituição/, /consagrações de invertidos/, /astrologia/, /magia/.	/exprobração das práticas sociais dos pagãos/

O discurso agostiniano reafirma o sagrado e o secular como pares complementares na Antiguidade tardia e reforça a nossa compreensão de que a *Cidade de Deus* contém uma proposta de reordenação da sociedade romana. Não é gratuita a quantidade de páginas que Agostinho ocupou para tratar dos costumes pagãos, nem os termos que escolheu para referir-se a estes:

Também nós, quando éramos adolescentes, vínhamos outrora a esses espetáculos ridículos e sacrílegos; víamos os arrebatamentos, ouvíamos os flautistas; deleitávamo-nos com as obscenas representações que se exibiam em honra dos deuses e das deusas, da Virgem Celeste e Berecíntia, mãe de todos. No dia solene da sua purificação, junto da sua liteira, eram cantaroladas perante o público, pelos mais vis comediantes, coisas tais que de os ouvir se envergonharia, já não digo a mãe dos deuses, mas a mãe de qualquer dos senadores ou homens de bem, e até a mãe desses palhaços. É que a vergonha humana que qualquer um deve aos seus pais, nem a própria depravação pode apagar. Todavia tal espetáculo, torpe de palavras e de atos obscenos, que os atores teriam vergonha de ensaiar em sua casa diante de suas mães, representavam-no eles em público diante da mãe dos deuses e na presença de enorme multidão de ambos os sexos que o estava a ver e a ouvir. [...] Se aquilo é sagrado – que será um sacrílego? Se aquilo é purificação – que será inquinação? E a isto chamavam fércula (pratos, iguarias) como se celebrassem um banquete em que os demônios imundos se fartassem com iguarias suas. Quem não se aperceberá de que categoria eram os espíritos que se deleitavam com tais obscenidades? Só quem ignora por completo a existência de espíritos imundos que com o nome de Deus nos enganam ou

²¹⁹ Os elementos figurativos dessa rede foram extraídos dos livros I, II, III, V, VI, VII, VIII e X.

quem leva uma vida tal que prefira ao verdadeiro Deus tê-los a eles por propícios, ou os receie quando irados (*A Cidade de Deus*, II, 4).

Os elementos figurativos da rede 3 expressam um forte investimento afetivo no sentido da disforização das práticas sociais dos pagãos. O teatro é caracterizado como sacrílego, obsceno, vergonhoso e depravado; os poetas são apresentados como a escória da humanidade, impudicos e mentirosos; os comediantes são vis; os jogos são impuros; os banquetes são sacrifícios homicidas; as práticas divinatórias e a astrologia devem ser castigadas e extirpadas. Ou seja, o Império Romano, segundo o próprio Agostinho seria “um estado de altas muralhas e baixos costumes” (*A Cidade de Deus*, I, 33). Daí a necessidade evidente de pautar novos valores para orientar a vida dentro do mundo cristão.

Outro aspecto importante que esta rede revela é a construção de uma identidade para o cristão a partir da negação de toda e qualquer atitude que o aproxime de um pagão:

Incomparavelmente mais gloriosa é a Cidade do Alto, onde a vitória é a verdade, onde a dignidade é a santidade, onde a paz é a felicidade, onde a vida é a eternidade. Se te envergonhas de teres tais homens na tua sociedade, muito menos terá ela tais deuses na sua. Se, portanto, deseja chegar à Cidade bem-aventurada, evita a sociedade dos demônios. É indigno que sejam venerados por gente honesta aqueles que são aplacados por gente desprezível. Sejam pois afastados da tua piedade pela purificação cristã [...] (*A Cidade de Deus*, II, 29).

Aquele que deseja tornar-se um cidadão celeste precisa abandonar qualquer hábito próprio dos gentios (“evita a sociedade dos demônios”) que o afaste da “Cidade do Alto”. Esta condição, inevitavelmente, cria elementos de inclusão e exclusão no grupo cristão.

Os elementos temáticos da quarta rede, apesar de terem uma presença reduzida no texto, são fundamentais para compreendermos como é desenvolvida a oposição pagão/cristão, com o objetivo de reforçar o processo identitário cristão:

Rede temática 4
(Doravante “rede 4”)

<i>Elementos temáticos principais:</i>	<i>Alguns dos elementos figurativos que manifestam os elementos temáticos:</i> ²²⁰	<i>Elementos axiológicos correlatos:</i>
/violência carnal/ /mulheres pagãs/ X	/estupro/, /perseguições/ /amargura/, /suicídio/, /debilidade da vergonha/	/reprovação da conduta pagã/
/violência carnal/ /mulheres cristãs/	[preservação] = /santidade espiritual/, /santidade corporal/, /amor à castidade/, /retidão/, /pudicícia/, /fé/, /não vingaram em si um crime alheio/.	/afirmação da superioridade cristã/

A reação das mulheres cristãs e pagãs diante da violência carnal é o elemento temático dessa rede, cujas imagens, fornecidas pelos elementos figurativos, informam sobre dois tipos de conduta absolutamente distinta: /amargura/, /suicídio/ e /debilidade da vergonha/ representam o comportamento das pagãs; /santidade espiritual/, /amor à castidade/, /pudicícia/, /fé/ e / não vingar em si um crime alheio/ representam o comportamento das cristãs. Pois bem, o valor que estrutura esta rede é o da reprovação da conduta pagã. Esta é disforizada porque revela dois pecados graves: adultério e suicídio. As mulheres cristãs, mesmo submetidas a um estupro, não cometeriam as mesmas faltas que uma pagã, pois a fé garantiria a castidade dos seus pensamentos e o temor de perder a eternidade celeste lhes impediriam de praticar qualquer crime contra as suas próprias vidas. Vejamos como Agostinho expõe esses argumentos:

Dissemos que, quando há violência corporal sem que haja mudado para o mal, no mais íntimo, a resolução de manter a castidade, a torpeza recai somente sobre quem satisfaz a paixão carnal e nunca sobre quem caiu, contra sua vontade, sob a violência carnal. Ousarão contradizer isto aqueles contra os quais defendemos, não só a santidade espiritual mas também a santidade corporal das mulheres cristãs violadas no cativo? Tecem altos louvores à pudicícia de Lucrecia, nobre matrona da velha Roma. O filho do rei Tarquínio cevou a sua lascívia com violência no corpo dela. Ela relatou este crime do devasso jovem a seu marido Colatino e a Bruto, seu parente, varões de estirpe e coragem das mais elevadas, fazendo com que eles lhe

²²⁰ Todos os elementos que compõem esta rede foram encontrados no livro I da *Cidade de Deus*.

promettessem vingança. Em seguida, amargurada pela ofensa contra si cometida e não podendo suportar, pôs termo à vida.

[...] Certamente que não tereis argumentos para a defender perante os juizes dos infernos, mesmo que estes sejam como os cantam os vossos poetas nos seus poemas. Com certeza que ela se encontrará entre aqueles “que, sendo inocentes, com suas próprias mãos se mataram e exaltaram suas vidas renegando a luz” e, quando pretenda voltar à terra, “os fados obstam a isto e o charco odioso retém-na presa nas suas repugnantes águas”.

[...] Não procederam assim as mulheres cristãs que, apesar de terem suportado situações semelhantes, continuam a viver. Não vingaram em si um crime alheio, para não acrescentarem o seu aos crimes dos outros. [...] No seu íntimo, mantêm com certeza a glória da castidade e o testemunho da sua consciência. Mantêm-na também perante o seu Deus e de nada mais precisam. Isto lhes bastam para procederem com retidão – não aconteça que, para evitarem a ferida da suspeita humana, se desviem da autoridade e da lei divina (*A Cidade de Deus*, I, 19).

É evidente que o discurso agostiniano, na *Cidade de Deus*, foi pautado pela disforização de algumas práticas pagãs e pela euforização do cristianismo.

Neste capítulo, procuramos, em primeiro lugar, analisar o ambiente em que a obra foi produzida, refletindo sobre a relação entre o sagrado e o secular, religião e cultura na Cristandade Ocidental da Antiguidade tardia, a fim de evidenciar o imbricamento entre as transformações religiosas, políticas e sociais. Em um segundo momento, buscamos demonstrar que a “Cidade Celeste”, enquanto doutrina, criou um sentido para a humanidade e, em consequência, esboçou um modelo de cidade ideal e cidadão perfeito a ser alcançado por aqueles que desejassem a eterna felicidade nos “moldes cristãos”. O terceiro e último procedimento adotado foi a montagem das redes isotópicas sobre as práticas pagãs, com a finalidade de mostrar como o discurso agostiniano, ao refutar as práticas não cristãs, firmou uma alteridade a ser combatida, reprimida e reformulada a partir de novos valores sociais.

CAPÍTULO 3: O PROVIDENCIALISMO DO IMPÉRIO ROMANO: A REPRESENTAÇÃO AGOSTINIANA

3.1. O Providencialismo e a história

Após termos analisado como Agostinho representou as práticas pagãs da sociedade romana ocidental, nos propomos, neste capítulo, demonstrar que o discurso do Bispo de Hipona, ao contrário da tradição ligada a Eusébio de Cesaréia, negou ao imperador o papel de sacerdote da Igreja e lançou uma nova perspectiva sobre o providencialismo do Império Romano. Essa proposição nos permitirá verificar em que termos Agostinho, na *Cidade de Deus*, esboçou um projeto de reordenação político-social para a Cristandade Ocidental, ao passo que favorecerá uma reflexão acerca da relação entre a tradição textual cristã e o poder na Antiguidade tardia.

Neste capítulo, apresentaremos o debate teórico sobre a noção de Providência e sua relação com a história e a política; a seguir, buscaremos abordar a visão de alguns intelectuais da Igreja acerca do poder imperial na sociedade romana; e por fim, através do método de leitura isotópica, analisaremos como Agostinho representou na *Cidade de Deus* o caráter providencial do Império Romano e a figura do imperador.

Lalande define da seguinte forma a noção de Providência:

Ação que Deus exerce sobre o mundo enquanto vontade que conduz os acontecimentos para os seus fins. Se se considerar que a organização permanente das coisas, o estabelecimento de leis fixas cujos efeitos benfazejos foram previstos, e em virtude dos quais essas leis foram escolhidas, essa ação é designada Providência geral; a intervenção pessoal, ou pelo menos, análoga a de uma pessoa, no curso dos acontecimentos sucessivos, é dita Providência particular. 'A providência de Deus consiste principalmente em duas coisas. A primeira, em ter começado, ao criar o mundo e tudo o que ele contém, a mover a matéria de maneira que há o

menos possível de desordem na natureza, e na combinação da natureza com a graça. A segunda, em que Deus remedia através de milagres as desordens que acontecem em consequência da simplicidade das leis naturais, desde que a ordem o exija; porque a ordem é relativamente a Deus uma lei que jamais se dispensa.’²²¹

Para Abbagnano, Providência é um termo de origem helenista, cujo correspondente em latim é *providentia*, que significa:

Governo divino do mundo, geralmente distinguido de destino, pois é considerado como existente em Deus, ao passo que o destino é esse governo visto através das coisas do mundo. A noção de Providência faz parte integrante do conceito de Deus como criador da ordem do mundo ou como sendo Ele mesmo esta ordem.²²²

Derivado do substantivo Providência, o providencialismo é apresentado por Abbagnano como confiança na ação da Providência e, também, como uma doutrina que vê, na história, uma ordem ou um plano providencial.²²³ Estas são as definições modernas de uma noção que tem a sua origem na Antiguidade.

Na patrística, o conceito de Providência foi formulado tanto a partir da teodicéia clássica, para a qual o Logos-providência é a racionalidade divina que ordena e dirige o curso do cosmo, quanto da tradição bíblica. Na tradição bíblica, como sugere Loi, “a Providência é a ativa e amorosa vontade do Deus pessoal e criador em relação aos seres por Ele criados; e de modo particular em vista da realização do plano salvífico em relação ao homem.”²²⁴

De acordo com Frangiotti, a idéia de um Logos-providência que governa a vida do cosmo foi amplamente discutida por grande parte das escolas filosóficas clássicas do período helenístico-romano, particularmente pelo Estoicismo.²²⁵ Os eruditos cristãos, em especial os apologistas, formados nessas escolas, “movem-se na esteira da teodicéia clássica e não se

²²¹ LALANDE, A. *Vocabulário técnico e crítico da filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 1999. p. 880.

²²² ABBAGNANO, N. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 806. Ver, ainda, FRANGIOTTI, R. *A doutrina tradicional da providência*. São Paulo: Paulinas, 1986. p.19-74. Este autor faz um estudo do campo semântico, das origens e definições do vocábulo Providência dentro da tradição greco-romana, bíblica e teológica; apresenta a Providência como destino-fortuna, as conotações entre Providência e Logos, elucida os empregos do termo no Antigo e Novo Testamento e, como vários teólogos, ao longo da história, usaram o conceito. Frangiotti, assim como Abbagnano, também identifica o conceito Providência como de origem helenista, especialmente estóica, e não, judaico-cristã.

²²³ ABBAGNANO, N. op. cit., p. 806.

²²⁴ LOI, V. Providência. In: DI BERARDINO, A. (Org.). *Dicionário patrístico e de antiguidades cristãs*. Rio de Janeiro – Petrópolis: Vozes, 2002. p. 1198-1199.

²²⁵ FRANGIOTTI, op. cit., p. 29-35.

afastam dela substancialmente.”²²⁶ Atenágoras de Atenas, por exemplo, ao refutar as acusações de ateísmo contra os cristãos, argumentou que a idéia de uma Providência divina e de um Deus uno, já estava presente entre alguns intelectuais pagãos:

Também Filolao, ao afirmar que Deus fechou tudo como em uma prisão, demonstra que Deus é uno e que está acima da matéria.

[Platão] diz o seguinte: “Ao Criador e Pai de todo o universo não só é difícil encontrá-lo, mas, uma vez encontrado é difícil manifestá-lo a todos,” dando a entender que o Deus incriado e eterno é um. [...] Aristóteles e sua escola, que introduzem um só Deus como uma espécie de animal composto, dizem que Deus é composto de alma e corpo e consideram como seu corpo o éter, as estrelas errantes e a esfera das estrelas fixas, tudo movido circularmente; e consideram a alma como a inteligência que dirige o movimento do corpo, sem que ela própria se mova, sendo ela, em troca, a causa do movimento. Quanto aos estóicos, embora nos nomes multipliquem o divino nas denominações que lhe dão, conforme as mudanças da matéria, na realidade, consideram Deus como uno. Com efeito, se Deus é o fogo artificioso, que marcha por um caminho para a geração do mundo e compreende em si todas as razões seminais, segundo as quais tudo se produz conforme o destino, e se o espírito de Deus penetra o mundo inteiro, Deus é uno, segundo eles [...]. De qualquer forma, tratando-se dos princípios do universo, todos geralmente, até contra a sua vontade, estão de acordo em que o divino é uno, e nós afirmamos que quem ordenou todo o universo, esse é Deus. [...] Então, cada um dogmatizou a seu modo, não só a respeito de Deus, mas sobre a matéria, as formas do mundo. Nós, porém, sobre o que entendemos e cremos, temos como testemunha os profetas que, movidos pelo Espírito divino, falaram sobre Deus e as coisas de Deus (*Petição em favor dos cristãos*, I, 6-7).²²⁷

Na *Cidade de Deus*, Agostinho também admitiu a existência de vários filósofos, “pagãos sábios”, cujas explicações acerca da origem do universo e de Deus não eram absolutamente incompatíveis com as “verdades cristãs”, relativas à Providência:

Portanto, quaisquer que sejam eles, os filósofos que reconhecem no verdadeiro Deus Supremo **o autor das coisas criadas**, a luz dos nossos conhecimentos, o bem para que tendem as nossas ações, aquele que é para nós o princípio da natureza, a verdade da doutrina, a felicidade da vida: [...] a todos colocamos acima dos outros e reconhecemos que estão mais próximos de nós (*A Cidade de Deus*, VIII, 9. Grifo nosso).

Escolhemos os platônicos, sem dúvida os mais ilustres filósofos, porque eles souberam reconhecer que a alma humana, embora imortal e racional ou

²²⁶ LOI, op. cit., p. 1198.

²²⁷ ATENÁGORAS. *Petição em favor dos cristãos*. In: *Padres Apologistas*. Introdução e notas explicativas de R. Frangiotti. Tradução de Ivo Storniolo e Euclides M. Balancin. São Paulo: Paulus, 1995. p. 113-202.

intelectual, não pode ser bem-aventurada **sem a participação da luz desse Deus por quem ela própria e o mundo foram feitos**. Afirmam eles que tudo o que os homens desejam, isto é, a vida bem-aventurada, ninguém a pode atingir se não se unir pela pureza de um casto amor a esse ser único e excelente que é o Deus imutável (*A Cidade de Deus*, X, 1. Grifo nosso).

A Providência pode ser definida, então, de modo geral, como “a razão divina que excogita, dispõe e governa o universo.”²²⁸ Contudo, há uma profunda diferença entre a concepção cristã e clássica do *fatum*.²²⁹ A noção de destino e fatalidade dos acontecimentos, difundida entre os poetas e filósofos da Antiguidade, é recusada pelos cristãos em nome da presciência divina e do livre arbítrio, conforme constatamos em Agostinho:

A causa da grandeza do Império Romano não é evidentemente fortuita nem fatal no sentido ou opinião dos que chamam fortuitos aos acontecimentos que não têm causa ou não provêm de uma ordem racional, e fatais aos que resultam necessariamente de certa ordem independente da vontade de Deus e dos homens. É seguramente a Providência divina que estabelece os reinos humanos. Se alguém o atribuir ao destino, chamando “destino” à própria vontade ou onipotência de Deus, pois mantenha a sua opinião mas corrija a linguagem (*A Cidade de Deus*, V, 1).²³⁰

Para Agostinho, a Providência é responsável pelo curso da história, mas as vontades humanas são efetivamente as causas das ações humanas; ou seja, Deus concedeu ao homem o livre arbítrio, contudo a sua vontade pertence à ordem causal, contida na presciência divina, que pune ou recompensa, conforme as escolhas são feitas. Segundo Bustamante,

Foi ao combater o determinismo cósmico que Agostinho inseriu a problemática da presciência divina e do livre arbítrio humano, partindo de uma crítica a Cícero. Este visando defender o livre arbítrio do destino, negou a existência de toda natureza divina, pois a presciência de Deus excluía a vontade humana, característica do ser homem. Tal posição era inconcebível para Santo Agostinho ao tornar o homem ateu. Procurou, então, provar a possível conciliação da presciência divina com o livre arbítrio humano, pois sendo este a causa do mundo, não pode ignorar entre elas a vontade humana.

²²⁸ LOI, op. cit., p. 1198.

²²⁹ Segundo Frangiotti, “o vocábulo *fatum* pertence a uma raiz que significa dizer, é o particípio empregado como substantivo de *fari*, cuja raiz é a mesma do vocábulo grego *phémí* (falar-dizer), deste modo *fatum* designa o destino, enquanto este é anunciado pela palavra, ou seja, as predições e os oráculos. A noção de *fatum* está ligada a idéia de uma força fatal: [...] Dessa maneira, o homem se vê como escravo de um Destino, compreendido como anánke, isto é, uma necessidade amarga e inelutável” (op. cit., p. 24-25).

²³⁰ Nas Escrituras, conforme Frangiotti, a noção de Providência divina não tem o caráter de Destino, como para os estóicos, que prenderia o homem num fatalismo sem saída, nem de proteção mágica que asseguraria o homem contra todo acidente, nem mesmo a de pai sem exigência (Id. Ibid., p. 45). Sobre a noção de livre arbítrio e destino em Agostinho ver *A Cidade de Deus*, V.

Deus prevê tudo sem forçar o livre arbítrio do homem: as vontades humanas podem algo enquanto Deus as tem previsto e querido que pudessem.²³¹

Apesar da perspectiva cristã acerca da Providência ter um sentido distinto da pagã, a concepção do Logos divino como potência racional que organiza e dirige o cosmo²³² é uma das características comuns entre as duas tradições. Na *Carta a Diogneto* essa visão é apresentada:

[...] Ao contrário, aquele que é verdadeiramente Senhor e criador de tudo, o Deus invisível, ele próprio fez descer do céu, para o meio dos homens, a verdade, a palavra santa e incompreensível, e a colocou em seus corações. Fez isso, não mandando para os homens, como alguém poderia imaginar, algum dos seus servos, ou um anjo, ou algum príncipe daqueles que governam as coisas terrestres, ou algum dos que são encarregados das administrações dos céus, mas o próprio artífice e criador do universo; aquele por meio do qual ele criou o universo; aquele por meio do qual ele criou os céus e através do qual encerrou o mar em seus limites; aquele cujo mistério todos os elementos guardam fielmente; aquele de cuja mão o sol recebeu as medidas que deve observar em seu curso cotidiano; aquele a quem a lua obedece, quando manda luzir durante a noite; aquele a quem obedecem as estrelas que formam o séqüito da lua em seu percurso; aquele que, finalmente, por meio do qual tudo foi ordenado, delimitado e disposto: os céus e as coisas que existem nos céus, a terra e as coisas que existem na terra, o mar e as coisas que existem no mar, o fogo, o ar, o abismo, aquilo que está no alto, o que está no profundo e o que está no meio. Foi esse que Deus enviou (*Carta a Diogneto*, 7, 2).²³³

Sem dúvida, a tradição patrística, sobretudo a grega, acerca da função cosmológica da Providência, foi influenciada pela teodicéia clássica. Todavia, a concepção bíblica, para a qual a Providência se manifesta principalmente na história da salvação, também foi amplamente difundida, entre os eruditos cristãos:

Esta Providência se revela na história humana por uma ação pedagógica que leva a um conhecimento progressivo e sempre mais profundo de Deus e de sua religião. Ela suscita os profetas do Antigo Testamento para preanunciar o Cristo; ilumina a humanidade através da Sagrada Escritura. A educação

²³¹ BUSTAMANTE, R. Tempo e história em Santo Agostinho. In: REUNIÃO DA SOCIEDADE BRASILEIRA DE PESQUISA EM HISTÓRIA, IV, 1985, São Paulo. *Anais...* São Paulo, 1985. p.72.

²³² Esta doutrina é encontrada na obra de Clemente de Alexandria, em Ireneu, no Pseudo-Atanásio e, particularmente, na obra de Eusébio de Cesaréia, para quem o Logos é a própria Providência que cria e dirige o universo.

²³³ Carta a Diogneto. In: *Padres Apologistas*. Introdução e notas explicativas de R. Frangiotti. Tradução de Ivo Storniolo e Euclides M. Balancin. São Paulo: Paulus, 1995. p. 9-30. A autoria deste texto é objeto de controvérsias. Sobre o assunto consultar a introdução da carta na edição citada, p. 12-14.

progressiva da humanidade e sua evolução na graça até a contemplação de Deus é realizada pela Providência divina mediante a Encarnação do Verbo, dispensador da glória paterna, para o bem dos homens [...].²³⁴

Esse olhar sobre a Providência foi o que prevaleceu na *Cidade de Deus*:

Tal como o de um só homem, assim também o correto progresso educacional do gênero humano, que está a cargo do povo de Deus, se desenrola através de jornada no tempo, como em idades escalonadas. Assim, ele se eleva das coisas temporais à inteligência das eternas e das visíveis às invisíveis. Nem mesmo no tempo em que Deus permitia a este povo recompensas visíveis lhe era menos prescrito que adorasse o Deus único para que a alma humana, mesmo na mira dos bens terrenos desta vida passageira, a nenhum outro que não fosse seu verdadeiro criador e senhor se submetesse. Realmente, todo o bem que os anjos ou os homens podem fazer aos homens depende de um só Deus onipotente [...] (*A Cidade de Deus*, X, 14).

Segundo Agostinho, a ação da Providência pode ser comparada à de um piloto que governa sua nave para que todas as criaturas alcancem seus fins particulares e o fim universal. Todos os movimentos no universo estão submetidos à lei do criador, não havendo espaço para o azar na história do mundo, pois tudo é regido por um plano racional concebido pela mente eterna, *ratio gubernandae universitatis*.²³⁵ O Deus verdadeiro é um ser supremo que não tem corpo, não tem nascimento, nem principio. Ele próprio é o princípio das coisas. Dele procede o filho, que vem dele e se une a ele. “Esse filho é o Salvador, destinado a presidir o cosmo e regê-lo com a Providência”.²³⁶

Constatamos, assim, que para Agostinho a história está sob o senhorio divino. Deus é criador e gestor do universo, do tempo e de todas as criaturas; fez do homem um ser livre, responsável pelos acontecimentos de sua vida. Assim, o bispo introduziu na história uma dupla ordem causal: o livre arbítrio humano e a Providência divina:

[...] Ora, se, prevendo o que se passaria na nossa vontade, ele previu não com certeza um puro nada mas algo de real, sem dúvida conforme a sua própria previdência, alguma coisa depende da nossa vontade. [...] de modo nenhum somos obrigados nem a suprimir o livre-arbítrio, mantendo a presciência de Deus, nem a negar a presciência de Deus (o que é sacrílego),

²³⁴ LOI, op. cit., p. 1199.

²³⁵ Cf. FRANGIOTTI, op. cit., p. 60-63 e CAPANAGA, V. Introducción. In: AGUSTÍN. *La Ciudad de Dios*. 4. ed. Tradução de Santos Santamarta; Miguel Fuertes. Introducción y notas de Victorino Capanaga. Madrid: La Editorial Católica, 1988. p. 38. (Biblioteca de Autores Cristãos. Obras completas de San Agustín, v. XVI.).

²³⁶ Cf. FONTÁN, A. La Revolucion de Constantino. In: CANDAU MORÓN, J.M., GASCÓ, F. e RAMIREZ DE VERGER, A. (Org.). *La Conversión de Roma: cristianismo y paganismo*. 1. ed. Madrid: Ediciones Clásicas, 1990. p. 139-140.

mantendo o livre-arbítrio. Pelo contrário: abraçamos uma e outra verdade, uma e outra confessamos fiel e sinceramente – uma para bem querer, a outra para bem viver. Porque se vive mal se não se acreditar retamente em Deus. Longe de nós, negar, para permanecermos livres, a presciência d’Aquele por cujo poder somos ou seremos livres (*A Cidade de Deus*, V, 10).

Observa Bustamante que, apesar de o Bispo de Hipona estabelecer uma hierarquia na qual Deus é a causa primeira, visto ser o Criador de todas as naturezas, a sua concepção sobre a intervenção divina não tirou do homem seu papel e sua responsabilidade de construtor da história.²³⁷ Logo, o livre arbítrio possibilitou ao primeiro homem optar entre obedecer ou não à Providência divina, continuar vivendo ou não num tempo sem etapas, contingências ou transitoriedades. Adão fez a sua escolha e, ao pecar, tornou-se mortal, mudou o ritmo e o sentido da história:

Deus não ignorava que o homem viria a pecar e que, votado à morte, viria a gerar filhos destinados à morte. E estes mortais iriam progredir de tal maneira na fereza do crime que os animais destituídos de razão, falhos de vontades, nascidos de várias extirpes [...] viveriam entre si, nas suas espécies, com mais segurança e mais paz do que os homens, cuja raça provinha de um só para assegurar a concórdia.[...] Mas Deus previa também que um povo piedoso, chamado pela sua graça à adoção divina, desligado do pecado e justificado pelo Espírito Santo, seria associado aos santos anjos na paz eterna, quando a morte, sua última inimiga, fosse destruída (*A Cidade de Deus*, XII, 23).

Conforme Agostinho, a partir do pecado original, o curso da história da humanidade foi alterado, o homem passou a caminhar em direção à morte e ficou submetido a uma sucessão de sete etapas: a primeira vai de Adão a Noé; a segunda, desde Noé até Abraão; a terceira, de Abraão a Davi; a quarta, de Davi ao exílio na Babilônia; a quinta, do retorno da Babilônia ao advento de Cristo; a sexta vai desta data ao fim do mundo; e na sétima idade reinará a glória celeste.²³⁸ Com a encarnação do Verbo, a Providência concedeu ao homem a promessa da redenção, de recuperar a imortalidade e habitar na *Cidade Celeste*, após o Juízo Final:

²³⁷ BUSTAMANTE, op. cit., p.72.

²³⁸ Agostinho baseou-se no livro do Gênesis e na concepção apocalíptica cristã do fim do mundo para explicar a sucessão das etapas pelas quais o homem ficou submetido, a partir do pecado original. Cf. Id. Ibid., p.71 e BUENO MARTINEZ, G. *Lectura lógica de la “Ciudad de Dios”*. In: FRUTOS CORTÉS, E. et al. San Agustín: estudios e coloquios. Zaragoza: Instituto “Fernando el católico”, 1960. p. 164-165.

[...] A realidade é que nunca seremos capazes de lhe agradecer a dádiva de sermos, de vivermos, de contemplarmos o céu e a terra, de possuímos inteligência e razão para procurarmos Aquele que todos estes bens criou. E todavia, acobardados pelo peso dos nossos pecados, desviados da contemplação da sua luz, cegos pelo amor das trevas, ou seja, da iniquidade, não fomos completamente abandonados – mas enviou-nos o seu Verbo, o seu único filho que, na sua carne de nós assumida, nasceu e sofreu para que soubéssemos quanto Deus amou o homem e ficássemos purificados de todos os pecados por esse sacrifício sem igual e, com a caridade do Espírito Santo, difundida em nossos corações, chegássemos ao eterno descanso e inefável doçura da sua contemplação (*A Cidade de Deus*, VII, 31).

Assim, em última análise, é possível afirmar que, para Agostinho, o acontecimento original transformou a situação do homem no mundo²³⁹ – um peregrino na Terra, em busca da eternidade – e o advento de Cristo determinou quem era o único mediador entre Deus e a humanidade e definiu o sentido da história.²⁴⁰

Na *Cidade de Deus*, o bispo apresentou e desenvolveu uma “concepção cristã da história”.²⁴¹ Nesta, o sentido é a redenção, o homem caminha para o Juízo Final na esperança de alcançar a graça, ou seja, assim como o Messias, ressuscitar para a morada eterna. Há dois reinos, ou dois povos, o de Cristo e o do demônio, que lutam entre si do início ao fim dos tempos, quando o grande tribunal se instalará e determinará os eleitos. Esta é uma história providencial, pois é orientada por um plano salvífico,²⁴² e linear, com início, meio e fim, governada pela Providência divina. Segundo Ramos,

O acontecimento central e profundo em função do qual tudo acontece é o crescimento do Corpo místico de Cristo [...]. O fim e o sentido da história é a Cidade de Deus. E tudo o mais, aquilo que chamamos história profana, é meio e função deste fim [...]. O temporal passa [...], porém nem tudo morre na história. O tempo histórico é, portanto, ambivalente: por natureza o tempo é desgaste, decadência; por graça, é progresso, ascensão.²⁴³

²³⁹ Cf. GIGON, O. *La cultura antigua y el cristianismo*. Madrid: Gredos. 1970. p. 208.

²⁴⁰ Sobre a encarnação do Verbo e o sentido da história na tradição agostiniana ver AGUSTÍN. Epístola 102. In: _____. *Cartas* (1.ª) 1-140. Madrid: La Editorial Católica, 1966. (Biblioteca de Autores Cristãos. Obras Completas de San Agustín, v. VIII); AGUSTÍN. Epístola 137. In: _____. *Cartas* (2.ª) 141-187. v. XIa; RAMOS, F. M. T. *A idéia de Estado na doutrina ético-política de Santo Agostinho: um estudo do epistolário comparado com o De Civitate Dei*. São Paulo: Loyola, 1984. p.281-283 e LÖWITH, K. *O sentido da História*. Lisboa: Edições 70, 1956. p. 161-173.

²⁴¹ Sobre a concepção de história de Agostinho ver FRUTOS CORTÉS, op. cit. e LÖWITH, op. cit., p. 161-173.

²⁴² Cf. CAPANAGA, op. cit., p. 50.

²⁴³ RAMOS, op. cit., p. 271.

A perspectiva escatológica da história desenvolvida por Agostinho, rompeu com a idéia do eterno retorno própria ao discurso mítico. Segundo Garcia-Junceda, o pensamento grego e, depois, o romano conceberam a história como uma contínua repetição dos fatos; o homem vivia imerso nesta repetição e atado ao destino.²⁴⁴ Para Capanaga, esta visão cósmico-histórico-fatalista era incompatível com o sistema cristão, no qual a esperança da redenção não era passiva.²⁴⁵ A concepção cristã, motivava o homem a buscar um novo tempo, no qual fosse possível viver na “cidade do mundo” em conformidade com a “Cidade Celeste” e se aproximar da eleição.

Este olhar de Agostinho sobre a Providência e a história orientou todas as suas explicações sobre os acontecimentos humanos, inclusive sobre as questões políticas relativas ao Império Romano. Apesar deste não ser o objetivo da obra, *A Cidade de Deus* desenvolveu uma importante concepção acerca do Império e do imperador na sociedade cristã. Para o bispo, tudo que ocorria no universo estava dentro de uma ordem determinada pela Providência divina: *Deus, ordinator et creator rerum naturalium* (*Confissões*, I, 10). Deste modo, ao recontar a trajetória da *Orbis romani* sob uma perspectiva cristã, buscou afirmar que o povo romano foi recompensado, quando se comportou virtuosamente:

Os Impérios do Oriente brilharam durante muito tempo. Por isso quis Deus que houvesse um no ocidente que, embora posterior no tempo, fosse ainda mais brilhante pela extensão e poderio. Foi uma concessão que Deus fez a tais homens para reprimirem graves males de muitos povos, a eles que, por causa da honra, do louvor e da glória se votaram ao serviço da pátria, nela procuraram esta mesma glória e não hesitaram em antepor a salvação, abafando a cupidez do dinheiro e muitos outros vícios a esse vício único, isto é, do amor da glória (*A Cidade de Deus*, V, 13).

e punido, quando se tornou corrompido pela lascívia:

E não dão graças, os desgraçados, a tamanha misericórdia de Deus que, tendo decidido castigar com uma invasão de bárbaro a imoralidade dos homens, aliás, dignos de mais grave castigo, temperou a sua indignação com uma tamanha mansuetude, a saber: primeiro, fez com que fosse miraculosamente derrotado, não fosse que, com grandes prejuízos para as almas débeis, a glória de se sair vitorioso a atribuissem aos demônios, aos quais, segundo constava, elevava as suas preces; e depois permitiu que Roma fosse tomada por esses bárbaros que, contra todos os costumes das guerras antes travadas, protegeram os que se refugiaram nos lugares sagrados, por

²⁴⁴ GARCIA-JUNCEDA, J. A. *La cultura cristiana y San Agustín*. Madrid: Cincel, 1986. p. 21-22. Sobre a concepção agostiniana acerca do homem e do tempo cíclico ver *A Cidade de Deus*, XII.

²⁴⁵ CAPANAGA, op. cit., p. 47-63.

respeito à religião cristã, tornando-se por respeito ao nome cristão, tão hostis aos demônios e aos seus ímpios sacrifícios, em que Radagaison confiara, que mais pareciam mover uma guerra atroz aos demônios que aos homens (*A Cidade de Deus*, V, 10).

Para o Bispo de Hipona, o saque de Roma fazia parte do plano providencial, assim como todos os movimentos dentro do cosmo.²⁴⁶ Touchard concluiu que no pensamento agostiniano a sociedade humana estava ligada à ordem divina de diversas maneiras. Todo poder vinha de Deus²⁴⁷ e, conseqüentemente, a política estava atrelada à divindade:

[...] a história dos impérios e dos regimes particulares obedece a um plano geral da Providência. Esta fornece a cada país e a cada época o regime que lhe convém, dentro do quadro de conjunto das suas finalidades. Em certo sentido, as nações têm o regime ou sofrem as vicissitudes que merecem, não segundo um juízo humano, mas sim segundo o critério, para nós incompreensível, da Providência. E desta forma se encontram justificados, relativamente a um plano que não podemos compreender, todos os acontecimentos, todos os acidentes políticos (o saque de Roma, por exemplo) [...].²⁴⁸

Löwith, sobre esta temática, afirma que, para o bispo, os impérios e os estados não são nem bons nem ruins, têm como origem o pecado do homem e como valor relativo a preservação da paz e da justiça. O que interessa realmente, não é a grandeza transitória dos impérios, mas a salvação e a condenação num mundo que virá.²⁴⁹

Estas idéias de Agostinho sobre a Providência, o tempo e os estados terrenos rompem com a tradição eusebiana acerca do caráter providencial do Império Romano e delimitam fronteiras entre os poderes e atribuições dos sacerdotes cristãos e do imperador.

²⁴⁶ Segundo J. Le Goff, “[...] Do lado cristão, a queda de Roma levanta três questões: 1) Por que é que o passado dos santos mártires não salvou Roma e os Romanos? 2) Por que é que Deus não fez nenhuma diferença entre cristãos e pagãos? [...] 3) Por que é que Deus deixou humilhar e rebaixar Roma, de quem os cristãos se sentem, agora que foi renovada pela verdadeira fé, solidários e herdeiros?” Com a intenção de responder a estas questões, surgiram várias obras, dentre elas *A Cidade de Deus* de Agostinho, e *História contra os pagãos* de Paulo Orósio, um discípulo do Bispo de Hipona. Ainda de acordo com Le Goff, a partir do ocorrido em Roma em 410 é possível dizer que: “1) A noção romana de um *imperium sine fine*, de um destino eterno para o Império Romano, dá lugar à idéia de que a decadência não é de temer, desde que haja a realização da Cidade de Deus. 2) As causas internas, morais e religiosas da decadência, assumem um novo significado: assim como a primeira queda foi causada pelo pecado original do homem, também a decadência teve, como causa essencial, os pecados dos homens. 3) Contudo, esta culpabilidade deve ser sancionada por Deus, segundo a sua Providência e a sua vontade. Aparecem, então, os julgamentos de Deus como categoria histórica” (LE GOFF, J. *História e memória*. 4ª ed. Campinas: Ed. da Unicamp, 1996. p. 385-384).

²⁴⁷ Essa idéia deriva do pensamento Paulino. Ver *Romanos*, 13, 1-8.

²⁴⁸ TOUCHARD, J. *História das idéias políticas*. Vol. 1. Lisboa: Europa-América, 1970. p. 149-150.

²⁴⁹ LÖWITH, op. cit., p. 169.

A intervenção da Providência divina nas questões políticas foi um assunto discutido por vários teóricos cristãos. Anteriormente a Agostinho, existia uma produção textual sobre o *Orbis Romani* e seus dirigentes. Reveladora da heterogeneidade do pensamento eclesiástico, a abordagem que faremos, a seguir, sobre a produção textual dos cristãos, tem por objetivo demonstrar a originalidade das concepções agostinianas e refletir sobre as relações entre cultura escrita e poder na Antiguidade tardia.

3.2. Os intelectuais da Igreja e o papel do imperador romano na sociedade cristã

A crença na eternidade do Império Romano aparece de modo expressivo na Eneida de Virgílio, um poema épico escrito no final do século I a.C. Enéias, nesta obra, não era simplesmente um herói homérico que, auxiliado pelos deuses, se transformou no fundador de Roma. Mais que isto, ele tinha uma missão divina para cumprir: estabelecer o novo império universal. O período no qual esta epopéia foi elaborada coincide exatamente com a instituição do Principado, quando a República, após as guerras civis, deu lugar ao Império e, Otávio se tornou o primeiro imperador romano. O Senado em 27 a.C., concedeu-lhe o cognome religioso de Augusto, ele foi reconhecido como o grande conciliador, capaz de fazer retornar a paz ao *Orbis Romani*. Pode-se afirmar que a história de Enéias forneceu elementos míticos para reforçar a consciência de Roma estar destinada a se transformar num império eterno e definitivo sobre o *orbis terrarum*, mas, especialmente, ajudou a legitimar a figura de Augusto como responsável pela execução dessa grande empresa.

Neste contexto, a instituição do culto imperial, permitia, conforme enuncia Scheid, afirmar um tipo de poder totalmente novo para os romanos. “O motivo desta elevação era, em Roma como na Itália e nas províncias, a vontade de definir por este viés o poder excepcional reunido nas mãos de Augusto e de seus sucessores: este poder podia ser compreendido e pensado como epifania de um poder divino nas mãos de um mortal.”²⁵⁰ Não obstante, a ideologia oficial durante o Principado insistia em considerar Augusto como um restaurador da República; tudo se fez para demonstrar que nada fora modificado.

No decorrer dos três primeiros séculos da Era Cristã, as reflexões políticas sobre a monarquia romana se dividiram em duas vertentes principais. A primeira, inspirada no estoicismo e nos antigos valores republicanos, via o príncipe como um magistrado supremo,

²⁵⁰ SCHEID, J. *La religion des romains*. Paris: Armand Colin, 1998. (Collection Cursus. Série “Histoire de l’Antiquité”). Texto traduzido por Regina Bustamante. p. 16.

encarregado de defender e fazer cumprir a lei de acordo com a ordem lógica e racional do universo. Tal posição lhe conferia prestígio, mas não lhe atribuía uma condição sobrenatural. A segunda, de origem helenística, representava o rei como superior às leis ordinárias, encarnação da lei sobrenatural e réplica dos seus mentores celestes, os quais lhes concederam, sem a intervenção humana, o direito de governar. Esta concepção transformava a realeza numa instituição eterna.²⁵¹

De acordo com Silva, no final do século III, as reflexões mais detalhadas sobre o caráter do poder imperial, advindas de panegíricos latinos, enfatizavam a natureza divina dos imperadores, idéia posteriormente adotada por Eusébio de Cesaréia. Durante o processo de construção da *basiléia* romana, ou realeza sagrada, afirma-se a idéia de que o imperador era um ser superior, que governava por delegação de uma autoridade transcendente. Modificadas as concepções do imperador e de seu poder, o conjunto de símbolos também foi adaptado para melhor definir essa imagem dentro da sociedade; foi elaborada uma nova representação da realeza através de discursos, signos e práticas.²⁵²

Para Teja, com a Tetrarquia se produziu um importante salto qualitativo na consolidação da idéia, de que os imperadores, se não eram deuses, eram seres divinos que desfrutavam de muitos dos atributos das divindades.²⁵³

A partir da conversão de Constantino, como argumenta Silva, “o processo pelo qual a monarquia romana se converteu em basiléia conjugou elementos de origem pagã e cristã.” O culto imperial foi mantido, mas incluíram-se elementos da história judaico-cristã que proclamavam o imperador como novo Moisés, novo Davi ou réplica terrestre do *Logos*. Durante o reinado de Constâncio II, o filósofo Temístio escreveu quatro panegíricos em sua homenagem.²⁵⁴ Destes, ainda segundo Silva, é possível apreender os elementos que integram a teologia política característica do período, a qual se estruturou a partir de três noções retiradas dos tratados de Ecfanto, Diotógenes e Estênidas:

[...] 1) o imperador possui uma natureza distinta da dos homens comuns; 2) o imperador é o enviado divino para governar a Terra e, neste sentido, reproduz e imita o modelo celeste; 3) o imperador, dada a sua natureza

²⁵¹ Cf. SILVA, G. V. *Reis, santos e feiticeiros: constâncio II e os fundamentos místicos da basiléia (337-361)*. Vitória: Edufes, 2003. p.104 e TOUCHARD, op. cit., p. 109 -126.

²⁵² Id. *Ibid.*; p. 106-107.

²⁵³ TEJA, R. *Emperadores, obispos, monjes y mujeres. protagonistas del cristianismo antiguo*. Madrid: Trotta, 1999. p. 43.

²⁵⁴ SILVA, op. cit., p. 107-115.

sagrada, é a encarnação da Lei, do princípio sobrenatural que rege o cosmos, ele é a *lex animata* ou o *auto nomos*.²⁵⁵

Desde a instituição do Principado, portanto, a cultura escrita representou a figura do imperador romano e seu papel na sociedade das mais diversas formas: restaurador da República, homem providencial, ser superior, novo Davi, dentre outras designações. Essa preocupação em determinar quem era e qual o lugar do imperador no *Orbis Romani* também ocupou espaço na literatura cristã, em especial a partir do século IV, em virtude da elevação do cristianismo à condição de religião oficial do Império. A denominada revolução constantiniana²⁵⁶ colocou novas questões para a sociedade romana, que foram pensadas e debatidas pelos teóricos cristãos: a relação entre o sagrado e o poder secular; os problemas da liberdade religiosa e da coerção; a natureza e a divisão da autoridade eclesiástica.

Duas tradições modelaram o pensamento político da Cristandade Ocidental no final do século IV e início do V: a primeira, surgida no período préconstantiniano, fora constituída por um conjunto de idéias relativas à sociedade da época; a segunda, fora formada pelas concepções oriundas da reação cristã à conversão constantiniana e à cristianização progressiva do Império. Uma nasceu sob a Igreja proscrita, perseguida, e a outra, sob a Igreja triunfante.²⁵⁷ Seria inviável, em um curto espaço de tempo, passar em revista toda a produção textual cristã que compõe essas duas tradições. Seleccionamos, então, alguns discursos – sobre a sociedade civil e a figura do imperador – que representam as diferentes perspectivas dessas tradições.

Começaremos pelas *Sagradas Escrituras*, em especial, pelo discurso do apóstolo Paulo, que exerceu grande influência sobre o pensamento político cristão. As cartas de Paulo desenvolvem temas teológicos, éticos e, estão cheias de apelo à calma social: “Servos, obedeci em tudo aos senhores dessa vida, não quando vigiados, para agradar aos homens, mas em simplicidade de coração, no temor do Senhor” (*Colossenses*: IV, 22). Desse modo, o apóstolo convidou os cristãos a cumprir os deveres inerentes ao seu estado – senhor, pai, marido, esposa ou filho. Competia a eles, não criar uma nova organização social, mas uma maneira cristã de se cumprir as obrigações dentro da sociedade existente.²⁵⁸ O apóstolo pregou a submissão dos cristãos às autoridades civis instituídas, afirmou o “princípio da

²⁵⁵ Id. *Ibid.*, p. 109.

²⁵⁶ Sobre a revolução constantiniana ver FONTAN, *op. cit.*, p. 107-150.

²⁵⁷ Cf. MARKUS, R. A. Les pères latins. In: BURNS, J. H. (Dir.). *Histoire de la pensée politique médiévale* (350-1450). Paris: PUF, 1993. p. 88.

²⁵⁸ Cf. TOUCHARD, *op. cit.*, p. 130-131

origem divina do poder” e estabeleceu que ele era naturalmente legítimo e exercido para o bem:

Cada um se submeta às autoridades constituídas, pois não há autoridade que não venha de Deus, e as que existem foram estabelecidas por Deus. De modo que aquele que se revolta contra a autoridade, opõe-se à ordem estabelecida por Deus. E os que se opõem atrairão sobre si a condenação. Os que governam incutem medo quando se pratica o mal, não quando se faz o bem. Queres então não ter medo da autoridade? Pratica o bem e dela receberás elogios, pois ela é instrumento de Deus para te conduzir ao bem. Se, porém, praticares o mal, teme, porque não é à toa que ela traz a espada: ela é instrumento de Deus para fazer justiça e punir quem pratica o mal. Por isso é necessário submeter-se não somente por temor do castigo, mas também por dever de consciência. É também por isso que pagais impostos, pois os que governam são servidores de Deus, que se desincumbem com zelo do seu ofício. Dai a cada um o que lhe é devido: o imposto a quem é devido; a taxa a quem é devida; a honra a quem é devida (*Romanos*, XIII, 1-7).

Portanto, para Paulo todo o poder constituído emana de Deus e cumpre seu papel na ordem política do mundo. Não havia nenhum tipo de rejeição à figura do imperador romano; pelo contrário, a ordem era legitimada de modo a promover entre os cristãos a necessidade de respeitá-la. Para Touchard, este olhar sobre a relação entre Deus e o poder secular fez com que “[...] a fronteira entre o reino terreno e o reino celeste, tão nitidamente traçada por Cristo, se tornasse permeável e vaga. Paulo funda a realidade teológica da cidade do mundo.”²⁵⁹

A lealdade dos cristãos é, portanto, afirmada e o direito das autoridades é reconhecido; contudo, é estabelecida uma hierarquia de valores, na qual o poder secular está a serviço de Deus e voltado para o bem do homem. Baseados nesta concepção, os cristãos se negavam a participar do culto imperial; ou seja, recusavam os costumes religiosos e sociais da sociedade romana pagã. Este comportamento encontrou reação dentro do Império ainda politeísta. Vários foram os intelectuais pagãos que acusaram os cristãos de ímpios e o cristianismo, de crença irracional. Além disso, os cristãos enfrentaram o emprego, por parte do Estado, de repressão, prisão, torturas, processos e execuções.²⁶⁰ Uma das respostas cristãs às acusações dos pagãos foi a apologética.

Entre aqueles que escreveram em defesa do cristianismo, dos séculos II ao III, selecionamos três autores para demonstrar o tom dos discursos anteriores à conversão de Constantino: Atenágoras, Teófilo e Tertuliano.

²⁵⁹ TOUCHARD, op. cit., p. 131-132.

²⁶⁰ Sobre as acusações feitas aos cristãos pelos pagãos e os intelectuais que escreveram a respeito dessa temática ver SINISCALCO, P. Igreja e Império. In: DI BERARDINO, op. cit., p. 702-704.

Petição em favor dos cristãos, de Atenágoras, com trinta e sete capítulos foi dirigida, por volta do ano 177, a Marco Aurélio e seu filho Cômodo. O autor intenta provar que as acusações de ateísmo, imoralidade, antropofagia, feitas contra os cristãos, eram injustas:

Em vosso império, ó grandes entre os reis, certas pessoas usam alguns costumes e leis, e outras seguem outros, e a ninguém é proibido, nem por lei, nem por meio de castigo, amar suas tradições pátrias, por mais ridículas que sejam.[...] daí que admirando a vossa suavidade e mansidão, o vosso amor à paz, e a toda humanidade, as pessoas particulares são regidas por leis iguais, e as cidades, segundo a sua dignidade, participam também de igual honra, e a terra inteira goza, graças à vossa inteligência, de profunda paz. Quanto a nós, que somos chamados cristãos, não tendo providencia por nós, permitis que, sem cometer nenhuma injustiça, mas pelo contrário, como a continuação do nosso discurso demonstrará, comportando-nos de modo mais piedoso e justo do que ninguém, não só diante da divindade, mas também em relação ao vosso império, permitis que sejamos acusados, maltratados e perseguidos, sem outro motivo para que o vulgo nos combata, a não ser apenas o nosso nome. [...] e, vos suplicamos que também a nós deis alguma atenção, para que cesse finalmente, a degolação a que nos submete os caluniadores (*Petição em favor dos cristãos*, I, 1-3).

Atenágoras, apesar de demonstrar respeito pela autoridade imperial, censurou o imperador por não coibir as agressões contra os cristãos, que deveriam ser protegidos, assim como os demais cidadãos romanos. A postura do apologista indica que a autoridade civil era reconhecida como legítima para resolver os problemas humanos no plano terreno, mas, em nenhum momento, aponta para uma admissão do culto imperial. Mesmo estabelecendo uma analogia entre o Império Romano – submetido aos imperadores, pai e filho, Marco Aurélio e Cômodo – e o governo do universo – Deus-Filho – Atenágoras não propõe uma divinização da figura do imperador, pois “este recebia o seu poder de Deus e a ele estava submetido”.²⁶¹

[...] Antes de iniciar o meu discurso, eu vos rogo, ó máximos imperadores que me perdoeis se apresento apenas raciocínios verdadeiros. O meu propósito não é refutar os ídolos, e sim desfazer as calúnias contra nós e oferecer-vos a razão de nossa religião. Ora, vós, por vós mesmos, poderíeis examinar o império celeste. Com efeito, como a vós, pai e filho, vos foi posto tudo na mão ao receber o império de cima: “porque a alma do rei está nas mãos de Deus”, diz o Espírito profético, do mesmo modo está submetido a um só Deus e ao Verbo que dele procede seu filho concebido como seu inseparável (*Petição em favor dos cristãos*, I, 18).

²⁶¹ Cf. MORESCHINI, C.; NORELLI, E. *História da literatura cristã antiga grega e latina: de Paulo à era Constantiniana*. Tradução de Marcos Bagno. São Paulo: Edições Loyola, 2000. p. 286-288.

O segundo discurso por nós selecionado, foi o de Teófilo, um pagão convertido ao cristianismo que se tornou bispo de Antioquia. Dentre as obras listadas por Eusébio de Cesaréia na *História Eclesiástica*, sobreviveu apenas *A Autólico*, composto por três livros, escritos após 180. No primeiro livro, o autor refuta acusações feitas aos cristãos e se propõe a explicar a natureza de Deus, sua Providência, o significado do nome cristão, a fé na ressurreição e a crença nos deuses. O segundo livro opõe o ensino dos profetas à mitologia pagã e aos poetas e filósofos gregos; e o último combate a acusação de imoralidade contra os cristãos.²⁶² Para este clérigo, era correto prestar honras ao imperador, mas não era lícito adorá-lo:

Por isso, eu honraria melhor o imperador, embora não o adorasse, mas rogasse por ele. Adorar, eu adoro apenas ao Deus real e verdadeiramente Deus, pois sei que o imperador foi criado por ele. Então me perguntarás: “Por que não adoras o imperador?” Porque não foi constituído para ser adorado, mas para que se lhe tribute a legítima honra. Com efeito, ele não é Deus, mas homem estabelecido por Deus, não para ser adorado, mas para julgar com justiça. De certo modo, Deus lhe confiou uma administração e assim como ele próprio não quer que se chame de imperadores os que ele estabeleceu sobre o seu poder, pois o nome “imperador” é particular seu, e a ninguém é permitido chamar-se dessa forma, da mesma forma a ninguém é lícito adorar senão a Deus. Portanto, ó homem, estás completamente equivocado em tudo. Honra ao imperador por tua adesão a ele, orando por ele. Fazendo isso, realizarás a vontade de Deus. A lei divina diz: “Meu filho, honra a Deus e ao rei, e não sejas desobediente a nenhum dos dois, pois eles se vingarão repentinamente de seus inimigos” (*A Autólico*, I, 11).²⁶³

Teófilo expressa com clareza o sentimento dos cristãos em relação ao imperador romano, no tempo em que o cristianismo ainda era considerado uma religião ilícita. O apologista recorreu às palavras do apóstolo Paulo, da epístola aos *Romanos*, para afirmar que a autoridade imperial provinha de Deus; ou seja, que fora instituída pela Providência e por isso deveria ser honrada e respeitada por todos os homens. Todavia, negou o culto ao imperador e defendeu a nítida separação entre o poder de Deus e as atribuições do poder secular, baseado no princípio de que cada coisa ou ser deve ocupar o seu lugar dentro da ordem universal. Até aqui, portanto, para os cristãos, o imperador não era um ser divino, mas possuía um poder instituído por Deus e cumpria o seu papel, relevante no sentido de promover a paz terrena, dentro do plano providencial da história.

²⁶² Cf. Id. *Ibid.*, p. 288-291; ALTANER, B.; STUIBER, A. *Patrologia*. Vida, obras e doutrina dos Padres da Igreja. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 1998. p. 85-87.

²⁶³ TEÓFILO. *A Autólico*. In: *Padres Apologistas*. Introdução e notas explicativas de R. Frangiotti. Tradução de Ivo Storniolo e Euclides M. Balancin. São Paulo: Paulus, 1995. p. 205-300.

Já Tertuliano, como observa Touchard, apesar de seguir a tradição paulina referente à autoridade imperial, tinha suas idéias políticas marcadas pela perspectiva apocalíptica: a iminência do fim do mundo deixava as coisas terrenas sem importância. Este apologista africano abordou a relação do cristão com o Império em algumas obras, em especial no *Apologético*.²⁶⁴ Segundo Altaner e Stuiber, este texto foi dirigido aos governadores das províncias do Império Romano e tratou quase exclusivamente das acusações políticas levantadas contra os cristãos: o desprezo pelos antigos deuses do Império e o crime de lesa-majestade.²⁶⁵

Tertuliano preconizava o respeito à autoridade imperial, incentivava a obediência às leis instituídas e afirmava que as orações dos cristãos sustentariam o Império. Entretanto, escondia-se por trás dessa obediência, o sentimento de que o Império não ocupava um papel providencial na história da humanidade; ele era apenas uma potência terrena. O apologista partiu das concepções de Paulo, mas, como ressalta Touchard, subordinou suas idéias a uma doutrina escatológica:

[...] Para ele, o poder imperial, da mesma forma que os impérios de todos os tempos, provém de Deus, mas sem participar das virtudes da divindade; não é mais do que uma coisa criada por Deus para servir os seus desígnios, e a sua origem divina não lhe aumenta a moralidade nem a dignidade. Antes pelo contrário, César é preciso ao mundo, mas nunca poderia ser cristão. Ao proclamar a incompatibilidade da essência de César e da essência de cristão, Tertuliano manifesta uma oposição que São Paulo não indicara: nos ensinamentos dos Evangelhos, o reino de César e o de Deus são de ordens radicalmente diferentes: para Tertuliano são exclusivos um do outro. [...] O império nada é portanto de positivo só por si: não passa da forma na qual se instalou o mundo para viver os seus últimos anos, o artifício mercê do qual Deus prolonga a vida de um moribundo.²⁶⁶

Tertuliano associou o culto imperial aos artifícios dos deuses pagãos. O poder do imperador deixou de ser uma realidade sem importância para configurar-se num sistema “demoníaco”, que fazia parte da Terra e, conseqüentemente, de tudo aquilo que era preciso evitar para se tornar cristão. Assim, impôs, de certa forma, uma escolha aos adeptos da nova fé: para levar uma vida cristã seria indispensável o afastamento em relação às coisas do mundo, incluindo-se aí os deveres cívicos.²⁶⁷ Uma atitude como esta significava declarar o

²⁶⁴ TOUCHARD, op. cit., 135-136.

²⁶⁵ ALTANER; STUIBER, op. cit., p. 158-159.

²⁶⁶ TOUCHARD, op. cit., p. 136-137.

²⁶⁷ Id. Ibid., p. 137.

cristianismo inconciliável com o *saeculum* e proclamar a separação dos cristãos da *romanitas*, porque entre o crente e o que o rodeava não deveria haver nenhum laço de solidariedade.

A forma como Paulo e os apologistas representaram a figura do imperador até o século III demonstra que desde os primeiros cristãos havia uma tendência a acreditar que a autoridade imperial era proveniente de Deus. Este tipo de interpretação não era consensual, como atestam as idéias desenvolvidas por Tertuliano, mas mantinha o seu vigor no pensamento político cristão, principalmente na tradição paulina.²⁶⁸

Com a conversão de Constantino, novos olhares sobre a autoridade imperial foram lançados pelos eruditos cristãos. Da euforia com a legalização do cristianismo à segurança com a sua transformação em religião oficial do Império surgiram duas tendências distintas: uma, representada pelo pensamento de Eusébio de Cesaréia; outra, desenvolvida por Ambrósio de Milão e Agostinho de Hipona.

Conforme salienta Maraval, a partir de 313, o *Cristo Pantocrator*, aparece entronizado nos mosaicos das ábsides das basílicas cristãs e passa a conferir a sua soberania ao imperador. “Este se tornou a imagem visível da monarquia divina e vigário de Cristo. A ele era conferida a tarefa de propagar o Reino de Deus e de defendê-lo contra os inimigos. O Imperador não era mais visto como um ‘Deus de glória’ sobre a terra, mas a imagem do *vicarius* do Cristo glorioso e triunfante”,²⁶⁹ ou seja, como argumenta Teja, no século IV, “o cristianismo contribuiu para consolidar o caráter sagrado da pessoa do imperador e difundi-la entre seus súditos”.²⁷⁰

Eusébio de Cesaréia, desenvolveu uma nova teoria política que justificava a sacralização da monarquia. Este erudito, considerado o primeiro historiador da Igreja, escreveu várias obras, dentre elas duas espelham suas concepções acerca do papel do imperador na *Respublica Christiana: História Eclesiástica*²⁷¹ e *Vida de Constantino*. No primeiro texto é possível verificar que a legalização do culto cristão por Constantino transformou este imperador, aos olhos de Eusébio, num instrumento de Deus para combater os inimigos da fé. Eusébio não veta e nem questiona a intromissão do Imperador nas coisas da

²⁶⁸ Cf. SILVA, op. cit., p. 113.

²⁶⁹ MARAVAL, 1997 apud GOMES, F. J. S. Crandade e cristianismo antigo. *Phoënix*, Rio de Janeiro, ano VI, p. 180, 2000.

²⁷⁰ TEJA, op. cit., p.44.

²⁷¹ Segundo Curti, a *História Eclesiástica*, antes da perseguição de Diocleciano aos cristãos, foi divulgada em sete livros; posteriormente, outros volumes foram sendo acrescentados, até chegar na versão com dez livros que relatam desde a fundação da Igreja até a vitória de Constantino sobre Licínio, em 324. Fundamental e predominante na obra é o caráter apologético: a vitória final do cristianismo sobre os poderes políticos contrários é a prova tangível de sua origem divina e de sua legitimidade (CURTI, C. Eusébio de Cesaréia. In: DI BERARDINO, op. cit., p. 537).

Igreja; ao contrário, na sua *História Eclesiástica*, ele reproduz trechos de uma epístola do imperador na qual se afirmam as prerrogativas imperiais no âmbito religioso:

Constantino Augusto a Milcíades, bispo de Roma, e a Marcos. Como muitas comunicações deste tipo foram enviadas a mim de Anulino, o mais ilustre procônsul da África, nas quais diziam que Ceciliano, bispo de Cartago, era acusado em muitos aspectos pelos seus colegas na África, e como isto parece ser grave, que nessas províncias que a Providência divina confiou livremente à minha fidelidade e na qual há uma população vasta, a multidão encontra-se inclinada a se decair e até certo ponto está dividida em dois partidos e entre outros, que os bispos estavam em discrepância; resolvi que o mesmo Ceciliano, junto com dez bispos que parecem acusá-lo e outros dez, que ele possa considerar necessário à sua causa, irão a Roma. Que vós, estando lá presentes, como também Retício, Materno e Marino, vossos colegas, a quem ordenei que se dirigissem às pressas a Roma para este propósito possam ser ouvidos segundo julgais entender ser mais consistente com a mais sagrada lei.[...] desejo, sobretudo, que vós não deixeis lugar para cisma ou divisão (*História Eclesiástica*, X, 5).²⁷²

O fato de Constantino convocar e organizar um concílio, era aceito por Eusébio como um ato legítimo (*Vida de Constantino*, I, 44; II, 63; III, 6).²⁷³ Era natural que, neste momento em que a liberdade de culto havia sido instituída, as intervenções do imperador (na qualidade de *episcopus ton ectos*) sobre os assuntos da Igreja fossem reconhecidas como justas (*Vida de Constantino*, IV, 24). Por outro lado, como a religião romana sempre comportara aspectos políticos e desconhecia uma autoridade espiritual encarregada de questões estritamente religiosas,²⁷⁴ era praticamente um dever imperial envolver-se com os assuntos da fé, no sentido de fazer reinar a concórdia. Eusébio apresentou Constantino como um eleito de Deus e protetor da Igreja;²⁷⁵ afinal de contas, além de legalizar o culto, realizou inúmeras doações

²⁷² EUSEBIO DE CESAREA. *Historia Eclesiástica*. Tradução de L. M. De Cádiz. Buenos Aires: Nova, 1950. 403 p. O concílio a que se refere Constantino, foi realizado em 313 e abordou a controvérsia donatista. “Os donatistas, perdurando a divisão da Igreja africana em dois partidos: um tendo por chefe Donato, o outro sob a liderança de Ceciliano, se dirigiram ao imperador Constantino, solicitando a arbitragem dos bispos da Gália. O imperador consentiu e em Roma reuniu-se um concílio presidido por Milcíades; participaram três bispos da Gália, quinze italianos e os representantes de cada partido em luta, entre os quais Donato e Ceciliano. O concílio reafirmou a legitimidade da eleição de Ceciliano e pronunciou-se contra Donato” (DIONISI, U. Roma. In: DI BERARDINO, op. cit., p. 1230).

²⁷³ EUSEBIO DE CESAREA. *Vida de Constantino*. Introducción, traducción y notas de Martín Gurruchaga. Madrid: Editorial Gredos, 1994. 423 p.

²⁷⁴ Cf. SCHEID, op. cit., p. 20-28.

²⁷⁵ Segundo Gurruchaga, o caráter da relação de Eusébio com Constantino foi discutido por vários autores. Para alguns, o historiador fora conselheiro do Imperador. Mas, Gurruchaga considera essa teoria improvável, pois, Eusébio jamais residiu na capital do Império, nem próximo a ela, parece só ter visto o imperador cinco vezes e, o intercâmbio epistolar entre os dois foi restrito, sem tom de intimidade (GURRUCHAGA, M. Introducción. In: EUSEBIO DE CESAREA. op. cit., p. 59-62).

ao clero e ordenou a reconstrução de templos destruídos durante as perseguições anteriores ao Edito de Milão (*História Eclesiástica*, X, 4-9).

Quanto ao segundo texto, *Vida de Constantino*, foi escrito em quatro livros e tem um claro caráter encomiástico.²⁷⁶ Por trás do elogio a Constantino e da seleção de fatos e documentos que compõem a obra, segundo Gurruchaga, há um projeto de representação do monarca como um arquétipo. Um esforço por fazer do imperador uma mimese do *Logos-Rei*, Cristo, e para converter o Império num *eikon* do reino celeste.²⁷⁷ Na relação entre o Pai e o Logos, Eusébio descobriu a imagem da relação entre o Logos-Cristo e o imperador. Esta concepção estabelece um laço entre a ação de Cristo, que prepara o Reino definitivo para o Pai, e o papel do imperador, que expande o reino de Cristo na terra. Para o bispo de Cesaréia, o Império Romano, desde a sua fundação, fazia parte de um plano providencial em favor do cristianismo e se tornou, a partir de Constantino, no reino de Cristo sobre a terra:

[...] quando todo os povos da terra se sentiam guiados assim como por um piloto e saudavam aquele governo regido pelo ministro de Deus, ao tempo em que nada perturbava o império dos romanos, nestas circunstâncias, digo, toda humanidade deixava transcorrer sua vida cheia de serenidade e sossego (*Vida de Constantino*, IV, 14, 1).

O festival em honra do imperador ia chegando ao seu fim, e na boca de todos se exaltavam a fibra religiosa do imperador; então, um ministro de Deus se atraveu a chamá-lo de bem-aventurado, pois na vida presente havia sido honrado com o império universal e como único monarca, e no futuro, irá co-reinar junto ao filho de Deus (*Vida de Constantino*, IV, 48).²⁷⁸

Analisando o discurso de Eusébio, Touchard também que o historiador da Igreja associou a figura de Constantino à de Cristo e a imagem da “Cidade Celeste” ao Império Romano:

²⁷⁶ Há um debate acerca do gênero literário dessa obra de Eusébio de Cesaréia. Mas, podemos dizer que ela é ao mesmo tempo encômio, biografia e história; pois, ao exaltar o arquétipo do monarca futuro do Império Cristão, representado por Constantino, o historiador abordou a morte do Imperador, indicou a duração do seu reinado, detalhes sobre o seu governo, sua força física e ocupações literárias; narrou as guerras contra Majêncio e Licínio e, incluiu quinze documentos, entre cartas e editos de Constantino. Todavia, inegavelmente, *Vida de Constantino* é um panegírico e, como tal, adere aos cânones do gênero, calando habilmente os aspectos negativos e reprováveis de seu herói e exagerando as particularidades positivas. Tom encomiástico, exageros, reticências reúnem os elementos biográficos e históricos para compor o cenário. Foi escrita após a morte de Constantino (Cf. Id. *Ibid.*, p. 71-85 e CURTI, C. Eusébio de Cesaréia. In: DI BERARDINO, op. cit., 2002, p. 538).

²⁷⁷ GURRUCHAGA, op. cit., p. 85-96.

²⁷⁸ Sobre como Eusébio de Cesaréia concebe a Providência ver FRANGIOTTI, op. cit., p. 79 -93.

[...] Eusébio indica a forma como o poder político emana de Deus. Deus, o Deus do universo, reina no mundo por intermédio do seu Verbo, que é, simultaneamente, a racionalidade da criação e o agente de Deus, o seu intendente, o seu procurador junto da história humana. Aquilo que o Verbo é para Deus pode simplificarmente dizer-se que é o mesmo que o imperador deve ser para o Verbo. Com efeito, o Verbo, lei viva, exerce o seu império sobre os homens por intermédio de um rei que é o seu lugar-tenente. [...] A corte terrena do imperador é o reflexo da corte celeste, da mesma forma que o império é o reflexo do universo. As duas cidades situam-se de certa forma paralelamente, mas em níveis diferentes, conforme a vontade de Deus, e unidos pelo mesmo laço que liga ao Verbo e a Deus a pessoa do imperador, [...]. A autoridade do soberano vê-se assim fortalecida e a etiqueta da corte reforçada, graças à nova doutrina que caucionava talvez ainda mais do que as antigas o caráter supraterrrestre da pessoa imperial.²⁷⁹

Segundo Markus, na *Vida de Constantino*, Eusébio difundiu uma nova imagem do Império Cristão e de seu imperador. A Igreja e o Império eram projeções do reino celeste; a monarquia de Constantino introduziu este reino entre os homens, graças a sua conversão, e a “cidade do mundo” tornou-se a “Cidade de Deus”. Nesta concepção há uma clara fusão de idéias helenísticas e bíblicas, que permitiram criar a imagem de um imperador encarregado de representar a autoridade divina entre a humanidade;²⁸⁰ ou seja, o imperador é o delegado de Deus no Império Cristão, o “bispo dos bispos” (*Vida de Constantino*, I, 3-5).

Como ressalta Silva, embora as reflexões de Eusébio se refiram ao governo de Constantino, outros autores cristãos, sob Constâncio, abordaram os pressupostos divinos da realeza. Gregório de Nazianzo, por exemplo, considerava o imperador membro de uma raça sagrada, cujos feitos foram realizados por intermédio da “mão de Deus”. A “idéia de que Constâncio exercia um sacerdócio real” também pode ser encontrada na obra de Gregório²⁸¹ (*Contra Juliano*, IV, 34-35).²⁸² Já Atanásio, apesar das intromissões imperiais nas questões da Igreja, sugeriu que o imperador se espelhasse em Davi, o ungido do Senhor (*Apologia ao imperador Constâncio*, 20),²⁸³ e reconheceu, segundo Silva, “que Constâncio governava o Império por determinação do Pai, mediante a intervenção do *Logos*.”²⁸⁴

²⁷⁹ TOUCHARD, op. cit., p. 142-143.

²⁸⁰ MARKUS, op. cit., p. 89.

²⁸¹ SILVA, op. cit., p. 114 e 129.

²⁸² GRÉGOIRE DE NAZIANZE. *Discours 4-5. Contre Julien*. Introduction, texte critique, traduction et notes par Jean Bernardi. Paris: Du Cerf, 1983. 400 p. Segundo Moreschini e Norelli, as duas homilias (n.º 4 e 5) foram escritas contra o apóstata (provavelmente jamais foram pronunciadas em público), num ano pouco especificado após a morte do imperador, ocorrida em 363. Noutros capadócios a tentativa de Juliano restaurar o paganismo não deixou vestígios; só Gregório de Nazianzo mobilizou-se contra as providências discriminatórias do imperador, em especial, o afastamento dos mestres cristãos das escolas (MORESCHINI, C.; NORELLI, E. *História da literatura cristã antiga grega e latina II*. Do Concílio de Nicéia ao início da Idade Média. Tomo 1. Trad. Marcos Bagno. São Paulo: Edições Loyola, 2000. p. 128-129).

²⁸³ ATHANASE D’ALEXANDRIE. *Apologie a l’empereur Constance. Apologie pour sa fuite*. Introduction, texte critique, traduction et notes de J. M. Szymusiak. Paris: Du Cerf, 1958. 193 p. De acordo com Frangiotti, a

A imagem do Imperador cristão, construída a partir das idéias de Eusébio de Cesaréia, fundamentou, portanto, uma teoria que admite a intromissão dos poderes temporais nas questões religiosas.²⁸⁵ Entretanto, aceitar o Imperador como o *Pater* da Igreja, implicava em submeter-se a ele, pois conforme a tradição romana o *dominus*, ao proteger, tem direitos sobre o protegido, e este, obrigação de obediência. Essa associação do imperador com a figura de um vigário cristão, com prerrogativas de sacerdote, suscitou algumas reflexões, conforme salienta Gomes:

Houve cristãos que se entusiasmaram com os novos tempos (Eusébio e Lactâncio), mas também houve aqueles que se aperceberam dos riscos que o cristianismo corria por se identificar com o Império Cristão. Daí os discursos e práticas que tentaram instaurar uma fronteira entre a Igreja e o *saeculum* [...].²⁸⁶

De acordo com Markus, as concepções eusebianas começaram a ser colocadas em dúvida a partir da atuação de Ambrósio de Milão.²⁸⁷ Para este bispo, o imperador se encontrava *intra Ecclesiam*, e não acima dela; portanto, deveria submeter-se à censura eclesiástica.²⁸⁸ Dois episódios ilustram suas concepções sobre o caráter público imperial: a reprimenda a Teodósio por ter castigado um bispo que mandou incendiar uma sinagoga e a penitência que indicou, para o mesmo imperador, por ter autorizado o massacre de sete mil homens em Tessalônica. No primeiro caso, Ambrósio enviou uma carta de protesto ao imperador que, por sua vez, revogou a ordem de mandar reconstruir o templo; no segundo, uma outra epístola foi encaminhada, apontando a enormidade da culpa e a necessidade

Apologia ao Imperador Constâncio começou a ser escrita por volta de 350 e foi concluída provavelmente em 357. O objetivo desta obra é demonstrar a inocência de Atanásio, acusado pelos partidários do arianismo de ter traído o imperador Constâncio. Atanásio procura desfazer a suspeita de haver instigado o povo de Alexandria e o próprio irmão do imperador, Constante, contra Constâncio; reclama um justo tratamento e rebate a acusação de ter traído a confiança do imperador (FRANGIOTTI, R. Introdução. In: ATANÁSIO. *Apologia ao imperador Constâncio*. Tradução de Orlando Tiago. Introdução e notas de Roque Frangiotti. São Paulo: Paulus, 2002. p. 205-206).

²⁸⁴ SILVA, op. cit., p. 114.

²⁸⁵ Eusébio de Cesaréia construiu a primeira teologia política do cristianismo, definida posteriormente como “cesaropapista”. Para Ferrari, por exemplo, “o termo Cesaropapismo indica um sistema de relações entre Estado e Igreja em que o chefe do Estado, julgando caber-lhe a competência de regular a doutrina, a disciplina e a organização da *Societas fidelium*, exerce poderes tradicionalmente reservados à suprema autoridade religiosa, unificando numa pessoa as funções de *imperator* e de *pontifex*” (FERRARI, S. Cesaropapismo. In: BOBBIO, N. *Dicionário de Política*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1997. p. 162-163). No sentido contrário, Farina argumenta que o termo é recente e não é o mais indicado para definir uma teoria e uma praxe que, historicamente, jamais esgotaram o conceito, pois se refere a um poder do bispo de Roma (que somente do século VI em diante tomará exclusivamente para si o nome de *papa*), usurpado pelo imperador, poder que na época de Eusébio ainda não era tal como conhecemos hoje (FARINA, R. Cesaropapismo. In: DI BERARDINO, op. cit., p. 288).

²⁸⁶ GOMES, op. cit., p. 182.

²⁸⁷ MARKUS, op. cit., p. 89.

²⁸⁸ Cf. ULLMANN, W. *Historia del pensamiento político en Edad Media*. Barcelona: Ariel, 1983. p. 40.

premente de o imperador fazer penitência pública.²⁸⁹ Noutra oportunidade, Ambrósio impediu que a ara da Vitória, retirada por ordem de Graciano, em 382, da sala do Senado romano, fosse recolocada pela maioria pagã, chefiada por Símaco.

Os fatos mencionados, ilustrativos da relação de Ambrósio com os imperadores, revelam uma conjuntura distinta da vivenciada por Eusébio de Cesaréia. A essa altura, o cristianismo já era a religião oficial do Império e Ambrósio, como bispo de Milão, importante cidade do Ocidente, exercia influência sobre a vida religiosa e política do seu tempo. Apesar de Ambrósio, tender a identificar o romano com o cristão, a *pax Augusta* com a *pax Christi*, começa afastar-se da imagem eusebiana do Império. Suas concepções e práxis ajudaram a compor o ideal de unidade entre o sacerdócio e o Império Romano.

O Império era, para o bispo de Milão, uma sociedade cristã na qual a Igreja teria a prerrogativa de modelar a vida pública e as instituições; o imperador, era um filho da igreja e, as coisas divinas não podiam estar submetidas à sua autoridade. Para Ambrósio, havia um princípio hierárquico que orientava a delimitação das fronteiras entre as duas esferas de poder: o ensinar e o aprender; isto significava dizer que cabia aos clérigos as matérias eclesiásticas e nestes assuntos, cabia aos leigos se submeterem àqueles. Ao determinar que o dirigente do Império Romano era um fiel dentre outros, em se tratando de questões religiosas, Ambrósio opunha-se à tradição eusebiana, que concebia o imperador como um vigário de Cristo. Estas tentativas de separar as atribuições imperiais das sacerdotais e de influenciar o comportamento dos imperadores, tornaram-se parte da teoria da justa repartição da autoridade no mundo cristão.²⁹⁰

Apresentamos até aqui, em linhas gerais, duas tradições cristãs que representaram, de modo distinto, o papel do imperador na sociedade romana: uma pré-constantiniana e outra, pós-constantiniana. Seus discursos foram construídos a partir de realidades sociais diferenciadas. A elas podemos aplicar a reflexão de Chartier, acerca da relação entre a produção da obra, o autor e a conjuntura histórica:

Toda criação [...] inscreve nas suas formas e nos seus temas uma relação: na maneira pela qual – em um dado momento e em determinado lugar – são organizados o modo de exercício do poder, as configurações sociais ou a

²⁸⁹ Cf. MARKUS, op. cit., p. 91-92 e PACAUT, M. *La théocratie: l'Église et le pouvoir au moyen age*. Paris: Desclée, 1989. p.17-18.

²⁹⁰ As concepções ambrosianas foram apropriadas e desenvolvidas por vários intelectuais cristãos, especialmente pelos papas. A intervenção imperial nos negócios eclesiásticos levou o papa Gelásio I, dentre outros, a orientar os dirigentes cristãos a negar o caráter sagrado da função imperial e a concepção de um rei-sacerdote. Ao imperador, caberia manter a ordem pública entre o povo cristão confiado aos seus cuidados, uma função eminentemente secular (Cf. MARKUS, op. cit., p. 97-98)

economia da personalidade. Pensando (e pensando a si mesmo) como um demiurgo, o escritor cria, apesar de tudo, na dependência. Dependência em face das regras [...] que definem a sua condição. Dependência, mais fundamental ainda, diante das determinações não conhecidas que impregnam a obra e que fazem com que ela seja concebível, comunicável, decifrável.²⁹¹

As representações estão, portanto, ancoradas nas práticas e instituições do mundo social. Nos primeiros séculos da era cristã a imagem do imperador, elaborada pelos eruditos cristãos, variou conforme a realidade que os circundava. Entre os séculos I e III d.C., por exemplo, os cristãos viveram em um ambiente que lhes era extremamente hostil dentro do Império Romano; ainda que de modo intermitente, foram acusados de impiedade, antropofagia, incesto, imoralidade e de se recusarem a participar das celebrações cultuais típicas do politeísmo. Neste tempo desenvolveu-se a tradição préconstantiniana, cujas reflexões acerca da autoridade imperial estavam pautadas pelas concepções paulinas. O poder do imperador romano era visto como uma concessão divina, cabendo aos cristãos respeitá-lo pelo seu papel secular e não adorá-lo como a uma divindade. Nesta conjuntura, era natural que a imagem do imperador ainda não estivesse associada a do “Salvador”, e a do Império Romano a uma projeção do reino de Cristo.

No período pós-constantiniano, estabeleceram-se duas correntes de pensamento relativas à imagem do imperador – a eusebiana e a ambrosiana. O imperador Constantino, por causa do Edito de Milão e de sua postura diante da Igreja cristã, foi representado pela primeira linha de pensamento como um vigário de Cristo, um eleito de Deus (*Vida de Constantino*, I, 24), e o Império Romano foi associado ao reino celeste. Já na segunda metade do século IV, quando o cristianismo se tornou a religião oficial do Império, Ambrósio de Milão encontrou as condições para questionar a intromissão do imperador nas coisas da fé, e conseqüentemente, repensar o seu papel de sacerdote real. Nasceu, a partir daí, a representação do imperador como um filho da Igreja, situado dentro dela e não acima dela.

Enfim, a legalização da doutrina cristã suscitou novos olhares dos eruditos sobre o imperador. Cada teórico cristão, seja do tempo da religião perseguida, seja da época do culto vitorioso, representou a imagem do imperador em conformidade com as suas escolhas individuais; pois, conforme Chartier, os acontecimentos tocam os homens de modo distinto e geram as nuances, a heterogeneidade do pensamento; ou seja, homens e mulheres de uma

²⁹¹ CHARTIER, R. *A ordem dos livros: leitores, autores e bibliotecas na Europa entre os séculos XIV e XVIII*. Brasília: Ed. da UNB, 1999. p. 9.

época apropriam-se, à sua maneira, dos códigos dominantes ou subvertem as regras para compor novas formas.²⁹²

As representações imperiais que foram construídas pelos cristãos não podem ser consideradas como uma expressão imediata, automática e objetiva da realidade, pois existia uma lógica – cristã – que dirigia a organização das estratégias discursivas. Por outro lado, “a cultura escrita não funciona como uma força autônoma”²⁹³ e sua eficácia depende da percepção e do julgamento de seus destinatários, da adesão e dos mecanismos de apresentação e persuasão colocados em ação.²⁹⁴

Gigon observa que a literatura cristã foi escrita por homens letrados para homens letrados.²⁹⁵ Já Momigliano, afirma que a Igreja cristã sempre usou a linguagem escrita como um meio para justificar as suas verdades, mas soube difundi-las nos círculos menos intelectualizados por meio da fala.²⁹⁶ Nesta perspectiva, Daniélou e Marrou asseveram que a Igreja, de fato, possuía uma elite intelectual responsável pela conservação e divulgação da *doctrina christiana*.²⁹⁷ Utilizando a escrita e os modos de comunicação oral, os intelectuais cristãos, contribuíram para consolidar a imagem do imperador, gestada, ao longo dos séculos, pelo paganismo, acrescentando a ela as idéias da consagração, da eleição e do poder que emana de Deus, concedido por mérito pessoal na terra.

Ao pensar o papel do imperador dentro da sociedade romana, a cultura escrita serviu tanto ao poder secular, quanto ao eclesiástico. Um pensamento político cristão foi elaborado pelos intelectuais da Igreja, empenhados em justificar, apoiar, criticar ou delimitar os poderes instituídos. Dentre estes homens, está Agostinho de Hipona, cujas idéias analisaremos com o intuito de demonstrar a singularidade de suas concepções sobre o caráter providencial do Império romano e a figura do Imperador.

3. 3. Isotopia e o caráter providencial do Império Romano na *Cidade de Deus*

Segundo Ramos, para Agostinho as autoridades e as leis da sociedade civil deveriam ser respeitadas, pois o “medo das leis refreia a insolência humana e favorece a manutenção da

²⁹² Id. *À beira da falésia: a história entre incertezas e inquietudes*. Tradução de Patrícia Chittoni. Porto Alegre: Ed. da UFRGS, 2002. p. 160.

²⁹³ BOWMAN, A. K; WOOLF, G. (Org.). *Cultura escrita e poder no mundo antigo*. São Paulo: Ática, 1998. p. 7.

²⁹⁴ CHARTIER, op. cit., 2002, p. 178.

²⁹⁵ GIGON, op. cit., p. 105; 144.

²⁹⁶ MOMIGLIANO, A. *Ensayos de historiografía antigua y moderna*. México: Fondo de Cultura Económica, 1993. p. 138-139.

²⁹⁷ DANIELLOU, J.; MARROU, H. *Nova História da Igreja: dos primórdios a São Gregório Magno*. Petrópolis: Vozes, v. 1, 1984. p. 313.

ordem.” Existem poderes temporais justos e injustos, boas e más leis, conforme sejam a favor ou contra a verdade de Deus; frente a eles, cumpre ao cidadão celeste, peregrino na “cidade do mundo”, não ser nem subversivo nem conformista, mas tolerante e moderado:²⁹⁸

[...] ordena-se aos servidores de Cristo, sejam eles reis ou governantes, juízes ou militares, soldados das províncias, ricos ou pobres, livres ou servos de ambos os sexos, que tolerem o Estado se for necessário, mesmo sendo o pior e mais depravado e que adquiram para si, pelo preço de uma tal tolerância, uma morada esplendorosa na santíssima e augustíssima cúria dos anjos, na república celeste onde a vontade de Deus é lei (*A Cidade de Deus*, II, 19).

Apesar da obediência às autoridades seculares ser recomendada por Agostinho, a Igreja e o Estado são concebidas como duas instâncias distintas e independentes nas suas atribuições. Era dever do imperador cristão defender a Igreja e manter a ordem, sem, no entanto, interferir nos negócios eclesiásticos; a não ser quando solicitado, como nos episódios em que a intervenção do braço secular fez-se necessária para impor decisões conciliares acerca de divergências doutrinárias (*Epístola* 134, 3).²⁹⁹

Para Touchard, o Bispo de Hipona admite que “todo poder vem de Deus”, conforme a tradição paulina. Mas, a interpretação que dá a esta fórmula determina os limites dessa aproximação:

[...] É de Deus que provém o princípio de todo o poder. Com efeito, o homem não tem autoridade sobre o homem por direito da natureza. Se é certo que a lei da natureza leva o homem a associar-se com seus semelhantes e a escolher o melhor como chefe, esta escolha, esta designação, não bastam só por si para legitimar o exercício do Poder. Os chefes são investidos na sua função por intermédio da sorte, do sufrágio ou da hereditariedade; a sua autoridade, porém, só se funda numa delegação do poder divino. Deste modo, Deus não designa especialmente nem o regime, nem a pessoa do chefe, confia nas causas secundárias quanto a questões de pormenor; mas a essência do Poder inclusa nestas funções deve-se à investidura divina.³⁰⁰

No discurso agostiniano, Deus concede e legitima o poder, mas não garante o exercício concreto desse poder. Deve-se, portanto, obedecer a um regime, porque a autoridade em si é divina e está definida dentro de um plano providencial, no qual o caráter e as ações dos governantes correspondem ao merecimento das empresas humanas. O bispo não formulou

²⁹⁸ RAMOS, op. cit., p. 332-337.

²⁹⁹ Para consultar as epístolas de Agostinho utilizamos os três volumes da Biblioteca de Autores Cristãos: AGUSTÍN. *Cartas*. Madrid: La Editorial Católica, 1966. (Obras completas de San Agustín, VIII, XIa, XIb).

³⁰⁰ TOUCHARD, op. cit., p. 149.

uma concepção teocrática do poder. A função do imperador era secular; a Igreja e o Estado deveriam, portanto, se ocupar de domínios diferentes. Não obstante, Agostinho desejava um poder civil influenciado pelo cristianismo, regulado pela moral cristã e a serviço da Fé.³⁰¹

De acordo com Hamman, Agostinho jamais atrelou o destino da Igreja ao do Império Romano. Por vezes, recorreu à autoridade imperial para solucionar o problema com os donatistas no Norte da África (*Epístola* 93); mas, na *Cidade de Deus*, nunca se referiu a Roma como um Império cristão. Para o bispo, era lícito que os cristãos servissem ao Estado, na medida em que os imperadores confessavam-se convertidos à doutrina de Cristo; todavia, a atividade cívica era considerada apenas um serviço e não a consagração de uma ordem que ele considerava perecível, dado que o cidadão celestial, ao cumprir suas tarefas no mundo terreno, tinha os olhos fixos na “Cidade do Alto”. Na leitura que Hamman fez do pensamento agostiniano, a autoridade imperial parece ser apenas uma função secular; trata-se de um poder autorizado por Deus, mas absolutamente distinto da imagem criada por Eusébio de Cesaréia.³⁰²

Markus avalia que as idéias de Agostinho acerca dos governantes se modificaram no transcorrer do tempo e que o seu principal acréscimo ao pensamento greco-romano adveio da leitura de Paulo:

[...] Esta leitura lhe deu um senso agudo do pecado na vida dos homens, da incapacidade deles se libertarem por si próprios e da impossibilidade de realizar a harmonia da ordem neste mundo. A ordem que conduzia a Deus não poderia agora se achar nos *affaires* humanos e a esperança que poderia ser estabelecida pelo governo dos sábios ou dos homens totalmente devotados a Deus reconhecia-se como ilusória. [...] A vida nas sociedades politicamente organizadas, caracterizadas pela sujeição aos dirigentes e pelas instituições coercitivas é como uma escravidão e as outras formas de desigualdades, o resultado da condição pecadora do homem [...]. De acordo com esta concepção, as instituições governamentais não se ocupam mais em ajudar os homens a realizar a ordem justa, mas de minimizar a desordem.³⁰³

Para Agostinho, na *Cidade de Deus*, os governos seculares não teriam condições de promover entre os homens uma vida justa e virtuosa. O papel das instituições civis deveria restringir-se a anular os efeitos do pecado, solucionar algumas tensões da sociedade e buscar impedir o que não poderia ser resolvido; ou seja, cabia à autoridade política manter à segurança necessária a sobrevivência dos homens. Na análise de Markus a autoridade civil

³⁰¹ Cf. Id. *Ibid.*, p. 152 e FRANGIOTTI, op. cit., p. 106-109.

³⁰² HAMMAN, A.-G. *Santo Agostinho e seu tempo*. São Paulo: Paulinas, 1989. p. 288-303.

³⁰³ MARKUS, op. cit., p. 105.

tem, no pensamento agostiniano, a função de resguardar a paz temporal, sem contudo estar associada a um ofício da Igreja, um cargo eclesiástico.³⁰⁴

A compreensão que Agostinho tinha das autoridades seculares, em especial do imperador romano tem sido objeto de muitos debates. Contudo, parece ser consensual a idéia de que o bispo aponta para a separação entre os poderes temporais e espirituais, por exemplo, ao negar o título de sacerdote da Igreja aos imperadores romanos, mesmo para os chefes convertidos ao cristianismo.

Para analisar como está estruturado o discurso agostiniano, sobre o Império Romano e o imperador, na *Cidade de Deus*, aplicaremos o método de leitura isotópica. Os temas abordados nas grades de leitura deste capítulo, aparecem reiteradas vezes em partes variadas do texto. Para a construção da rede 1, alguns livros, em particular, forneceu o maior número de informações: no livro II, Agostinho descreve os males que atingiram os romanos antes de Cristo, quando ainda vigorava o politeísmo; no III, ele mostra que, desde a fundação de Roma, os cidadãos viveram atormentados, sem serem auxiliados pelos seus deuses tutelares; no IV, apresenta argumentos para demonstrar que o tamanho e a duração do Império Romano é uma obra da Providência divina, responsável pela criação do universo; no livro V, o bispo refuta a crença no destino, afirma a presciência divina, aborda os costumes dos antigos romanos, como Deus favoreceu o crescimento do Império e, por fim, trata dos imperadores cristãos; no livro XI, que dá início a segunda parte da obra, a origem das duas cidades é narrada desde a criação do universo; no XVII, Agostinho aborda o desenvolvimento da “Cidade Celeste” no tempo da antiga aliança e expõe as profecias acerca de Cristo e da Igreja; no livro XVIII, coloca em foco o progresso das duas cidades, de Abraão ao fim dos tempos; no XIX, trata do fim de ambas as cidades, da felicidade, da paz verdadeira e da função do episcopado; por fim, no livro XXII, o bispo tem como meta enfatizar a eterna felicidade e a ressurreição dos corpos, além de reforçar a figura de Jesus Cristo como fundador da “Cidade Celeste”. Dos discursos desenvolvidos nesses livros extraímos, então, vários elementos constitutivos da rede 1:

³⁰⁴ Id. *Ibid.*, p. 105.

Rede temática 1
(Doravante “rede 1”)

<i>Elementos temáticos principais:</i>	<i>Alguns dos elementos figurativos que manifestam os elementos temáticos:</i> ³⁰⁵	<i>Elementos axiológicos correlatos:</i>
/Deus/	/único;/ /dispensador da verdadeira felicidade;/ /senhor;/ /moderador;/ /concede os reinos da terra;/ /criador/.	/Distinção hierarquizada entre as esferas de poder/
/Cristo/	/único;/ /verdadeiro sacerdote;/ /sempiterno;/ /Ungido;/ /fundador da eterna e celeste cidade;/ /mediador entre Deus e os homens;/ /Deus Filho de Deus;/ /redentor/.	
/Episcopado/	/cargo;/ /servir;/ /cuidado;/ /alta função;/ /não convém que se deseje;/ /amor à verdade;/ /caridade/.	
/Imperador cristão/	/poder submetido à majestade de Deus;/ /felizes;/ /reinaram por muito tempo;/ /domaram os inimigos da República;/ /verdadeira piedade;/ /vida impoluta;/ /justiça;/ /humildade;/ /lentos a punir;/ /perdoar;/ /misericórdia;/ /luxúria castigada;/ /amor à felicidade eterna;/ /vitorioso;/ /membro da Igreja;/ /paz terrestre/.	

O nosso objetivo com a estruturação dessa rede é demonstrar, que os argumentos desenvolvidos por Agostinho, na *Cidade de Deus*, indicam uma negação do caráter sacerdotal do imperador, ao modo de Eusébio de Cesárea. Nesta rede, não observamos a disforização de nenhum dos elementos temáticos, pelo contrário, todos são valorados positivamente, mas ocupam funções distintas. Deus é representado como a Providência, único responsável pela concessão da felicidade verdadeira e dos reinos terrenos:

³⁰⁵ Para a identificação dos elementos figurativos referentes a Deus, utilizamos os livros III, IV e V; os elementos figurativos referentes a Jesus Cristo apareceram, com maior frequência, nos livros II, XI, XVII, XVIII e XXII; no livro XIX estão concentradas as informações sobre o episcopado e nos livros III e V, as informações sobre imperador cristão.

É pois Deus, autor e dispensador da felicidade, porque é ele o único Deus verdadeiro, quem concede os reinos da terrenos tanto aos bons como aos maus. E não o faz à toa, como que fortuitamente [...], mas conforme a ordem das coisas e dos tempos, para nós oculta mas dele perfeitamente conhecida. [...], é Ele que, como senhor, a rege e, como moderador, a ordena. Mas a felicidade – essa dá aos bons. Podem tê-la ou não os que servem; podem tê-la ou não os que reinam. Todavia, só será plena naquela vida onde já ninguém terá que servir. É por isso que os reinos terrenos são por Ele concedidos tanto aos maus como aos bons [...] (*A Cidade de Deus*, IV, 33).

Os elementos figurativos como /único/, /verdadeiro sacerdote/, /fundador da eterna e celeste cidade/, /mediador entre Deus e os homens/, /redentor/, expressam um forte investimento tímico na imagem de Cristo, assim como foi feito na representação de Deus. O Pai e o Filho são euforizados, o primeiro é afirmado como criador e senhor do universo, o segundo como único mediador entre Deus e os homens:

E para caminhar mais confiadamente nessa fé para a verdade – a própria verdade, Deus Filho de Deus, assumindo o homem sem anular a Deus, fundou e estabeleceu essa mesma fé para que o homem tivesse um caminho para o Deus do homem por intermédio do homem Deus. Este é que é, realmente, o Mediador entre Deus e os homens – o homem Jesus Cristo: é Mediador por ser homem e como tal é caminho (*A Cidade de Deus*, XI, 2).

A análise destes dois primeiros itens da rede revela a noção de hierarquia e ordem no discurso agostiniano. Os elementos figurativos utilizados pelo bispo para expressar o imperador cristão e o episcopado, revelaram que estes ocupam papéis distintos dentro da sociedade e que ambos estão submetidos a Deus. A dignidade episcopal é caracterizada como um cargo que não se deve buscar, apenas aceitar, por dever de caridade, quando solicitado:

[...] o Apóstolo diz: “o que deseja o Episcopado deseja uma boa obra”. Quis assim explicar o que é o episcopado: que este nome designa um cargo e não uma honraria. Efetivamente, é um nome grego que deriva do fato de aquele que é colocado à frente de outros exercer sobre eles vigilância, isto é, cuidar deles; porque quer dizer cuidado (*intentio*); [...] – para que se compreenda que não é bispo aquele que gosta de mandar em vez de servir (*A Cidade de Deus*, XIX, 19).

Portanto, o cargo de bispo pressupõe uma função eminentemente religiosa: conduzir o povo cristão na observância do comportamento reto. Os imperadores cristãos, em especial os modelos de Constantino e Teodósio, são euforizados (*A Cidade de Deus*, V, 25-26). Há uma valoração positiva desses governantes, por terem legalizado o cristianismo e o tornado

religião oficial do Império. Os elementos figurativos que expressam esses governantes – /felizes/, /vida impoluta/, /verdadeira piedade/, /justiça/, /poder submetido à majestade de Deus/, /misericórdia/, /membro da Igreja/ – ao mesmo tempo em que demonstram quais deveriam ser as qualidades de um imperador cristão, afirmam-no como um fiel da Igreja, sem torná-lo sacro. Em nenhuma parte da *Cidade de Deus*, Agostinho referiu-se aos imperadores cristãos como sacerdotes da hierarquia eclesiástica. Eles foram representados como homens pios, virtuosos, por isso merecedores da recompensa divina:

O bom Deus, aos homens convencidos de que devem adorá-lo na mira da vida eterna, para os impedir de imaginar que alguém pode obter as altas dignidades e os reinos terrenos sem os suplicarem aos demônios, como espíritos muito influentes nestas questões, – ao Imperador Constantino (que não os suplicou aos demônios, mas ao verdadeiro Deus), cumulou de tão grandes favores terrestres como ninguém se atreveria a desejar; e permitiu-lhe ainda que fundasse uma cidade associada ao Império Romano, por assim dizer, filha da própria Roma mas sem nenhum templo ou imagem de demônios; reinou por muito tempo; como único Augusto governou e defendeu todo o orbe romano; das guerras que declarou e conduziu, saiu sempre vitorioso; teve pleno êxito na luta contra os tiranos; e morreu em idade avançada, de doença e velhice, deixando o Império aos filhos (*A Cidade de Deus*, V, 25).

Agostinho afasta-se da tradição eusebiana e se aproxima do discurso de Ambrósio de Milão. O elemento axiológico que estruturou seu discurso foi a distinção entre os poderes temporais e espirituais. Apesar de não elaborar um tratado político, determinou um limite entre as esferas de poder. Sua preocupação estava centrada em não associar o destino da “Cidade Celeste” ao do mundo terreno. A imagem do imperador, na *Cidade de Deus*, jamais correspondeu à de um “bispo para assuntos de fora”, nem tão pouco à de Cristo. Essas três representações distintas – Cristo, bispo, imperador – se aproximam pelos princípios cristãos, mas se distanciam pelos lugares que ocupam. A autoridade civil foi reconhecida, em sua importância, mas sempre submetida aos desígnios da Providência.

Durante um certo tempo, segundo Markus, Agostinho aceitou a idéia de que o Império Romano era o instrumento estabelecido no plano providencial para propagar a religião cristã no mundo. A imposição do cristianismo como culto oficial do Império e o papel do Estado na repressão às heresias e práticas pagãs criaram um sentimento de entusiasmo entre os cristãos, que passaram a identificar o reinado de Roma com o reino de Cristo na Terra – um Império cristão universal. No entanto, as calamidades que atingiram as províncias romanas do Ocidente, a partir de 406, e as investidas bárbaras, em especial o saque de 410 a Roma,

colocaram à prova a visão eufórica da época teodosiana. A partir desses infortúnios, os ânimos entre cristãos e pagãos foram acirrados.³⁰⁶

Deste modo, quando Agostinho começou a escrever a *Cidade de Deus* (413), ele já estava longe das idéias difundidas no século IV, que propalavam o ideal de um Império terreno, totalmente cristão. A tradição representada por Eusébio e seus companheiros dava mostras de fragilidade diante da nova conjuntura político-social do *Orbis Romani*. A visão agostiniana sobre o imperador romano e sobre o providencialismo do Império, fora profundamente marcada pelas prédicas de Ambrósio, pelas suas leituras de Paulo, mas também pelos acontecimentos do seu tempo.

Ainda conforme Markus, Agostinho, na *Cidade de Deus*, esvaziou a idéia da significação religiosa de Roma:

[...] Para ele, o Império nem era o instrumento indispensável da salvação segundo o plano divino, nem representava um obstáculo à sua realização, um poderio estrangeiro e hostil no seio do qual a Igreja cristã aparecia como uma elite escolhida por Deus. Em definitivo, do ponto de vista religioso, o Império era neutro. Roma então se tornava um símbolo ambivalente. Mesmo admirando Roma e tendo um sentimento patriótico, Agostinho rejeitava com vigor qualquer identificação entre romano e cristão.³⁰⁷

O Império Romano não era nem santo nem diabólico, o que existia eram duas cidades – a dos justos e a dos não-justos –, cujas fronteiras eram invisíveis. A “Cidade Terrestre” não estava necessariamente encarnada no Estado, nem tão pouco a “Celeste” estava encarnada na Igreja. Elas se achavam intrincadas na “cidade do mundo”: “De fato, estas duas cidades estão mutuamente entrelaçadas e mescladas uma na outra neste século, até que no último juízo serão separadas” (*A Cidade de Deus*, I, 35). Agostinho viu, nas sociedades seculares, formas intermediárias e provisórias de organização social nas quais a “Cidade Celeste”, que transcende a todas, é temporariamente alojada durante sua peregrinação.³⁰⁸

Markus afirma que o Bispo de Hipona rejeitou a concepção sagrada do Império, pois os Estados terrenos eram abertos, indiferentemente, às duas cidades, nas quais conviviam eleitos e reprovados.³⁰⁹ Löwith também assevera que Agostinho não acreditava no caráter sacro do Império Romano. Dentro do plano salvífico, o verdadeiro significado deste Estado seria preservar a paz terrena como condição para divulgar e expandir a “palavra de Deus” – o

³⁰⁶ MARKUS, op. cit., p. 99.

³⁰⁷ Id. Ibid., p. 100.

³⁰⁸ Cf. Id. Ibid., p. 103.

³⁰⁹ Id. Ibid., p. 108.

Evangelho (*A Cidade de Deus*, XVIII, 46). Contudo, Agostinho não foi insensível à grandeza de Roma; elogiou as virtudes dos antigos cidadãos, mas distanciou-se do pensamento eusebiano quanto à existência de um Império cristão e um imperador-sacerdote.³¹⁰

Conforme Touchard, o Bispo de Hipona negou a coincidência entre o Império e a Igreja cristã, admitida pela tradição Oriental; afirmou que a história dos impérios obedecia a um plano geral da Providência, sem, contudo, atribuir uma função especial ao Império Romano; recomendou a vida cívica, mas frisou a necessidade dos bispos não se comportarem como dignitários imperiais; enfim, distinguiu o Império, dotado de fronteiras, da Igreja universal. A conjuntura do século V provocara a necessidade de separar a ordem cristã da ordem imperial.³¹¹

Para Hamman, também, Roma, pela sua história, jamais seria a encarnação da “Cidade Celeste”, e o saque de 410 teria dissipado qualquer ilusão acerca do poder terreno: “[...] o Evangelho nada pode esperar do príncipe. Os cristãos podem até ocupar lugares eminentes na cidade terrena, mas com a condição de jamais afastarem os olhos da Cidade de Deus.”³¹²

Na *Cidade de Deus*, é possível localizar nitidamente esta distinção entre o Império Romano e a “Pátria Celeste”:

[...] Escolhe agora já o caminho a seguir, para que, sem resquícios de erro, sejas louvada, não em ti mas em Deus verdadeiro. Tiveste outrora glória entre os povos – mas, por um secreto desígnio da Providência divina, faltou-te o poder de escolher a verdadeira religião. Acorda! É dia! Acorda como acordaste em alguns de teus filhos de cuja virtude perfeita e sofrimentos suportados pela verdadeira fé nos gloriamos. Triunfaram morrendo valorosamente os que “pelo seu sangue nos geraram esta pátria”. Para esta pátria te convidamos e exortamos. Junta-te o número dos seus cidadãos porque ela tem como que por asilo a verdadeira remissão dos seus pecados. Não ouças os teus filhos degenerados que caluniam Cristo e os cristãos, pretendendo responsabilizá-los por estes tempos de desgraça [...]. Apodera-te agora já da pátria celeste. Por ela pouco trabalharás – e nela reinarás na verdade e para sempre. Aí não terás o fogo de Vesta nem a pedra do Capitólio, mas o único e verdadeiro Deus que “não porá limite nem ao teu espaço nem à tua duração. E dar-te-á um império sem fim” (*A Cidade de Deus*, II, 29).

De acordo com Gigon, por maior que fosse a satisfação de Agostinho em ver o cristianismo como religião oficial do Império Romano e a proibição dos cultos politeístas, ele tinha a clareza de que o poder civil, capaz de promover a paz terrena, permaneceria sempre no

³¹⁰ LÖWIT, op. cit., p. 172.

³¹¹ TOUCHARD, op. cit., p. 151-152.

³¹² HAMMAN, op. cit., p. 303-308.

âmbito da “Cidade Terrestre”, pois apenas os homens bons e justos alcançariam a “Cidade do Alto”.³¹³

Ramos ressalta que grande parte dos estudiosos da doutrina ético-política de Agostinho chamou a atenção para o juízo ambivalente do bispo sobre o Império Romano. Loi, por exemplo, argumenta que:

[...] a) ...para Agostinho, Roma e seu império se identificam com a *civitas terrena*: 1) pela *libido dominandi* que marcou já a origem de Roma e acompanhou-lhe o desenvolvimento, 2) pelos cultos politeístas, 3) pela corrupção de seus amores; b) ... na realidade Agostinho reconhece os valores éticos, políticos, culturais expressos pelo Império Romano... Na mesma obra *De Civitate Dei* são numerosos os textos nos quais se pode perceber uma atitude (sua) não polêmica neste sentido... Ele, portanto, não só não nega a validade jurídica do Estado romano; bem mais, reconhece-lhe a providencialidade, a grandeza e os méritos políticos.³¹⁴

Para Cavalla, este comportamento, aparentemente incoerente de Agostinho, está relacionado ao complexo tema das duas cidades. Ao mesmo tempo em que identifica Roma com a “Cidade Terrena”, mostra que nela habitam bons homens, capazes de agirem com justiça e piedade, em conformidade com o ideal da “Pátria Celeste”. Estes cidadãos romanos, apesar de não conhecerem a verdadeira Fé, teriam, por suas virtudes, recebido a recompensa divina da glória terrena do Império.³¹⁵ No epistolário de Agostinho (em especial na *Epístola* 138), conforme destaca Ramos, “há um juízo mais brando” sobre o Império Romano que na *Cidade de Deus*. Há um reconhecimento, não muito explícito, de que o Império cristão seria o mensageiro do Evangelho entre os “povos bárbaros”: “[...] o Epistolário agostiniano nos fala claro do patriotismo romano do grande Bispo, filho do seu tempo, da sua convicção em relação à grandeza e à missão providencial do Império [...]”³¹⁶ Estamos diante de um Agostinho romano e cristão, que louva os méritos do notável Império mas, ao mesmo tempo, condena a *cupiditas humanae gloriae*, responsável pela degradação dos costumes dentro do *Orbis Romani*.

Na *Cidade de Deus*, o Bispo de Hipona lançou um olhar mais severo sobre o Império. Não deixou de reconhecer sua grandeza, a virtude dos antigos romanos e o seu papel no plano providencial de Deus, mas partindo das definições de Cícero para Estado e Povo (*A Cidade de*

³¹³ GIGON, op. cit., p. 199.

³¹⁴ LOI apud RAMOS, op. cit., p. 206-207.

³¹⁵ CAVALLA apud RAMOS, Ibid., p. 205-207.

³¹⁶ RAMOS, Ibid., p. 222.

Deus, II, 21), demonstrou que este Estado jamais foi uma empresa do povo, porque nunca se baseou na verdadeira justiça, fundada na submissão do homem a Deus:

[...] Ora, se o Estado (*res publica*) é a empresa do povo, mas não há povo que não esteja associado na aceitação de um direito, nem há direito onde não exista justiça, o que, sem a menor dúvida, se conclui é que: onde não há justiça, não há Estado (*res publica*) (*A Cidade de Deus*, XIX, 21).

Portanto, – quando falta essa justiça em virtude da qual o único e supremo Deus ordena à Cidade que lhe obedeça segundo a lei de sua graça, que a mais ninguém senão a Ele ofereça sacrifícios e, conseqüentemente, que em todos os homens, membros desta Cidade e obedientes a Deus, a alma domine fielmente o corpo e a razão domine os vícios em conformidade com uma ordem legítima, e que, tal como um justo sozinho vive da fé, assim também uma comunidade inteira e um povo de justos vivam da fé que se pratica por amor – por um amor pelo qual o homem ama a Deus como deve ser amado e ao próximo como a si mesmo, – quando falta essa justiça, com certeza que não há uma comunidade de homens unidos pela adoção em comum acordo de um direito e de uma comunhão de interesses, – quando isto falta, se é verdadeira essa definição de povo, o que é certo que não há povo, nem, portanto, Estado (*res publica*), pois não há empresa do povo (*res populi*) onde nem sequer povo há (*A Cidade de Deus*, XIX, 23).

No intuito de compreender como Agostinho representou o caráter providencial do Império Romano na *Cidade de Deus*, consideramos útil organizar duas grades de leitura. As temáticas selecionadas para a composição das redes 2 e 3 estão presentes em praticamente todos os livros da obra, contudo, em doze desses livros, há uma maior concentração de informações que interessam para a nossa análise: os livros II, III, IV, V, XI, XVIII, XIX e XXII já apresentados neste capítulo; o livro I, que basicamente se ocupa de exprobrar as práticas pagãs e defender o cristianismo contra as acusações de ser o responsável pelo flagelo de Roma; o X, no qual Agostinho demonstra que apenas Deus deve ser cultuado e discute com Porfírio acerca da alma; o livro XIV, que trata do pecado original e de suas conseqüências para a humanidade; e o XV, no qual o Bispo de Hipona utiliza o Gênesis – de Abel e Caim ao dilúvio – para se reportar ao desenvolvimento das duas cidades. Eis, a rede dois, formalizada:

É por isso que agora, na Cidade de Deus e à Cidade de Deus, a peregrinar neste século, muito se recomenda a humildade, altamente exaltada no seu rei que é Cristo. Nas Sagradas Escrituras ensina-se que o vício da soberba, contrário a essa virtude, domina sobretudo no seu adversário que é o Diabo. Sem dúvida que é grande a diferença que opõe as duas cidades: uma, a sociedade dos homens piedosos, a outra, a dos ímpios, cada uma com os seus anjos próprios em que prevaleceu o amor de Deus ou o amor de si mesmo. O Diabo não teria, portanto, surpreendido o homem em evidente e manifesto pecado de fazer o que Deus tinha proibido, se ele não tivesse começado já a comprazer-se em si mesmo (*A Cidade de Deus*, XIV, 13).

As duas cidades encontram-se misturadas, mas a “Celeste” é peregrina no mundo terreno, seus cidadãos são estrangeiros e caminham em direção à verdadeira pátria – eterna; já a “Terrena”, não conhecerá a eternidade, pois é escrava, seus cidadãos são cativos dos vícios, do orgulho e dos “espíritos malignos”:

A Cidade Terrestre, que não será eterna (pois, uma vez condenada ao suplício final, já não será cidade), é cá na Terra que tem o seu bem, tomando parte na alegria que estas coisas podem proporcionar. [...] esta cidade, achase a maior parte das vezes, dividida contra si própria com litígios, guerras, lutas, em busca de vitórias mortíferas ou mesmo mortais. A verdade é que, qualquer parte dela que provoque a guerra contra a outra, o que procura é ser senhora dos povos, quando afinal é ela que fica cativa dos vícios; e se, quando sai vencedora, se exalta na sua soberba, a sua vitória é-lhe mortífera (*A Cidade de Deus*, XV, 4).

A “Cidade Terrestre” em toda a obra é disforizada. Nela prevalecem: /doutrinas humanas e demoníacas/, /culto das falsas divindades/, /paixão de dominar/, /ignomínia/, /inveja/ e a /soberba/. Como resultado dessas atitudes e sentimentos, os homens acabam conhecendo as guerras e os litígios. A “Cidade Celeste”, por sua vez, é representada como o orbe onde predomina a paz. Nela os homens vivem em conformidade com os preceitos de Deus: /santidade/, /dignidade/, /verdadeira felicidade/, /verdadeira glória/, /verdadeira justiça/, /piedade/, /caridade/, /esperança/, /misericórdia/, /humildade/ e /honra/.

Há, nessa rede, outros elementos figurativos que revelam a distância entre as duas cidades – apesar de elas viverem entrelaçadas até o Juízo Final. A “Celeste” tem sua origem em Cristo, vive na luz e é eterna; a “Terrestre” foi fundada por um fraticida (Caim), vive nas trevas e é mortal (*A Cidade de Deus*, XV, 1).

Ao analisar as imagens das duas cidades construídas por Agostinho, na *Cidade de Deus*, constatamos que todos os seus argumentos foram orientados pela necessidade de afirmar o caráter eterno e superior da “Cidade Celeste”, em oposição ao caráter transitório e

inferior da “Cidade Terrestre”. Apesar de não haver uma identificação restrita entre a “Cidade Terrestre” e os reinos terrenos na estruturação do discurso, grande parte das características atribuídas à “cidade de baixo”, também foi utilizada para representar o Império Romano, como podemos verificar na rede 3. Já a “Pátria Celeste” aparece como um modelo perfeito de cidade, no qual os homens devem se inspirar para pautar suas vidas nos Estados terrenos e alcançar a morada eterna:

Não é sem motivo que nós hoje chamamos felizes aqueles que vemos viverem na justiça e na piedade com esperança da imortalidade, sem qualquer crime a roer-lhes a consciência, obtendo facilmente a misericórdia divina para os seus pecados de fragilidade presente (*A Cidade de Deus*, XI, 12).

[Referência aos bens temporais concedidos pela Providência divina] o mortal que fizer correto uso de tais bens, de acordo com a paz dos mortais, receberá bens mais abundantes e melhores, a saber: a própria paz da imortalidade, e a glória e a honra correspondentes a essa paz na vida eterna, para gozar de Deus e do próximo em Deus; mas o que abusar desses bens não receberá aqueles e perderá estes (*A Cidade de Deus*, XIX, 12. Grifo nosso).

A Cidade de Deus começou a ser escrita após o saque de 410, quando o mito da Roma eterna havia sido abalado e a idéia de um Império cristão já não mais parecia possível, pois o Estado dos romanos, apresentava dificuldades em manter a ordem e estabelecer a paz, suas funções dentro do plano providencial. Seria perfeitamente justificável, neste contexto, que o bispo tratasse de estabelecer os limites entre a “Cidade Celeste” e a “Terrestre” e entre a Igreja e o Império, para evitar a coincidência de seus fins:

[...] E que direi, senão que temos que fugir do meio da Babilônia? Este aviso profético deve ser entendido num sentido espiritual: que fuçamos da cidade deste século, que mais não é que a sociedade dos anjos e dos homens ímpios, avançando para o Deus vivo pelas sendas da fé, que opera pela caridade. Realmente, quanto maior vemos ser o poder dos demônios nas coisas cá de baixo, com tanta maior tenaciadade nos devemos unir ao Mediador pelo qual subimos dos abismos aos cumes (*A Cidade de Deus*, XVIII, 18).

Mas, ao estabelecer essas fronteiras, Agostinho acabou associando o Império dos romanos à imagem da Babilônia (confusão). O Bispo de Hipona não podia mais considerar o

Império e o seu caráter providencial, como o fizera Eusébio de Cesaréia, pois o contexto do século V apontava noutra direção.

Rede temática 3 (Doravante “rede 3”)

<i>Elementos temáticos principais:</i>	<i>Alguns dos elementos figurativos que manifestam os elementos temáticos:</i> ³¹⁸	<i>Elementos axiológicos correlatos:</i>
/Roma = Babilônia/	/fundador/ = /fratricida/; /[Roma] filha da primeira Babilônia/.	/Afirmação da iniquidade de Roma/
/antigos romanos/	/bons costumes/ = /recompensa temporal/, /glória da cidade terrestre/;/reprimir graves males/.	/Valorização dos antigos cidadãos romanos/
/Império/	/ambição/; /corrupção dos costumes/; /iniquidade dos cidadãos/; /depravação/; /viciados pela prosperidade/; /sensualidade/; /romanos/ = /perversos/; /irreverentes/; /degenerados/; /sedução ímpia dos demônios/; /calamidades/; /rebeliões/; /guerras civis/.	/Afirmação da iniquidade do Império Romano/

Os elementos figurativos dessa rede denotam um forte investimento afetivo, tanto no sentido da euforização quanto da disforização dos elementos temáticos. Ao afirmar que o fundador de Roma foi um fraticida, Agostinho vinculou a imagem da “Cidade Eterna” à da “Cidade Terrestre”:

O primeiro fundador da cidade terrestre foi um fraticida; vencido pela inveja, matou seu irmão, cidadão da cidade eterna e peregrino nesta Terra. Não é, pois, de admirar que, muito mais tarde, quando da fundação da cidade que viria a ser a cabeça desta cidade terrestre de que falamos e a reinar sobre tantos povos, se tenha produzido uma imagem deste primeiro exemplo [...]. Porque também lá, por um crime que um dos seus poetas recorda, “os primeiros muros encharcaram-se com o sangue fraterno”; Roma foi, na verdade, fundada no dia em que Remo foi morto por seu irmão

³¹⁸ Os elementos figurativos dessa rede foram retirados dos livros I, II, III, IV, V, XVIII, XIX.

Rômulo, como o atesta a história romana; mas, no caso, ambos eles eram cidadãos da cidade terrestre, ambos procuravam a glória fundando o Estado Romano, mas não podiam ambos ter tanta glória como teriam se fosse um. O que a queria encontrar no poder, menos poder teria se o partilhasse com seu irmão vivo. Para, portanto, deter o poder sozinho, suprimiu o seu companheiro [...] (*A Cidade de Deus*, XV, 5).

Segundo Agostinho, o Estado Romano, assim como a cidade fundada por Caim, procedeu de um crime violento. Rômulo matou Remo por ambição e Caim assassinou Abel por inveja; os dois sentimentos são incompatíveis com os cidadãos celestiais e foram utilizados pelo bispo tanto para caracterizar a “Cidade Terrestre” e disforizá-la, como observamos na rede 2, quanto para qualificar o Império Romano, conforme verificamos na rede 3.

Roma também foi representada como filha da primeira Babilônia. Mas, nesta comparação, não há necessariamente uma valoração negativa. O bispo utilizou esta imagem para demonstrar que o crescimento da urbe, até se tornar um Império, fazia parte do plano providencial para reunir todos os povos e estabelecer a paz:

[...] Roma foi fundada como se fosse uma outra Babilônia, como se fosse uma filha da primeira Babilônia. Por meio dela aprovou a Deus submeter pela guerra o orbe da terra e impor-lhe, depois de reunido numa só comunidade de governo e de leis, a paz levada até as mais longínquas paragens (*A Cidade de Deus*, XVIII, 22).

Em outras passagens da *Cidade de Deus*, Agostinho pareceu indicar que preferia os reinos menores, nos quais seria mais fácil fazer prevalecer a concórdia, do que os grandes impérios:

[...] para a felicidade da humanidade, não teria havido mais que pequenos reinos, felizes por viverem em absoluta concórdia com os seus vizinhos, e no mundo haveria muitos Estados, como na cidade há muitas moradas de cidadãos. Por isso é que guerrear, alargar o império sobre povos dominados, parece aos maus uma felicidade e aos bons uma necessidade (*A Cidade de Deus*, IV, 15).

Na rede 3 fizemos constar como elemento temático os /antigos romanos/ pois, para o bispo, foram os bons costumes desses homens os responsáveis pela concessão divina do Império:

[...] Desta forma esse Império, tão vasto, tão duradouro, célebre e glorioso pelas virtudes de tão grandes homens, foi para eles a recompensa a que aspiravam os seus esforços e oferece-nos a nós uma tão exemplar e necessária lição que sentiremos o espinho da vergonha se não praticarmos pela gloriosíssima Cidade de Deus a virtudes que eles praticaram, de forma um tanto semelhante, pela glória da cidade terrestre; e se as praticarmos, não nos empertiguemos de soberba porque, como diz o apóstolo, “os sofrimentos do tempo presente são de nada comparados com a glória futura que em nós será revelada” [...] (*A Cidade de Deus*, V, 18).

Contudo, ao conceder a glória ao Império Romano, a Providência divina, o fez como uma recompensa temporal e com uma finalidade específica: /reprimir o mal/:

[...] Foi uma concessão que Deus fez a tais homens para reprimirem graves males de muitos povos, a eles que, por causa da honra, do louvor e da glória se votaram ao serviço da pátria, nela procuraram esta mesma glória e não hesitaram em antepor a salvação, abafando a cupidez do dinheiro e muitos outros vícios a esse vício único, isto é, do amor da glória (*A Cidade de Deus*, V, 15).

Isto significa reconhecer que o Império Romano, assim como todos os reinos terrenos (*A Cidade de Deus*, IV), foi uma obra de Deus; que o comportamento dos seus primeiros cidadãos, apesar de não conhecerem Cristo, foi exemplar e deveria servir de inspiração aos cidadãos celestes; e que a sua função estava determinada dentro do plano providencial. Todavia, estas constatações, não nos autoriza a concebê-lo como sagrado ou responsável pela divulgação da doutrina Cristã, pois, em grande parte da *Cidade de Deus*, Agostinho buscou provar que este era “um estado de altas muralhas e baixos costumes” (*A Cidade de Deus*, I, 33). Essa iniquidade do Império Romano foi o elemento axiológico que orientou a estruturação da rede 3.

Agostinho objetivou demonstrar que a grandeza do Império concedido por Deus encontrou a ruína porque seus cidadãos se deixaram dominar pelos valores da “Cidade Terrestre”: /ambição/, /corrupção dos costumes/, /iniquidade/, /depravação/, /viciados pela prosperidade/, /sensualidade/:

A Roma que fora fundada e engrandecida pelos trabalhos dos antepassados, tornaram-na eles mais disforme quando estava de pé de que quando caiu em ruínas: na verdade, quando caiu em ruínas, foram as suas pedras e suas vigas que ruíram, ao passo que na vida destes já não ruíram a fortaleza e os ornatos dos seus muros, mas a fortaleza e os ornatos dos seus costumes. Um fogo de paixões, mais funesto do que o que consumiu os tetos daquela Urbe, devorou os seus corações (*A Cidade de Deus*, II, 2).

Os bons costumes dos antigos romanos foram substituídos pelos: /romanos/ = /perversos/, /irreverentes/, /degenerados/, movidos pelo desejo da glória terrena:

A verdade é que tais adoradores e amigos desses deuses, dos quais se comprazem em serem imitadores até no crime e na depravação, não têm a menor preocupação em que a República seja má e tão corrompida. “Contanto que ela se agüente, dizem eles, contanto que floresça atulhada da abundância e gloriosa em vitórias ou – o que ainda é melhor – se mantenha numa paz firme, que nos importa o resto? [...]”

Quem de são juízo não comparará esta república, não digo com o Império Romano, mas com o palácio de Sardanapalo? (*A Cidade de Deus*, II, 20).

Os romanos, para Agostinho, se deixaram seduzir pelos demônios e quanto mais o Império se dilatava, mais aumentava o número de deuses a serem cultuados:

[**Os Romanos**] Instituído [**deuses**] e sustentando-lhes templos e altares, sacrifícios e sacerdotes, ofendiam o verdadeiro Deus supremo, único a quem são legitimamente devidas estas homenagens. Com certeza que a sua vida seria mais feliz com menos deuses, mas, quanto mais crescia, mais ela julgava que devia admitir [...] (*A Cidade de Deus*, III, 12. Grfo nosso).

Há, portanto, uma valoração negativa do comportamento dos gentios, incapazes de preservar a paz terrestre: /calamidades/, /rebeliões/, /guerras civis/. O bispo usou o período posterior às guerras púnicas, como referência:

[...] destruída Cartago, isto é, afastado e desaparecido o grande terror da República Romana, imediatamente começaram a surgir muitos males, como conseqüência da situação próspera: a concórdia fendeu-se e rompeu-se – primeiro por cruéis e sangrentas rebeliões e, logo depois, num maléfico encadeamento de causas, incluindo guerras civis, surgiram tais desastres, derramou-se tanto sangue, ateou-se tal selvagem cupidez de proscições e rapinas, que os romanos, aqueles que em tempos da sua vida mais íntegra temiam desgraças vindas do inimigo, agora, perdida essa integridade de vida, tinham que padecer dos seus próprios compatriotas crueldades maiores. A própria ambição do poder – que, entre outros vícios do gênero humano, mais puro se encontrava em todo o povo romano, – uma vez vencidas algumas das principais potências, esmagou sob o julgo da servidão as restantes já desfeitas e fatigadas (*A Cidade de Deus*, I, 30).

Nas redes 2 e 3, verificamos que o Império Romano é representado como um reino terreno, fundado por um fraticida, mas habitado por alguns homens virtuosos; sua grandeza foi uma recompensa temporal da Providência e sua função era estabelecer a paz. Contudo, seus

cidadãos não souberam dominar a paixão, se entregaram aos cultos demoníacos e licenciosos, fizeram prevalecer a iniquidade, as guerras e a injustiça. No discurso agostiniano, nem mesmo a denominada *pax* de Augusto conseguiu minimizar a imagem do desregramento, da corrupção dos costumes, da impunidade e da confusão.

Há, portanto, uma nítida disforização do Império, que se revelara incapaz de cumprir a sua função de reino temporal, fazer prevalecer a paz, a concórdia. Agostinho elencou, como prova dessa inabilidade, os episódios ocorridos no período da República e, é claro, os acontecimentos do século V. Mesmo quando o bispo tratou das qualidades deste Estado, não utilizou nenhum termo que o identificasse com a idéia de uma monarquia celeste, como o fizera Eusébio. Em última análise, Agostinho, na *Cidade de Deus*, motivado pelo seu tempo e pela doutrina da “Cidade Celeste”, avaliou que a missão do Império Romano não era distinta das dos demais estados terrenos e que a Providência divina jamais lhe atribuiu uma tarefa especial, como acreditaram muitos homens da era constantiniana e teodosiana.

Ao apresentar na *Cidade de Deus* um modelo de imperador cristão pautado nos exemplos de Constantino e Teodósio (*A Cidade de Deus*, V, 24 – 25), ao definir a função do episcopado na sociedade, ao determinar o papel dos reinos terrenos, ao reprimir as condutas não-cristãs e apontar para a “Pátria Celeste” como um exemplo da perfeição, Agostinho de Hipona, acabou esboçando um projeto de reordenação político-social para o Império Romano Ocidental, indicou a necessidade de reestruturação dessa orbe a partir dos valores cristãos, de estabelecimento de uma ordem, que fosse capaz de criar as condições necessárias para o homem ter uma vida que lhe aproximasse da morada eterna.

CONCLUSÃO

Neste trabalho, procuramos abordar o discurso agostiniano desenvolvido na *Cidade de Deus*, a partir dos princípios da Sociologia genética da literatura de Lucien Goldmann e do método de leitura isotópica. A Sociologia genética favoreceu a compreensão de que, a relação entre o indivíduo e a estrutura englobante, é fundamental no processo de construção de uma obra. O método isotópico cumpriu a tarefa de revelar a estrutura imanente do texto; ou seja, como Agostinho organizou os seus argumentos a partir de determinados elementos axiológicos.

A *Cidade de Deus* foi uma das obras que mais influenciou o pensamento teológico da Cristandade Ocidental. O discurso de Agostinho de Hipona, neste texto, está estruturado a partir da doutrina da “Cidade Celeste”, e tem como meta a necessidade de preservar o cristianismo das acusações dos pagãos e afirmar a “Cidade do Alto” como um projeto para a humanidade.

Quando Agostinho começou a escrever a *Cidade de Deus*, em 413, o cristianismo era a religião oficial do Império Romano. Mas, a eficácia do novo culto fora questionada pelos pagãos, principalmente, a partir dos acontecimentos de 410. Os membros da comunidade cristã buscavam afirmar sua identidade e se defender das acusações pagãs, baseando-se no estabelecido pelas *Sagradas Escrituras*. O Imperador continuava exercendo funções de sacerdote da Igreja; porém, as certezas do tempo Constantino, de que o Império Romano era a realização do reino celeste na terra, e o Imperador, o vigário de Cristo, foram abaladas pelos episódios protagonizados pelos visigodos. Era fundamental, naquele momento, demonstrar que o cristianismo era superior ao paganismo. Com este objetivo, o Bispo de Hipona, escreveu os dez primeiros livros da *Cidade de Deus*, nos quais a história dos romanos é recontada sob um prisma cristão.

As práticas sociais e as concepções religiosas pagãs, consideradas inconciliáveis com a nova fé, foram disforizadas pelo Bispo de Hipona; ou seja, os deuses, os ritos, os jogos, os banquetes, os hábitos de guerra, o teatro, os poetas, a astrologia, foram valorados negativamente nas representações de Agostinho. Ao mesmo tempo em que censurou alguns dos hábitos pagãos, o discurso agostiniano buscou evidenciar que as aflições pelas quais Roma estava passando não deveriam ser atribuídas ao cristianismo; elas deveriam ser tomadas como resultantes da impiedade dos cidadãos romanos politeístas, da corrupção dos seus costumes, da imoralidade de seus cultos e, principalmente, do não reconhecimento de que a grandeza do Império era devida ao “único Deus”, onipresente, onipotente e onisciente. Agostinho construiu, assim, uma alteridade a ser combatida. O não cristão era o “outro”, o ímpio, o “cidadão do mundo”, aquele que não alcançaria a “Cidade Celeste”.

Os pagãos e cristãos que viviam no Império Romano do século V, partilharam, de modo geral, dos mesmos espaços; mas havia uma fronteira que os separava. Os primeiros, prestavam homenagens a vários deuses e, na ótica agostiniana, eram cidadãos da “Cidade Terrestre”; já os cristãos, que cultuavam apenas a um Deus, eram considerados, por Agostinho, cidadãos da “Cidade Celeste”, peregrinos na “cidade do mundo” em direção à “morada eterna”. Ao disforizar o paganismo, o Bispo de Hipona, forneceu importantes elementos para a afirmação da identidade cristã: estabeleceu um limite entre o “nós” e o “eles”; formalizou, por meio da escrita, as diferenças entre cristãos e pagãos e procurou demonstrar que, apesar de viverem lado a lado, o pagão era o “outro”. Para o bispo, o homem que desejasse se tornar um cidadão celeste precisava se afastar dos hábitos não cristãos e pautar a sua vida pelas *Sagradas Escrituras*.

Agostinho abordou também, na *Cidade de Deus*, o caráter providencial do Império Romano e a figura do imperador. Anteriormente ao Bispo de Hipona, intelectuais pagãos e cristãos representaram a autoridade imperial de diferentes formas, constituíram distintas imagens do imperador. Na tradição cristã do período préconstantiniano prevaleceram as idéias do apóstolo Paulo, que compreendia a autoridade civil como legítima e concedida por Deus, porém, argumentava que o imperador não deveria ser cultuado, apenas respeitado pela sua função temporal instituída por Deus. No período pós-constantiniano duas correntes distintas podem ser identificadas, uma desenvolvida a partir de Eusébio de Cesaréia, e outra, a partir de Ambrósio de Milão. A concepção eusebiana do Estado Romano e do imperador foi influenciada pelo Edito de Milão. A legalização do culto cristão por Constantino, fez com que o clérigo associasse o imperador a um “vigário de Cristo” e o Império ao reino celeste. Já na concepção ambrosiana, o imperador é um fiel da Igreja, sem funções sacerdotais e o Império,

é uma sociedade cristã, na qual os poderes temporais e espirituais devem atuar em esferas distintas.

O estudo sobre a imagem do imperador romano e do Império na produção textual cristã, nos possibilita constatar que o pensamento eclesiástico jamais foi homogêneo. Os seus agentes atuam dentro de uma sociedade determinada; são homens de sua época, que escrevem suas idéias a partir da estrutura global em que estão inseridos. Nesta perspectiva, Agostinho apreendeu o mundo em que vivia a partir da sua condição de homem romanizado, de erudito cristão e de bispo do Norte da África.

Para o Bispo de Hipona, o Estado Romano fazia parte do plano providencial, assim como todos os estados terrenos; a ele não fora destinada uma tarefa especial, como se acreditava no período constantiniano. Caberia ao Império Romano, como a qualquer outro estado terreno, estabelecer a paz na “cidade do mundo.” Na sua abordagem sobre o papel do imperador, o bispo mantinha, em certa medida, a influência da tradição paulina. Para ele, toda autoridade é instituída por Deus, mas as funções da autoridade civil são temporais. O chefe do Estado romano não aparece, na *Cidade de Deus*, como “um bispo para assuntos de fora da Igreja”. Como autoridade civil, ele deve pautar sua conduta pela Lei cristã, para governar a “cidade do mundo” com justiça, de modo a promover a paz.

No discurso agostiniano, portanto, cultura e religião, não foram pensadas como instâncias separadas. Converter-se ao cristianismo implicava em adotar um novo padrão cultural; em organizar a vida a partir das *Escrituras Sagradas*; em substituir um conjunto de práticas sociais por outras.

No mundo antigo, o sagrado e o secular eram pares complementares, os cultos pagãos faziam parte de um modelo cívico de religião. Substituir um sistema religioso por outro, implicava, também para o Estado, assumir uma nova forma. É certo que a legalização do cristianismo dentro do *Orbis romani*, não representou uma mudança generalizada no modo como as pessoas se comportavam, mas a produção textual cristã se ocupou, tanto da fundamentação da doutrina quanto dos problemas que envolviam a sociedade da época.

Agostinho, na *Cidade de Deus*, ao exprobrar algumas práticas politeístas, ajudou a firmar a fronteira entre pagãos e cristãos; ao representar Deus, Cristo, o bispo e o imperador como figuras distintas, com tarefas específicas, criou uma hierarquia entre os poderes temporais e espirituais; e ao negar a associação entre o Império Romano e a “Cidade Celeste”, rompeu com a tradição que atribuía àquele Estado terreno um papel providencial diferente dos demais estados. O bispo acabou apresentando um projeto para a “cidade do mundo”, com o objetivo de organizá-la a partir dos princípios cristãos. Era necessário separar

o cristão do pagão; reordenar a sociedade terrestre a partir da Lei cristã; fazer reinar a concórdia entre os homens, para favorecer a realização do projeto “ultraterreno”, favorecer a caminhada dos cidadãos celestes em direção à “morada eterna”.

A “Cidade de Deus” era, para Agostinho, o modelo de perfeição, o ideal e objetivo do cidadão celeste, peregrino na “Cidade Terrestre”. Porém, a realização desse ideal vincula-se à forma como o homem conduz a sua vida na sociedade terrena. O fim último é a “Cidade do Alto”, mas o caminho é percorrido na “cidade de baixo”.

O discurso agostiniano na *Cidade de Deus*, insere-se no contexto de uma ampla produção textual cristã que, do século I ao V, buscou abordar a figura do imperador e a sua relação com a Igreja; o papel providencial do Império Romano e o convívio entre cristãos e pagãos. Neste período, foram se formando tradições distintas em função do modo como os grupos de clérigos se relacionavam com o poder civil. Eles viam, liam e representavam o mundo à sua volta a partir de sua posição dentro da sociedade. A escrita fora empregada, tanto pelos homens da Igreja perseguida quanto pelos da Igreja triunfante, para fundamentar a doutrina, difundir os valores cristãos e combater os desvios da ortodoxia e o paganismo. Os intelectuais da Igreja também utilizaram a escrita para dialogar com a autoridade imperial e tentar convencê-la de que os cristãos não eram ímpios, como o fizera os padres apologistas; para elogiar e legitimar o poder estabelecido, como fizera Eusébio de Cesaréia; para repreendê-lo, como fizera Ambrósio de Milão; enfim, para defender os cristãos das acusações pagãs e distinguir as esferas de poder, como fizera Agostinho. A tradição textual cristã sempre se relacionou com o poder e acabou exercendo um importante papel na sociedade romana da Antiguidade tardia.

FONTES E BIBLIOGRAFIA

1. Documentação textual

1.1. Obras de Agostinho de Hipona

AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*. 2. ed. Tradução de nota biográfica de J. Dias Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1995. 3 v.

AGUSTÍN. *Cartas* (1.º) 1-140. Madrid: La Editorial Católica, 1966. (Biblioteca de Autores Cristãos. Obras completas de San Agustín, VIII).

_____. *Cartas* (2.º) 141-187. 2. ed. Madrid: La Editorial Católica, 1983. (Biblioteca de Autores Cristãos. Obras completas de San Agustín, XIa).

_____. *Cartas* (3.º) 188-270. 3. ed. Madrid: La Editorial Católica, 1985. (Biblioteca de Autores Cristãos. Obras completas de San Agustín, XIb).

_____. *Confesiones*. 3. ed. Madrid: La Editorial Católica, 1951. (Biblioteca de Autores Cristãos. Obras Completas de San Agustín, v. II).

AGOSTINHO. *Confissões*. Tradução de J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Os Pensadores, v. 6).

AGUSTÍN. *La Ciudad de Dios*. 4. ed. Tradução de Santos Santamarta; Miguel Fuertes. Introducción y notas de Victorino Capanaga. Madrid: La Editorial Católica, 1988. (Biblioteca de Autores Cristãos. Obras completas de San Agustín, v. XVI, XVII).

_____. *La doctrina cristiana*. Madrid: La Editorial Católica, 1957. (Biblioteca de Autores Cristãos. Obras completas de San Agustín, XV).

_____. *Las Revisiones*. Madrid: La Editorial Católica, 1953. (Biblioteca de Autores Cristãos. Obras Completas de San Agustín, v. XL).

_____. *Sermones* (2.º) 51-116. Madrid: La Editorial Católica, 1953. (Biblioteca de Autores Cristãos. Obras completas de San Agustín, v. X).

_____. *Sermones* (4.º) 184-272. Madrid: La Editorial Católica, 1953. (Biblioteca de Autores Cristãos. Obras completas de San Agustín, v. XXIV).

_____. *Sermones* (5.º) 273-338. Madrid: La Editorial Católica, 1953. (Biblioteca de Autores Cristãos. Obras completas de San Agustín, v. XXV).

1.2. Outras fontes consultadas:

AMBRÓSIO DE MILÃO. *Explicação do símbolo. Sobre os sacramentos. Sobre os mistérios. Sobre a penitência*. Introdução e notas explicativas de R. Frangiotti. Tradução de Célia Mariana. São Paulo: Paulus, 1996.

ARISTÓTELES. *Poética*. Tradução de Eudoro de Souza. São Paulo: Globo, 1973. (Os Pensadores, v. 4).

ATENÁGORAS. *Petição em favor dos cristãos*. In: *Padres Apologistas*. Introdução e notas explicativas de R. Frangiotti. Tradução de Ivo Storniolo e Euclides M. Balancin. São Paulo: Paulus, 1995. p.113-202.

ATHANASE D'ALEXANDRIE. *Apologie a l'empereur Constance. Apologie pour sa fuite*. Introduction, texte critique, traduction et notes de J. M. Szymusiak. Paris: Du Cerf, 1958.

ATANÁSIO. *Contra os pagãos. A encarnação do Verbo. Apologia ao imperador Constâncio. Apologia de sua fuga. Vida e conduta de Santo Antão*. Tradução de Orlando Tiago. Introduções e notas de Roque Frangiotti. São Paulo: Paulus, 2002.

BIBLÍA DE JERUSALÉM. Edição coordenada por Gilberto Gorgulho, Ivo Storniolo e Ana Flora Anderson. São Paulo: Paulus, 2003.

CARTA A DIOGNETO. In: *Padres Apologistas*. Introdução e notas explicativas de R. Frangiotti. Tradução de Ivo Storniolo e Euclides M. Balancin. São Paulo: Paulus, 1995. p. 9-30.

EUSEBIO DE CESAREA. *Historia Eclesiástica*. Tradução de L. M. De Cádiz. Buenos Aires: Nova, 1950.

_____. *Vida de Constantino*. Introducción, traducción y notas de Martín Gurruchaga. Madrid: Editorial Gredos, 1994.

GRÉGOIRE DE NAZIANZE. *Discours 4-5. Contre Julien*. Introduction, texte critique, traduction et notes par Jean Bernardi. Paris: Du Cerf, 1983.

PLATÃO. *A República*. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1996.

POSIDIO. Vida de San Agustín. 2. ed. Madrid: La Editorial católica, 1951 (Biblioteca de Autores Cristãos. Obras Completas de San Agustín, v. I).

POSSÍDIO. *Vida de Santo Agostinho*. Tradução: Monjas Beneditinas. São Paulo: Paulus: 1997.

TEÓFILO. A Autólico. In: *Padres Apologistas*. Introdução e notas explicativas de R. Frangiotti. Tradução de Ivo Storniolo e Euclides M. Balancin. São Paulo: Paulus, 1995. p. 205-300.

2. Sobre Agostinho e a *Cidade de Deus*

BERTRAND, L. *Santo Agostinho*. Porto: Porto Médico, 1952.

BOEHNER, P.; GILSON, E. *História da filosofia Cristã: desde as origens até Nicolau de Cusa*. Petrópolis: Vozes, 1995.

BROWN, P. *Biografía de San Agustín*. Madrid: Revista de Occidente, 1969.

_____. *Religione e società nell'età di Sant'Agostino*. Torino: Giulio Einaudi, 1972.

BUSTAMANTE, R. *O casamento e a esposa: a visão de Agostinho de Hipona*. 1990. 203 f. Dissertação (Mestrado) - Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.

_____. Tempo e história em Santo Agostinho. In: REUNIÃO DA SOCIEDADE BRASILEIRA DE PESQUISA EM HISTÓRIA, IV., 1985, São Paulo. *Anais...* São Paulo, 1985. p. 69-73.

CREMONA, C. *Agostinho de Hipona: a razão e a fé*. Petrópolis: Vozes, 1990.

FÉDOU, M. Agostinho. In: CHÂTELET, F.; DUHAMEL, O.; PISIER, E. (Org.). *Dicionário de Obras Políticas*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1993. p.19-30.

FRUTOS CORTÉS, E. et al. *San Agustín: estudios e coloquios*. Zaragoza: Instituto "Fernando el católico", 1960.

GARCIA-JUNCEDA, J. A. *La cultura cristiana y San Agustín*. Madrid: Cincel, 1986.

GILSON, E. *Las metamorfosis de "La Ciudad de Dios"*. Buenos Aires: Troquel, 1954.

HAMMAN, A.-G. *Santo Agostinho e seu tempo*. São Paulo: Paulinas, 1989.

LÖWITH, K. *O sentido da história*. Lisboa: Edições 70, 1956. p. 15-42, 161-208.

MARROU, H.I. *Saint Augustin et la fin de la culture antique*. Paris: Boccard, 1938.

_____. *Santo Agostinho e o agostinismo*. Rio de Janeiro: Agir, 1957.

MEER, F. V. D. *San Agustín: pastor de almas*. Barcelona: Herder, 1965.

MURO, L. N. *San Agustín: maestro de la consciência de Ocidente*. Madrid: Paulinas, 1986.

PAPINI, G. *Vida de Santo Agostinho*. 3. ed. São Paulo: Nacional, 1954.

RAMOS, F. M. T. *A idéia de Estado na doutrina ético-política de Santo Agostinho: um estudo do epistolário comparado com o De Civitate Dei*. São Paulo: Loyola, 1984.

TRAPÈ, A. Agostinho de Hipona. In: DI BERARDINO, A. (Org.). *Dicionário Patrístico e de Antiguidades cristãs*. Petrópolis: Vozes, 2002. p. 54-61.

3. Sobre o Império Romano e o Norte da África na Antiguidade

ALFÖLDY, G. *A história social de Roma*. Lisboa: Presença, 1975.

AYMARD, A.; AUBOYER, J. *Roma e seu Império: o ocidente e a formação da unidade mediterrânica*. São Paulo: Difusão Européia do Livro, vol. II e III, 1974.

AUERBACH, E. *Lenguaje literario y publico en la baja latinidad y en la Edad Media*. Barcelona: Seix Barral, 1960.

BARROW, R. H. *The Romans*. London: Penguin Books, 1987.

BADEL, C.; BÉRENGER, A. *L' Empire Romain au IIIe. siècle ap. J.C.: textes et documents*. Paris: SEDES, 1998. (Regards sur l'histoire. Histoire Ancienne).

BRISSON, J-P. *Autonomisme et christianisme en Afrique romaine de Septime Sévère à l'invasion vandale*. Paris: Boccard, 1958.

BROWN, P. *O fim do mundo clássico. de Marco Aurélio a Maomé*. Lisboa: Verbo, 1972.

BURKERT, W. *Religião grega na época clássica e arcaica*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1993.

BUSTAMANTE, R. M. *África do Norte e Império Romano: processo de integração. Estudo de casos: Hippo Regius e Thamugadi*. 1998. 319 f. Tese (Doutorado) - Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal Fluminense, Niterói.

_____. *Circunceliões: revolta rural na África Romana?* In: CHEVITARESE, A. L. (Org.). *O campesinato na história*. Rio de Janeiro: Relume Dumará: FAPERJ, 2002. p. 39-64.

_____. *Espaços e práticas culturais em Hippo Regius: estratégias e práticas*. Rio de Janeiro: Laboratório de História Antiga - UFRJ/LHIA. Apostila.

CAMERON, A. *The Mediterranean World in Late Antiquity (395-600)*. London: Routledge, 1993.

CARRIÉ, J.-M. Introduction: 'Bas Empire' ou 'Antiquité Tardive'? In: CARRIÉ, J.-M.; ROUSSELLE, A. *L'Empire Romain en mutation: des Sévères à Constatin (192-337)*. Paris: Éditions du Seuil, 1999. p. 9-25. (Coll. Points H 221. Nouvelle Histoire de l'Antiquité, 10). Tradução de Regina Bustamante.

CIPOLLA, C. M. et al. *La decadencia económica de los imperios*. Madrid: Alianza, 1981.

COURCELLE, P. *História literária das grandes invasões germânicas*. São Paulo: Vozes, 1955.

DUBY, G.; ARIÉS, P. (Dir.). *História da Vida Privada: do Império Romano ao Ano mil I*. 11. ed. São Paulo: Companhia das Letras, vol. I, 1989.

DE PAULA, E. S. *Marrocos e suas relações com a Ibéria na Antiguidade*. São Paulo: Martins Fontes, 1946.

FERRERO, G. *La ruine de la civilisation antique*. Paris: Plon, 1921.

FRAZÃO, E. R. de A. *O donatismo e os circunceliões na obra de Santo Agostinho*. São Paulo: EDUSP, 1976.

GIARDINA, A. (Dir.). *O homem romano*. Lisboa: Presença, 1989.

GIBBON, E. *Declínio e queda do Império Romano*. 5. ed. São Paulo: Companhia das Letras; Círculo do Livro, 1989.

GONÇALVES, A. T. M. Poder e propaganda no período Severiano: a construção da imagem imperial. *Politéia - História e sociedade, Vitória da Conquista, v.I, n.º 1*, p. 53-68, 2001.

GRIMAL, P. *A Civilização Romana*. Lisboa: Edições 70, 1984.

LE GOFF, J. *A Civilização do Ocidente Medieval*. 2. ed. Lisboa: Estampa, v. 1, 1984.

LEPELLEY, C. *Les cités de l'Afrique romaine au Bas-Empire*. Paris: Études Augustiniennes, 1979. 2 v.

LOT, F. *O fim do mundo antigo e o princípio da Idade Média*. Lisboa: Edições 70, 1980.

MAHJOUBI, A. O período romano. In: MOKHATAR, G. (Org.). *História geral da África*. São Paulo: Ática; Unesco, v.2, 1983.

MAIER, G. M. *Las Transformaciones del mundo mediterráneo*. 13 ed. Madrid: Siglo Veintiuno, 1989.

MARAVALL, J. A. *Antiguos y Modernos*. Madrid: Alianza Editorial, 1986.

MARROU, H.-I. *Decadencia romana o Antigüedad tardía?* Madri: Rialp, 1980.

MAZZARINO, S. *O fim do mundo antigo*. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

MENDES, N. M. *Sistema político do Império Romano do Ocidente: um modelo de colapso*. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.

MILLAR, F. *El Imperio Romano y sus pueblos limítrofes*. Madrid: Siglo XXI, 1976.

MUSSET, L. *Las invasiones: las oleadas germánicas*. Barcelona: Labor, 1967.

RÉMONDON, R. *La crisis del Imperio Romano*. 2. ed. Barcelona: Labor, 1967.

RICHÉ, P. *As invasões bárbaras*. 2. ed. Portugal: Europa-América, 1952.

SCHEID, J. *La religion des romains*. Paris: Armand Colin, 1998. (Collection Cursus. Série "Histoire de l'Antiquité"). Texto traduzido por Regina Bustamante.

SILVA, G. V. *A escalada dos imperadores proscritos: Estado, conflito e usurpação no IV século d. C.* 1993. 106 f. Dissertação (Mestrado) - Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.

_____. Os princípios de constituição de uma realeza sagrada sob o governo de Constâncio II (337-361). *Phoênix*, Rio de Janeiro, ano 6, p.187-196, 2000.

_____. *Reis, santos e feiticeiros*. Constâncio II e os fundamentos místicos da basílica (337-361). Vitória: Edufes, 2003.

ULLMANN, W. *Historia del pensamiento político en Edad Media*. Barcelona: Ariel, 1983.

VEGETTI, M. O homem e os deuses. In: VERNANT, J-P. (Org.). *O homem grego*. Lisboa: Presença, 1994.

WOLFF, P. *Origen de las lenguas occidentales (100-1500 d.C.)*. Madrid: Ediciones Guadarrama, 1971.

4. Sobre a Igreja na Antiguidade

ALTANER, B.; STUIBER, A. *Patrologia: vida, obra e doutrina dos Padres da Igreja*. 2.ed. São Paulo: Paulinas, 1988.

BROWN, P. *A ascensão do cristianismo no Ocidente*. 1. ed. Lisboa: Presença, 1999.

_____. *Authority and the sacred: aspects of the christianisation of the roman world*. Londres: Cambridge University Press, 1997.

_____. *The cult of the saints*. Chicago: University of Chicago, 1981.

BURCKHARDT, J. *Del paganismo al cristianismo*. México: Fondo de Cultura Económica, 1996.

CANDAU MORÓN, J.M.; GASCÓ, F.; RAMÍREZ DE VERGER, A. (Org.). *La Conversión de Roma: cristianismo y paganismo*. 1. ed. Madrid: Ediciones Clásicas, 1990.

COCHRANE, N. C. *Cristianismo y cultura clásica*. 2. ed. México: Fondo de Cultura Económica, 1942.

CRUZ, M. S. da. Virtudes romanas e valores cristãos: um estudo acerca da ética e da política na Antiguidade Tardia. *Veritas – Revista de Filosofia e Ciências Humanas da PUCRS*, Rio Grande do Sul, v. 40, n. 159, p. 319-336, 1995.

DANIÉLOU, J.; MARROU, H. *Nova história da Igreja: dos primórdios a São Gregório Magno*. Petrópolis: Vozes, v. 1, 1984.

DODDS, E. R. *Paganos y Cristianos en una época de angustia*. Madrid: Cristiandad, 1975.

DONINI, A. *História do cristianismo: das origens a Justiniano*. Lisboa: Edições 70, 1988.

DROBNER, R. H. *Les Pères de L'Église: Sept siècles de littérature chrétienne*. Paris: Desclée, 1999

FILORAMO, G.; RODA, S. *Cristianismo e sociedade antiga*. São Paulo: Paulus, 1997.

FRANGIOTTI, R. *A doutrina tradicional da providência*. São Paulo: Paulinas, 1986.

GIGON, O. *La cultura antigua y el cristianismo*. Madrid: Gredos, 1970.

GOMES, F. J. S. A Igreja e o poder: representações e discursos. In: RIBEIRO, M. E. de B. (Org.). *A vida na Idade Média*. Brasília: UNB, 1997. p. 33-60.

_____. Crisandade e cristianismo antigo. *Phoênix*, Rio de Janeiro, ano VI, p.178-186, 2000.

JEDIN, H. (Dir.). *Manual de historia de la Iglesia*. Barcelona: Herder, v. 2, 1980.

LEÃO, E. C. Poder e autoridade no cristianismo. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, p. 104-117, 1973.

LUCHSINGER. M. E. M. *A Patria Gothorum de Isidorus Hispalensis*. Cultura e poder no Reino Visigodo de Toledo (Séculos VI–VII). 2002. 190f. Dissertação (Mestrado) – Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2002.

MACMULLEN, R. *Christianisme et Paganisme du IV au VIII siècle*. Paris: Les Belles Letres, 1998.

MARKUS, R. A. Les pères latins. In: BURNS, J. H. (Dir.). *Histoire de la pensée politique médiévale (350-1450)*. Paris: PUF, 1993. p. 88-117.

_____. *The end of ancient christianity*. Londres: Cambridge University Press, 1990.

_____. *O fim do cristianismo antigo*. São Paulo: Paulus, 1997.

MARAVALL, P. *Le christianisme de constantin à la conquête arabe*. Paris: P.U.F., 1997.

MOMIGLIANO, A. *De paganos, judíos y cristianos*. México: Fondo de Cultura, 1992.

_____. et al. *El conflicto entre paganismo y el cristianismo en el siglo IV*. Madrid: Alianza, 1989.

MORESCHINI, C.; NORELLI, E. *História da literatura cristã antiga grega e latina: de Paulo à era Constantiniana*. Tradução de Marcos Bagno. São Paulo: Loyola, 2000.

_____. *História da literatura cristã antiga grega e latina II: do Concílio de Nicéia ao início da Idade Média*. Tradução de Marcos Bagno. São Paulo: Loyola, 2000. t. 1.

_____. *História da literatura cristã antiga grega e latina II: do Concílio de Nicéia ao início da Idade Média*. Tradução de Marcos Bagno. São Paulo: Loyola, 2000. t. 2.

OTERO, U. B. *A construção da identidade cristã em Orígenes*. 2003. 108 f. Dissertação (Mestrado) – Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.

PACAUT, M. *La théocratie: l'Église et le pouvoir au moyen age*. Paris: Desclée, 1989.

PETERSON, E. *El monoteísmo como problema político*. Madrid: Trotta, 1935.

PIGANIOL, A. *L' Empire Chrétien*. Paris: Hier, 1972.

SIMON, M. E BENOIT, A. *Judaísmo e Cristianismo Antigo*. São Paulo: EDUSP, 1987.

TEJA, R. *Emperadores, obispos, monjes y mujeres: protagonistas del cristianismo antiguo*. Madrid: Trotta, 1999.

TOUCHARD, J. *História das idéias políticas*. Lisboa: Europa-América, v. 1, 1970.

TROMPF, G. W. The logic of retribution in Eusebius of Cesarea. In: CROKE, B.; EMMETT, A. M.(Coord.). *History and historians in late antiquity*. Sidney: Pergamon Press, 1983. p. 132-146.

5. Teoria e metodologia

AUGÉ, M. *Atualidade da antropologia: o sentido dos outros*. Petrópolis: Vozes, 1999.

BARTH, F. Grupos étnicos e suas fronteiras. In: POUTIGNAT, P; STREIFF-FENART, J. *Teorias da etnicidade*. Tradução de Elcio Fernandes. São Paulo: Ed. da UNESP, 1998. p. 187-227.

BOWMAN, A. K.; WOOLF, G. (Org.). *Cultura escrita e poder no mundo antigo*. São Paulo: Ática, 1998.

- BURKE, P. *O mundo como teatro: estudos de antropologia histórica*. Lisboa: Difel, 1992.
- CARDOSO, C. F. e MALERBA, J. (Org.). *Representações: contribuição a um debate transdisciplinar*. São Paulo: Papirus, 2000.
- CARDOSO, C. F.; VAINFAS, R. (Org.). *Domínios da História*. Rio de Janeiro: Campus, 1997.
- CARDOSO, C. F. *Narrativa, sentido, história*. São Paulo: Papirus, 1997.
- _____. *Cultura, Etnia, Identidade e Memória*. Niterói: UFF, 2002. Notas de aula.
- CHARTIER, R. A história hoje: dúvidas, desafios, propostas. *Estudos Históricos*. Rio de Janeiro, v. 7, n. 13, p. 97-113, 1994.
- _____. *A História Cultural: entre práticas e representações*. Lisboa: Difel, 1990.
- _____. (Org.). *Práticas de leitura*. 2. ed. São Paulo: Estação Liberdade, 2001.
- _____. *A ordem dos livros: leitores, autores e bibliotecas na Europa entre os séculos XIV e XVIII*. Brasília: Ed. da UNB, 1999.
- _____. *À beira da falésia: a história entre certezas e inquietudes*. 1. ed. Porto Alegre: Ed. Universidade - UFRGS, 2002.
- CHARTIER, R.; CAVALLO, G. (Org.). *História da leitura no mundo ocidental*. São Paulo: Ática, v. 1, 1998.
- COURTÉS, J. *Introdução à semiótica discursiva*. Coimbra: Almedina, 1979.
- COUTROT, A. Religião e Política. In: Rémond, R. (Org.). *Por uma História Política*. Rio de Janeiro: UFRJ: FGV, 1996.
- FINLEY, M. *Uso e abuso da história*. São Paulo: Martins Fontes, 1979.
- GARCÍA-PELAYO, M. *Los mitos políticos*. Madrid: Alianza Editorial, 1978.
- GOLDMANN, L. *Sociologia do romance*. Tradução de Álvaro de Cabral. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1967.
- _____. *Ciências Humanas e Filosofia*. Tradução de Lupe Cotrim e J. H. Giannotti. São Paulo: Difel, 1986.
- _____. *Dialética e cultura*. 2. ed. Tradução de Luiz F. Cardoso; Carlos N. Coutinho. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.
- GREIMAS, A. J.; COURTÉS, J. *Dicionário de Semiótica*. Tradução de Alceu Dias Lima et al. São Paulo: Cultrix, 1989.
- HALL, S. *A identidade cultural na pós-modernidade*. 8. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.

- KAPLAN, A.; LASSWELL, H. *Poder e sociedade*. Brasília: Ed. da UNB, 1979.
- LADRIÈRE, J. *A articulação do sentido*. São Paulo: E.P.U.; EDUSP, 1977.
- LE GOFF, J. *História e memória*. 4ª ed. Campinas: Ed. da Unicamp, 1996.
- _____. Cultura clerical e tradições folclóricas na civilização merovíngia. In: GODINHO, V. M. (Org.). *Níveis de cultura e grupos sociais*. Lisboa: Cosmos, 1966.
- LE GOFF, J.; NORA, P.(Org.). *História: novas abordagens*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1979.
- MOMIGLIANO, A. *Ensayos de historiografía antigua y moderna*. México: Fondo de Cultura Económica, 1993.
- MOSCOVICI, S. *Representações Sociais: investigações em Psicologia Social*. Petrópolis: Vozes, 2003.
- RIOUX, J-P.; SIRINELLI, J-F. (Dir.). *Para uma História Cultural*. 1. ed. Lisboa: Estampa, 1998.
- SEMANA, P. *A linguagem do poder*. Brasília: Ed. da UNB, 1981.
- SHOTWELL, J. B. *A interpretação da história e outros ensaios*. Rio de Janeiro: Zahar, 1967.
- SILVA, T. T. (Org.). *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2003.
- TODOROV, T. As categorias da narrativa literária. In: BARTHES, R. et al. *Análise estrutural da narrativa*. São Paulo: Vozes, 1976.
- TODOROV, T. *A conquista da América: a questão do outro*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

6. Dicionários e Enciclopédias

- ABBAGNANO, N. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- BOBBIO, N. *Dicionário de Política*. Brasília: Ed. da UNB, 1997.
- _____. Poder/autoridade. In: ROMANO, R. (Org.). *Enciclopédia Einaudi*. Lisboa: Imprensa Nacional; Casa da Moeda, 1987, v. 14, p. 44-57.
- CHÂTELET, F.; DUHAMEL, O.; PISIER, E. (Org.). *Dicionário de Obras Políticas*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1993, p. 19-30.
- DI BERARDINO, A. (Org.). *Dicionário patrístico e de antiguidades cristãs*. Petrópolis: Vozes, 2002.

LALANDE, A. *Vocabulário técnico e crítico da filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

NOLA, A. di. Sagrado/profano. In: ROMANO, R. *Enciclopédia Einaudi*. Lisboa: Imprensa Nacional; Casa da Moeda, 1987, v. 12, p. 105-160.

_____. Livro. In: ROMANO, R. *Enciclopédia Einaudi*. Lisboa: Imprensa Nacional; Casa da Moeda, 1987, v. 12, p. 215-242.

7. Homepage e Periódicos

ALBRECHT DÜRER. *Gênios da pintura*. São Paulo: Victor Civita. v. 42, 1968. 24 p.

DUCLÓS, M. *Consciência home-page*. Colaboração de Adalberto Mikosz; Juliana Dúclos. Disponível em: <<http://www.consciência.org/imagens/banco/R-Z/santoagostinho.html>>.

JAN VAN EYCK. *Gênios da pintura*. São Paulo: Victor Civita. v. 12, 1968. 24 p.

KONRAD WITZ. *Gênios da pintura*. São Paulo: Victor Civita. v. 16, 1968. 24 p.

UNIVERSIDAD DEL PAÍS VASCO. *La cultura cristiana*. Departamento de comunicación audiovisual e publicidad. Disponível em: <<http://www.ehu.es/ramon-esparza/TCOMAUD/0204Historia.html>>.