

UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO  
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E NATURAIS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA SOCIAL DAS RELAÇÕES  
POLÍTICAS

**FABIANO DE SOUZA COELHO**

**RELIGIÃO, IDENTIDADE E ESTIGMATIZAÇÃO:**

Agostinho e os pagãos na obra *De Civitate Dei*

VITÓRIA

2011

**FABIANO DE SOUZA COELHO**

**RELIGIÃO, IDENTIDADE E ESTIGMATIZAÇÃO:**

Agostinho e os pagãos na obra *De Civitate Dei*

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História do Centro de Ciências Humanas e Naturais da Universidade Federal do Espírito Santo, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em História, área de concentração História Social das Relações Políticas.

Orientador: Prof. Dr. Sergio Alberto Feldman.

VITÓRIA

2011

**FABIANO DE SOUZA COELHO**

**RELIGIÃO, IDENTIDADE E ESTIGMATIZAÇÃO:**

Agostinho e os pagãos na obra *De Civitate Dei*

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História do Centro de Ciências Humanas e Naturais da Universidade Federal do Espírito Santo, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em História, área de concentração História Social das Relações Políticas.

Aprovada em \_\_\_\_\_ de \_\_\_\_\_ de 2011.

**COMISSÃO EXAMINADORA:**

---

**Prof. Dr. Sergio Alberto Feldman**  
**Universidade Federal do Espírito Santo**  
**Orientador**

---

**Profª. Drª. Renata Rozental Sancovsky**  
**Universidade Federal Rural do Rio Janeiro**

---

**Prof. Dr. Gilvan Ventura da Silva**  
**Universidade Federal do Espírito Santo**

Dados Internacionais de Catalogação-na-publicação (CIP)  
(Biblioteca Central da Universidade Federal do Espírito Santo, ES, Brasil)

---

Coelho, Fabiano de Souza, 1983-  
C672r Religião, identidade e estigmatização : Agostinho e os pagãos na obra *De Civitate Dei* / Fabiano de Souza Coelho. – 2011.  
152 f.

Orientador: Sérgio Alberto Feldman.  
Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal do Espírito Santo, Centro de Ciências Humanas e Naturais.

1. Agostinho, Santo, Bispo de Hipona, 354-430. Cidade de Deus.  
2. Identidade. 3. Cristianismo. 4. Paganismo. 5. Roma. I. Feldman, Sérgio Alberto. II. Universidade Federal do Espírito Santo. Centro de Ciências Humanas e Naturais. III. Título.

CDU: 93/99

---

“Dois amores fundaram duas cidades, a saber: o amor próprio, levado ao desprezo a Deus, a terrena; o amor a Deus, levado ao desprezo de si próprio, a celestial”.

**AGOSTINHO DE HIPONA.**

Pelo amor afetivo e efetivo de minha mãe e avó.

A minha companheira, Maria Aparecida e a  
minha filha, Maria Eduarda, pelo tempo roubado.

À Agostinho, bispo de Hipona.

## **AGRADECIMENTOS**

Ao Deus de Agostinho de Hipona, Criador de todas as coisas e Senhor “bendito para sempre!” (Romanos 9, 5).

Ao Professor Doutor Sergio Alberto Feldman pela orientação, acolhimento, paciência, amizade, estímulo; pelos direcionamentos históricos, pelas observações e críticas construtivas, e, enfim, por ser uma pessoa “super-humana” e magnânima.

Ao Professor Doutor Gilvan Ventura da Silva, pela valiosíssima contribuição na Banca de Qualificação e, igualmente, nas disciplinas do mestrado, que tornou possível o aprofundamento de meus conhecimentos como historiador da Antiguidade Tardia.

Aos demais professores e funcionários do PPGHIS pela consideração e auxílio.

Aos colegas de mestrado, turma 2009, em especial, aqueles que fazem parte do Laboratório de Estudos sobre o Império Romano (LEIR), equipe UFES, Belchior Monteiro Lima Neto, Caroline da Silva Soares, Hariadne da Penha Soares e Ludimila Caliman Campos, pela solidariedade, debate e discussões.

A Professora Giovanna Carrozzino Werneck pela grande estima e generosidade.

Ao Programa de Pós-Graduação em História (PPGHIS), pelo apoio institucional; e à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), pelo financiamento dessa pesquisa, concedendo-nos a bolsa de Mestrado.

## RESUMO

Em 24 de agosto de 410 d.C., a cidade de Roma foi saqueada, por três dias e três noites, pelos visigodos comandados por Alarico. Tal episódio contribuiu para que os pagãos questionassem a nova ordem política e religiosa vigente no Império Romano – a *tempora christiana*. Naquele tempo, Agostinho (354-430 d.C.), bispo da cidade de Hipona, norte da África romana, foi um dos principais personagens do debate entre cristãos e pagãos, além de também ter sido um dos maiores personagens da história da Igreja cristã e da humanidade.

Este acontecimento em Roma levou o bispo Agostinho de Hipona a elaborar sua réplica aos pagãos – uma apologia ao Cristianismo – feita por meio dos XXII Livros da *De Civitate Dei*. A réplica foi dirigida aos aristocratas pagãos defensores do *mos maiorum*, em especial, àqueles que faziam parte do círculo intelectual liderado por Volusiano, cônsul de Cartago, e que resistiram à difusão da nova organização religiosa no Império Romano.

Tendo como documentação primária a obra *A Cidade de Deus*, apresentaremos na presente dissertação a análise dos discursos do bispo Agostinho de Hipona, os quais redimensionaram a estrutura identitária cristã e, conseqüentemente, sintetizaram o processo social de estigmatização e exclusão dos pagãos.

## ABSTRACT

The city of Rome was sacked on August 24<sup>th</sup>, 410 A.D. by the Visigoths under Alaric's command. The attack lasted three days and three nights. This episode led pagans to argue about the new political and religious order then adopted in the Roman Empire – the *tempora christiana*. At that time, Augustine (354-430 A.D.), who was Bishop of the city of Hippo (north of the Roman Africa), was one of the most important figures of the dispute between Christians and Pagans, as well as one of the most remarkable characters in the History of the Christian Church and of mankind.

The sack of Rome led Bishop Augustine of Hippo write his replies to Pagans – an apology to Christianity – throughout the XXII Books of the *De Civitate Dei*. This response was presented to the aristocratic pagans that defended the *mos maiorum*, especially those participating in the intellectual circle guided by Volusiano, consul of Carthage, and those who opposed to the spread of the new religious organization within the Roman Empire.

Taking the piece *The City of God* as primary documentation, this research paper will present an analysis of Bishop Augustine of Hippo's speech, which redefined the Christian identifying structure, and as a consequence, summarized the social process of pagans' distinction and exclusion.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO .....</b>	<b>11</b>
<b>CAPÍTULO 1: BAIXO IMPÉRIO ROMANO, CRISTIANISMO E PODER .....</b>	<b>28</b>
Historiografia e leitura da obra <i>Cidade de Deus</i> .....	28
Império Romano Ocidental e Cristianismo .....	35
Hierarquia da Igreja: os bispos e autoridade .....	49
O norte da África e o Cristianismo: o episcopado na cidade de Hipona .....	55
<b>CAPÍTULO 2: A CIDADE DE DEUS E DOS HOMENS - CULTURA E RELIGIÃO NA ANTIGUIDADE TARDIA .....</b>	<b>64</b>
Politeísmo, deuses, representações e práticas religiosas .....	64
Cristianismo e a representação dos demônios .....	68
Enfrentamento entre os cristãos e pagãos .....	72
Agostinho e o nascimento da <i>Cidade de Deus</i> .....	81
<b>CAPÍTULO 3: A IDENTIDADE CRISTÃ E A ESTIGMATIZAÇÃO DOS PAGÃOS NOS DISCURSOS NA “DE CIVITATE DEI”.....</b>	<b>97</b>
Agostinho, pagãos e o círculo de Volusiano .....	97
Análise do Discurso antipagão do bispo Agostinho na <i>De civitate Dei</i> .....	107
A dialética das duas sociedades: a cidade de Deus e a cidade terrena .....	120
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS .....</b>	<b>133</b>
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS .....</b>	<b>138</b>

## INTRODUÇÃO

### I

O objetivo desse trabalho é examinar como Agostinho (ano 354 a 430 d.C.),<sup>1</sup> bispo de Hipona, norte da África, por meio de seus discursos, reafirmou a identidade cristã, estigmatizou<sup>2</sup> e excluiu os pagãos. Tomamos por base a hipótese de que, para executar tal proposta, o bispo Agostinho produz um discurso estigmatizante, representando os pagãos social e religiosamente, como um grupo sem ordem, injusto, membros da cidade diabólica e cultuadores dos demônios.

A partir do favorecimento de Constantino (entre 310 e 312) à nova religião – o Cristianismo – ocorreram mudanças relevantes nas relações da Igreja com os seguintes grupos religiosos: heréticos, cismáticos, judeus e pagãos. Com isso, a situação político-religiosa muda no período final do Baixo Império Romano, e, em especial, no momento em que foi concedida a liberdade de culto aos cristãos através do “edito de Milão”<sup>3</sup> instauraram-se ações políticas que visavam privilegiar o Cristianismo, em detrimento da antiga religião politeísta.

A aproximação entre o Império Romano e o Cristianismo acentua-se a partir de Constantino, sendo que essa associação vai também se traduzir numa interferência direta do poder político imperial em inúmeros assuntos de âmbito religioso, fossem esses assuntos originários de discordâncias teológicas ou disciplinares. Para o Império Romano, era

---

<sup>1</sup> Todas as datas deste trabalho são d.C., salvo quando expresso em contrário.

<sup>2</sup> Estigmatização: para o sociólogo E. Goffman (1982, p. 12-13), o estigma, além das suas definições históricas, é também considerado um defeito, uma fraqueza, uma desvantagem e constitui uma discrepância específica entre a identidade social virtual e a identidade social real – o termo estigma, portanto, será usado em referência a um atributo profundamente depreciativo (negativo).

<sup>3</sup> Daquilo que se convencionou designar como “edito de Milão”, assevera a pesquisadora M. Forlin Patrucco, foi o texto, citado por Eusébio de Cesaréia e por Lactânio, de uma carta escrita no ano 313 aos governadores provinciais pelos dois Imperadores Constantino e Licínio, que estavam em Milão depois da vitória de Constantino sobre o usurpador Maxêncio – esse documento reconhece aos cristãos liberdade de culto e representa um decisivo passo à frente em relação ao edito de Galério, em 311, que somente previa o fim das perseguições aos cristãos por motivo de clemência e oportunidade política. Afirma a pesquisadora que a crítica moderna redimensionou a importância atribuída pelos séculos tanto ao chamado “Edito” quanto à iniciativa pessoal de Constantino em favor do culto cristão (FORLIN PATRUCCO, 2002, p. 456).

importante manter a coesão interna do Cristianismo; e, por isso, todo tipo de desvio religioso (a apostasia, o cisma e a heresia) deveria ser tratado como problema de Estado, ou seja, os inimigos da Igreja cristã seriam considerados inimigos do Império.

No século IV, o Cristianismo, após vivenciar um período alternado de perseguições e clemência imperial, deixa de ser uma religião ilícita, tendendo a se tornar a religião oficial do Império Romano no final deste século. Isto é, o Cristianismo, de seita perseguida que era, tornou-se a religião favorecida no Império Romano, e, conseqüentemente, opera-se uma mudança de ordem no que tange à religião em Roma (DUFFY, 1998, p. 18).

O Imperador Constantino não tinha por objetivo eliminar, rapidamente, o Paganismo, motivo pelo qual preserva o título de sumo pontífice da religião romana – *pontifex maximus* – e aceita em sua corte indivíduos adeptos a religião pagã, embora preferisse nomear cristãos para os cargos de prestígios e importância. Na posição de *pontifex maximus*, Constantino encontrava-se ainda envolvido na manutenção dos templos pagãos, mas essa responsabilidade, entretanto, paulatinamente foi deixada de lado (SILVA, 2006, p. 258-259).

A posição de Constantino em relação ao Paganismo apresentou-se mais rigorosa no caso de cultos que envolviam a prática de relações sexuais ou prostituição sagrada, causa pela qual destruiu o templo de Afrodite, na Fenícia e o templo de Asclépio, na Cilícia. Contudo, a legislação antipagã elaborada por Constantino e por seus filhos Constâncio II e Constante, tinha como objetivo disciplinar a sociedade de sua época por meio de uma combinação de exortação e ameaça do que uma legislação produzida para ser cumprida na prática. Entretanto, gradativamente, percebe-se a existência de uma crescente oposição entre cristãos e pagãos, pois com a cristianização do Estado Romano, a tendência era que as autoridades eclesiásticas e demais líderes do Cristianismo tomassem uma postura cada vez mais enérgica para com os pagãos (SILVA, 2006, p. 259).<sup>4</sup>

---

<sup>4</sup> Nesse período, a partir do final do século IV, difundiu-se a expressão pagão (*paganus*) para designar os seguidores da religião politeísta (SILVA, 2006, p. 259).

A situação de conflito entre Cristianismo e Paganismo tornou-se mais grave com a tentativa de restauração da religião pagã protagonizada pelo Imperador Juliano, considerado pelos autores eclesiásticos como “Apóstata”. O reinado de Juliano (360-363) foi efêmero e não teve outro resultado senão aumentar a rivalidade entre os dois grupos antagônicos – cristãos e pagãos. Após sua morte, conforme assevera Silva, despontou uma vívida reação por parte dos cristãos. Desse momento em diante, os bispos se tornarão cada vez mais agressivos ante ao Paganismo (SILVA, 2006, p. 260).

No ano de 382, o Imperador Graciano manda retirar da Cúria, o recinto de reuniões do Senado, na cidade de Roma, o altar da deusa Vitória, junto a qual os senadores queimavam incenso e prestavam culto antes do início das sessões do Senado. Essa situação irá revoltar os defensores da antiga religião romana, em particular, aqueles que faziam parte da elite senatorial da cidade de Roma, que consideravam esse símbolo a principal base do Paganismo do final do século IV. Com o Imperador Graciano começa a se delinear de maneira definitiva a separação entre o Estado Romano e o Paganismo. Da mesma forma, esse Imperador renuncia ao título de sumo pontífice da religião romana – título adotado por todos os Imperadores romanos desde Augusto – e suspende os subsídios para manutenção dos templos pagãos.

Essa atitude imperial mexe com os ânimos dos pagãos que ainda existiam entre os aristocratas romanos, em especial, o senador Símaco que solicita ao Imperador que restaure as antigas concessões ao Paganismo. Contudo, o bispo da cidade de Milão, Ambrósio, intervém junto a Valentiniano II e os pedidos de Símaco são negados pelo Imperador. Ou seja, gradativamente o Paganismo vai sendo marcado como uma alteridade real e ameaçadora ao Cristianismo e, por causa disso, são produzidas a estigmatização e exclusão dos pagãos e do Politeísmo – em termos gerais: a Superação do Paganismo.<sup>5</sup>

---

<sup>5</sup> Superação do Paganismo: termo utilizando por Silva (2006) para explicitar as medidas políticas imperiais a partir do século IV, que visavam erodir gradativamente o Paganismo.

Com o Imperador Teodósio foi promulgada uma série de leis que proibiam o culto pagão e os sacrifícios aos deuses, tanto no âmbito público quanto no particular, em todo Império Romano, chamadas de Leis de Teodósio. Posteriormente “a morte de Teodósio, em janeiro de 395, seus filhos, Arcádio e Honório, renovam a proibição dos sacrifícios e a abolição das isenções em favor dos sacerdotes pagãos” (SILVA, 2006, p. 262).

Além dessa questão política e religiosa interna, que era uma realidade no Império Romano, existia também o problema externo, que desde o século II fazia parte da vida Romana: os povos germânicos do norte da Europa cotidianamente ameaçavam as fronteiras do Estado Romano. No decorrer dos séculos IV e V, as chamadas invasões bárbaras,<sup>6</sup> no período do Baixo Império, não eram algo novo para a sociedade romana. À vista disso, “desde o governo de Marco Aurélio (161-180) a ameaça germânica pesava permanentemente sobre o Império Romano” (LE GOFF, 2005, p. 21). Ademais, os romanos e os bárbaros tinham relações conflituosas e “a hostilidade entre bárbaros e romanos era grande; o sentimento antigermânico e de preservação da latinidade era forte entre a aristocracia civil da parte ocidental do Império” (MENDES, 2002, p. 205).

No século V, as cidades do Mediterrâneo passam por novas crises provocadas pelas invasões bárbaras e que geraram o aumento da pobreza e, conseqüentemente, queda na produção de alimentos, tributos e nos serviços públicos. Com isso, as autoridades eclesiásticas criam uma rede de caridade e aumentam sua presença, poder e prestígio na esfera pública das cidades.<sup>7</sup>

---

<sup>6</sup> Segundo Pierre Riché (1980) o termo invasões bárbaras significa o movimento de várias comunidades tribais de origem germânica (ostrogodos, visigodos, francos, alanos, vândalos, suevos, anglos, saxões, jutos, alamanos, burgúndios, lombardos) ou de origem asiática (hunos) em direção aos territórios que faziam parte do Estado Romano. O período de assentamento desses povos no Império foi entre os séculos IV e V, e a forma de ocupação por um lado foi pacífica, e por outro deu lugar a violências, saques e devastações.

<sup>7</sup> Com as invasões germânicas o evergetismo clássico (ideal de caridade romano) foi substituído pela caridade cristã. Essa última era promovida, em particular, pela Igreja. Essa instituição, situando-se como intermediária entre ricos e pobres, angariava pequenas, mas constantes, doações que permitiam auxiliar os pobres. Outro ponto relevante era que o sistema de caridade da Igreja cristã era muito mais abrangente, o que permitia atender aos mais necessitados, aqueles que eram marginalizados pela sociedade. Ademais, devido às perturbações político-econômicas originadas no período das migrações germânicas, boa parte da aristocracia romana dirigiu-se às

Essa época, portanto, foi marcada pelo surgimento de bispos influentes, como o bispo Agostinho da cidade de Hipona, no norte da África. O assunto que será analisado em nossa pesquisa encontra-se relacionado a esse contexto, tendo em vista que o saque ocorrido em Roma no ano 410 fez com que os pagãos questionassem os *tempora christiana*<sup>8</sup> – os tempos cristãos – e os bispos proeminentes desse período foram aqueles que enfrentaram as teses pagãs contra o Cristianismo. Esse evento exigia uma nova maneira de explicar a presença divina no mundo terreno e na história, em especial. O bispo de Hipona, Agostinho se articulará para responder a essas indagações e acusações.

A motivação do conflito entre o bispo Agostinho e os pagãos foi o questionamento e as objeções dos pagãos sobre os tempos cristãos, após o saque de Roma por Alarico. O cerco de Roma ocorreu em 410, os visigodos haviam sitiado a cidade considerada sagrada e levado os habitantes esfaimados ao canibalismo. Portanto, a partir de 24 de agosto de 410, Roma foi saqueada durante três dias e, como seria inevitável, algumas de suas partes foram incendiadas.

Depois do ano de 410, as autoridades da Igreja cristã e, em particular, o bispo Agostinho tiveram que lidar tanto com cristãos desiludidos quanto com pagãos furiosos. Diversos autores antigos consideraram um sinal dos tempos (sob perspectivas diversas), “o saque da cidade de Roma por Alarico em 410, episódio engendrador, por exemplo, da monumental *Cidade de Deus* de Agostinho de Hipona” (CARDOSO, 2002, p. 7).

A partir desse arcabouço, será analisado nesta pesquisa o debate entre o cristão Agostinho e os pagãos, tendo em vista as vicissitudes que impulsionaram a elaboração dos

---

*villae*, cabendo quase que exclusivamente ao episcopado garantir a assistência social no meio urbano, onde a pobreza era mais evidente (ZÉTOLA, 2004, p. 63).

<sup>8</sup> H.I. Marrou (1973) e Peter Brown (1972) utilizam o termo *Tempora christiana* ou *Christiana tempora* para designar, por oposição aos séculos pagãos, o período da história inaugurada pela conversão de Constantino. O termo, “triunfo do Cristianismo”, é questionado por H.I. Marrou (1973), pois o Cristianismo, mesmo tendo todos os privilégios concedidos pelos Imperadores cristãos, encontrava problemas junto a sua “consolidação” como religião universal (existiram limites da cristianização dos costumes) e Marrou aponta que apenas na área assistencialista o Cristianismo teve sucesso imediato (com suas instituições de caridade) no período da Antiguidade Tardia. E, enfim, concordamos com Silva (2006, p. 263) que afirma que “a noção clássica de ‘triunfo da Igreja’ – ‘triunfo do Cristianismo’ – é muito mais uma construção dos autores eclesiásticos do que uma realidade histórica propriamente dita”.

livros da *Cidade de Deus* e, por fim, será reproduzida a contribuição que tal acontecimento proporcionou a interpretação agostiniana do mundo dividido em oposição binária, representada em duas cidades contrárias, e tendo como foco a confirmação da religião cristã em detrimento da religião dos pagãos.

Esse conflito entre o bispo Agostinho e o Paganismo aconteceu num primeiro momento através da troca de cartas entre seu amigo Marcelino, cristão que estava na cidade de Cartago, e o pagão Volusiano, cônsul de Cartago. O debate entre o bispo de Hipona, parte cristã, e os pagãos, foi brando, inicialmente, pois Agostinho tinha diversos assuntos pastorais e doutrinários para serem resolvidos, como aqueles que envolviam a Igreja da África, tal como o cisma donatista (400-412) que dividiu o Cristianismo africano.

O bispo Agostinho, devido à sua formação na cultura clássica, também tinha conhecimento dos argumentos dos pagãos que o rodeavam e utiliza-se da retórica cristã para debater os argumentos ofensivos dos seguidores do Paganismo. Esses questionamentos gerados posteriormente ao saque de Roma de 410 não foi o primeiro debate de Agostinho com os pagãos. Portanto, entendemos que Agostinho foi um polemista, tendo em vista que ele discutia uma diversidade de questões tanto de caráter disciplinar, quanto doutrinal e político.

O bispo de Hipona cotidianamente convivia com os pagãos, pois esses também necessitavam da intermediação do bispo cristão em questões civis e jurídicas. Deste modo, o pagão Nectário, da colônia romana de Calama, em 408, ironicamente roga ao bispo Agostinho que intercedesse junto ao poder imperial pedindo a clemência para os pagãos. Em resposta, o bispo Agostinho enfatiza que o ser humano deve amar a cidade terrena na perspectiva da cidade celestial (RAMOS, 1984, p. 110) e começa a apresentar um arcabouço daquilo que seria mais tarde escrito nos livros da *Cidade de Deus* contra os pagãos.

A insistência do cristão Marcelino pedindo uma resposta aos argumentos depreciativos e pejorativos dos pagãos após o ano de 410, conduziu o bispo Agostinho a uma outra postura

perante esse conflito. Isso se deu após o fechamento da Conferência em Cartago no ano de 411 que consumou a repressão do Donatismo e liberou o bispo de Hipona para entrar em conflito direto com os pagãos – resolver a “questão romana” (HAMMAN, 1989).<sup>9</sup>

Assim, o bispo Agostinho parte de uma atitude de diálogo com os pagãos para a produção de um discurso enérgico que visava reafirmar a fé cristã e demonizar as antigas práticas e costumes dos romanos, construindo uma alteridade maligna para reforçar a identidade da religião cristã. Por conseguinte, a questão que examinaremos neste trabalho envolve os discursos do bispo Agostinho contra os pagãos na *Cidade de Deus* que visou redimensionar ou repensar a identidade cristã, como forma de réplica a todos os questionamentos ou objeções da alteridade pagã.

O Paganismo que o bispo Agostinho desejou desconstruir, excluir e estigmatizar nesse conflito foi o da vertente literária e filosófica. Combatendo os pagãos – defensores do *mos maiorum* –<sup>10</sup> ligados à aristocracia romana, em particular, ele entra em conflito com o círculo pagão de Volusiano e, também, contestou as ideias religiosas existentes em obras pagãs. As outras manifestações religiosas do sistema de crenças do Paganismo que ainda persistiam no Império não causavam temor ao bispo Agostinho, pois essas vertentes para ele morreriam de morte natural (MOMIGLIANO, 1989).

## II

A edição do corpus de seu discurso antipagão e da afirmação da identidade cristã foi articulada particularmente em XXII Livros, intitulada por Agostinho, de *De Civitate Dei*

<sup>9</sup> Esse termo significa para Hamman (1989) a matéria e o debate que envolve o Cristianismo e o Paganismo após o dia 24 de agosto de 410.

<sup>10</sup> *Mos maiorum* traduzido literalmente como “costumes dos pais ou ancestrais”. Esse pode ser entendido como conjunto de regras de conduta, políticas e morais, não sistematizado, transmitido no seio das famílias aristocráticas romanas (LEMOS, 2009, p. 134). Consequentemente, os costumes dos antigos ou ancestrais eram uma das marcas da identidade de um romano; e salienta Bustamante que a *pietas* era uma relevante característica do *mos maiorum* romano, que engloba tanto as relações com os pais, amigos ou concidadãos quanto a atitude correta com os deuses – a *pietas* era considerada como uma justiça distributiva, regendo as obrigações dos homens com os deuses (BUSTAMANTE, 2006b, p. 323).

*contra paganos*<sup>11</sup> e produzida entre os anos 413 a 426 – copiada e publicada nas diversas línguas e, recentemente, nos apresentada em edição bilíngue (latim-espanhol) pela Biblioteca de Autores Cristianos (BAC) da cidade de Madrid, na Espanha.

A documentação primária impressa dessa pesquisa está contida nesses livros da *Cidade de Deus* que pretendemos analisar criteriosamente e tentar comprovar a hipótese proposta. Esta obra tem um valor histórico especial e admitimos não ser possível esgotar no momento toda a bibliografia existente sobre o tema desta pesquisa. Todavia, optamos pela análise de outras obras representativas da atual compreensão histórica em questão e as utilizaremos como complemento. Além da obra *Cidade de Deus*, iremos fazer uso de outras fontes produzidas pelo bispo Agostinho que fazem alusão ao nosso objeto de pesquisa.

### III

O instrumental teórico que será utilizado nesse trabalho é proveniente da *Nova História Cultural* e da *Sociologia*. Examinaremos os seguintes campos dessas linhas de conhecimento: das representações sociais, proposto por Roger Chartier, da identidade e diferença, trabalhado por Tomaz Tadeu da Silva, e, além disso, será utilizada a teoria produzida pelo sociólogo Norbert Elias, em *Os Estabelecidos e os Outsiders*. O aporte teórico que usaremos na nossa pesquisa está em consonância e conexão entre si, pois analisar um objeto a partir do ponto de vista dos conceitos de representação e identidade nos remeterá a esquadrihar as proposições da alteridade, exclusão social e estigmatização.

Tendo como ponto central o conceito de representação, a Nova História Cultural proposta por Roger Chartier (1990, p. 16-17), “tem por principal objetivo identificar o modo

---

<sup>11</sup> O título original em latim desta obra cunhada por Agostinho é *De civitate Dei*; e foi produzido a partir do Salmo 87, 3 (Vulgata Salmo 86, 3) que diz: “coisa gloriosas disse de ti, ó cidade de Deus” (FORTIN, 2001, p. 269). Ademais, a utilização da expressão ou termo “*contra paganos*” (*De Civitate Dei contra paganos*), junto ao preâmbulo dos capítulos foi tomada da obra de copistas medievais, e, provavelmente, pela semelhança com a obra de Paulo Orósio, *Historiarum adversum Paganos*. Para o pesquisador Starnes esse termo, tem-se convertido em parte do título, apesar de, o próprio bispo Agostinho nunca ter feito outra referência a obra que não fora a *Cidade de Deus* (STARNES, 1995, p. 273).

como em diferentes lugares e momentos uma determinada realidade social é construída, pensada, dada a ler”. O francês Chartier define o conceito de representação social da seguinte forma:

A representação como dado a ver uma coisa ausente, o que supõe uma distinção radical entre aquilo que representa e aquilo que é representado [...] e a representação é instrumento de um conhecimento mediato que faz ver um objeto ausente através da sua substituição por uma imagem capaz de o reconstruir em memória e de o figurar tal como ele é (CHARTIER, 1990, p. 20).

Consequentemente, a criação das representações do mundo social, embora aspirem à universalidade, são sempre determinadas ou estabelecidas pelos interesses de grupo que as produzem. Então, daí, para cada caso, o necessário relacionamento dos discursos pronunciados com a posição de quem os utiliza (CHARTIER, 1990, p. 17).

Uma das propostas da História Cultural ou História Cultural do Social seria, pois, decifrar as realidades do passado por meio das representações. Essa linha historiográfica tenta chegar àquelas formas, discursivas e imagéticas, pelas quais os homens expressaram a si próprios e o mundo. O historiador, portanto, lida com uma múltipla temporalidade, que só se torna possível acessar através de registros e sinais do passado que chegaram até ele.

Outrossim, o estudo das identidades é um campo de pesquisa para a História Cultural. Enquanto representação social, a identidade é uma construção simbólica de sentido, que organiza um sistema compreensivo a partir da ideia de pertencimento. A identidade é uma construção imaginária que produz a coesão social, permitindo a identificação da parte com o todo, do indivíduo frente a uma coletividade, e estabelece a diferença. A identidade é relacional, pois ela se constitui a partir da identificação de uma alteridade (PESAVENTO, 2005, p. 89-90).

Inicialmente, compreende-se que as identidades são geradas ou construídas a partir das relações entre indivíduos ou grupos existentes numa sociedade e, com isso, não existem por elas mesmas, mas como fruto desse processo social. Entretanto, como se pode definir a

identidade e a diferença? Em uma primeira análise, parece fácil definir tais conceitos. A identidade é simplesmente aquilo que se é; e também a diferença é compreendida como uma entidade independente. Apenas, neste caso, em oposição à identidade, a diferença é aquilo que o outro é. Deste modo, a identidade depende da diferença e a diferença depende da identidade, ou seja, essas são, portanto, inseparáveis. Consideramos a diferença como um produto derivado da identidade e, nesta perspectiva, a identidade é a referência, é o ponto original a partir do qual se define a diferença (SILVA, 2004, p. 74-76).

Ao analisarmos a formação das identidades sociais entendemos que elas são formadas a partir de outras identidades, relativamente ao “forasteiro” ou ao “Outro”, isto é, a alteridade. Essa construção aparece, mais comumente, sob a forma de oposições binárias (WOODWARD, 2004, p. 49). A marcação da diferença por meio de oposição de dois termos ou oposição binária implica sempre um desequilíbrio necessário de poder entre eles, pois “nesses dualismos um dos termos é sempre valorizado mais que o outro: um é a norma e o outro é o ‘outro’ – visto como ‘desviante ou de fora’” (WOODWARD, 2004, p. 51). Woodward ainda salienta que “uma característica comum à maioria dos sistemas de pensamento parece ser, portanto, um compromisso com os dualismos pelos quais a diferença se expressa em termos de oposições cristalinas” (WOODWARD, 2004, p. 49) – no caso desse trabalho são expressas da seguinte forma: cristãos/pagãos.

Igualmente, entendemos que as manifestações religiosas são fontes de representações e identidades sociais. A formação identitária religiosa e a marcação de sua diferença estão interligadas com as projeções ou visões de mundo, isto é, com as representações formuladas por cada sistema de crenças. Assim, a identidade e a alteridade só passam a ter existência real a partir do sistema de projeções das representações dos indivíduos e grupos. Silva assevera que é por meio da representação que, por assim dizer, a identidade e a diferença passam a existir; e é igualmente por meio da representação social que a identidade e a diferença se

ligam a um sistema de poder. Ou seja, quem tem o poder de representar tem o poder de determinar e definir a identidade (SILVA, 2004, p. 91).

A construção de uma identidade está costumeiramente associada a um conflito, pois ela não se organiza de forma simétrica e em harmonia no seio das relações sociais. A afirmação da identidade e a enunciação da diferença traduzem o desejo dos diferentes grupos sociais, assimetricamente situados, de garantir o acesso privilegiado aos bens sociais.

Desse modo, atesta Silva (2004, p. 81-82) que:

A identidade e a diferença estão, pois, em estreita conexão com as relações do poder. O poder de definir a identidade e de marcar a diferença não pode ser separado das relações mais amplas do poder. A afirmação da identidade e a marcação da diferença implicam, sempre, as operações de incluir e de excluir. A identidade e a diferença se traduzem, assim, em declarações sobre quem pertence e sobre quem não pertence, sobre quem está incluído e quem está excluído. Afirmar a identidade significa demarcar fronteiras, significa fazer distinções entre o que fica dentro e o que fica fora.

Com isso, percebe-se que na conjuntura de formação ou confirmação identitária, esse processo está ligado ao “Outro”. Isto é, quem tem o poder de classificar a diferença também possui a capacidade e faculdade de excluir sua alteridade. No âmbito religioso cristão um dos locais onde se assenta o princípio de exclusão é a Igreja: “os que pertencem a ela – os que acreditam – e os que não pertencem – os que não acreditam” (ORLANDI, 1996, p. 250).

Além disso, seguindo essa reflexão desse processo social, percebemos, de acordo com Silva (2005, p. 24), que:

No contexto de fixação das identidades sociais deve-se prestar uma atenção particular aos processos de estigmatização, de atribuição de rótulos elogiosos ou depreciativos, pois é por intermédio deles que não apenas um grupo se reconhece como portador de valores humanos elevados, como depositário da norma de conduta moral a ser seguida pela própria humanidade, como também reforça a sua capacidade de discriminar, ou seja, de manter numa posição social inferior a outros grupos dentro de um contexto de distribuição desigual das relações de poder.

Por conseguinte, os grupos mais poderosos, na totalidade desses casos, consideram-se como pessoas superiores, dotadas de uma virtude específica que é compartilhada por todos os seus membros e que falta aos outros grupos. Mais ainda, os indivíduos inferiores se sentem, eles mesmos, carentes de virtudes – julgando-se humanamente inferiores. Assim, afirma Elias

que a exclusão e estigmatização dos *outsiders* pelo grupo estabelecido são armas poderosas para que este último preserve sua identidade e afirme sua superioridade, mantendo os outros firmemente em seu lugar (ELIAS, 2000, p. 19-22).

O bispo da Igreja de Hipona, Agostinho, para construir uma identidade cristã, representa os pagãos como os de fora, o outro grupo que não fazia parte da *Cidade de Deus*, ou seja, sempre a identidade é construída a partir de uma alteridade e o outro nesse caso são os pagãos. Esse conflito entre cristãos e pagãos não era um debate inocente, pois Agostinho era uma autoridade eclesiástica que utilizou um discurso estigmatizante visando extirpar a ameaça pagã da sociedade romana de sua época.

Uma forma de criar um estigma<sup>12</sup> ou estigmatizar um grupo é considerar esses como anômicos (*anomia*),<sup>13</sup> portanto, o grupo que está de fora (ou a alteridade) é costumeiramente considerado como não seguidor das normas e regras do grupo estabelecido. Esse grupo se inclina a atribuir ao conjunto do grupo de fora as características “ruins” de sua porção “pior”. Por outro lado, a auto-imagem do grupo estabelecido tende a se adaptar em seu setor nômico ou normativo (ELIAS, 2000, p. 22-23). Elias ainda afirma que “a anomia talvez seja a censura mais frequente a lhes ser feita; repetidamente, constata-se que os *outsiders* são vistos pelo grupo estabelecido como indignos de confiança, indisciplinados e desordeiros” (ELIAS, 2000, p. 27).

Nesse trabalho os conceitos de representação, identidade e diferença ajudarão na compreensão das manifestações religiosas no Baixo Império Romano. Essas proposições serão utilizadas na compreensão da visão de Agostinho sobre o Cristianismo e o Paganismo na sociedade de sua época e como isso se processou em seus discursos contra os pagãos – tal

---

<sup>12</sup> Definimos estigma na nota nº 2 (vide nota).

<sup>13</sup> Anomia pela sua etimologia significa ausência de normas, de regras ou de leis; mas a história singular deste termo conferiu-lhe significações diversas e mesmo contraditórias (BESNARD, 1990, p. 16). O conceito de anomia utilizado por Norbert Elias (2000) é proveniente das reflexões do sociólogo Émile Durkheim.

procedimento colaborou para a segmentação do mundo dividido por dois amores (duas cidades ou sociedades), tema abordado na *Cidade de Deus*.

Usando esses conceitos teóricos mencionados anteriormente, buscaremos também nesse trabalho compreender como foi articulada pelo bispo de Hipona a estigmatização e exclusão dos pagãos e quais foram os procedimentos utilizados por Agostinho que geraram esse processo social.

Nessa discussão religiosa entre o Paganismo e Cristianismo no início do século V, numa primeira análise, é possível observar essa demarcação de exclusão e estigmatização por parte do bispo Agostinho, pois ao descrever sobre a nomia cristã e fazer a apologia ao Cristianismo nos livros da *Cidade de Deus*, o bispo Hiponense coloca os pagãos de fora da cidade celestial e os marca como adversários do nome de Cristo, dados a gozos e prazeres materiais, os reais causadores da ruína do Império Romano e, em especial, eram também estigmatizados como membros da cidade diabólica.

#### IV

A metodologia que irá orientar nosso trabalho será a da Análise do Discurso. Esse método de leitura documental que empregaremos nessa dissertação trata da língua enquanto produção discursiva e não da gramática estrutural ou normativa. Deste modo, o discurso é assim palavra em movimento, prática de linguagem e com o estudo do discurso observaremos o homem falando (ORLANDI, 2002, p. 15).

A proposta da Análise do Discurso “considera que a linguagem não é transparente, desse modo ela não procura atravessar o texto para encontrar um sentido do outro lado” (ORLANDI, 2002, p. 17). A questão principal dessa proposta é não o que o texto quer dizer, mas como o texto significa – a questão a ser respondida não é “o que”, mas o “como” (ORLANDI, 2002, p. 17-18). Portanto, essa metodologia visa à compreensão de como um

objeto simbólico produz sentidos, como ele está investido de significância para e por sujeitos; isso implica explicitar como o texto organiza os gestos de interpretação que relacionam sujeito e sentido (ORLANDI, 2002, p. 26-27). Entretanto, o analista do discurso, diferente do hermenêuta, não interpreta; esse trabalha os limites da interpretação, não se coloca fora da história, do simbólico, mas adota uma posição deslocada que lhe permite contemplar o processo de produção de sentidos em suas condições (ORLANDI, 2002, p. 61).

Dentre os valores clássicos em linguística existem inúmeras conceituações sobre a noção de discurso, todavia a princípio é importante fazer uma descrição a respeito dessa metodologia, em particular, o discurso religioso. Isto é, iremos nos limitar em definir esse discurso em sua dimensão específica e, conseqüentemente, seus desdobramentos no âmbito político e social.

As relações de linguagem, deste modo, são relações de sujeitos e de sentido e seus efeitos são múltiplos e variados. Daí a definição de discurso: “o discurso é efeito de sentidos entre locutores” (ORLANDI, 2002, p. 21). Compreendendo que o bispo de Hipona constrói seu discurso respaldado pela autoridade da Igreja que representa Deus, e pode-se caracterizar este tipo discurso religioso da seguinte forma:

*O discurso religioso é como aquele em que fala a voz de Deus: a voz do padre – ou do pregador, ou, em geral, qualquer representante seu – é a voz de Deus [...] Partindo, então, da caracterização do discurso religioso como aquele em que fala a voz de Deus, no discurso religioso, há um desnivelamento fundamental na relação entre locutor e ouvinte: o locutor é do plano espiritual (o Sujeito, Deus) e o ouvinte é do plano temporal (os sujeitos, os homens). Isto é, o locutor e ouvinte pertencem a duas ordens de mundo totalmente diferentes e afetadas por um valor hierárquico, por uma desigualdade em sua relação: o mundo espiritual domina o temporal. O locutor é Deus, logo, de acordo com a crença, imortal, eterno, infalível, infinito e todo-poderoso; os ouvintes são humanos, logo, mortais, efêmeros falíveis, finitos, dotados de poder relativo. Nessa desigualdade, Deus domina os homens [...] (ORLANDI, 1996, p. 242-244).*

A propriedade que caracteriza o discurso religioso é a da não-reversibilidade entre os planos temporal e espiritual; e faz ainda parte dessa propriedade o fato de que a voz de Deus é que fala em seu representante. Assim, não há, à vista disso, nenhuma autonomia do

representante em relação a voz que ele representa. Em termos dessa representação, resta dizer que é importante se lembrar que o representante, ainda que legítimo, jamais se apropria do lugar do qual fala, ou seja, jamais muda seu estatuto jurídico de interlocutor, seu poder de dizer (ORLANDI, 1996, p. 251).<sup>14</sup>

Assim, assevera Orlandi que no discurso religioso a voz de Deus fala através de seu representante, é como se Deus falasse: portanto, a voz do bispo é a voz de Deus. De fato, o discurso religioso não apresenta nenhuma autonomia, isto é, o representante da voz de Deus não pode modificá-lo de forma alguma, o que torna esse discurso autoritário e inclinado à monossemia (ORLANDI, 1996, p. 244-245).<sup>15</sup> No entanto, apesar de existir essa assimetria entre os planos divino e humano, podemos verificar que o “poder da Palavra na religião é evidente” (ORLANDI, 1996, p. 252).

Devido à forma de representação da voz e à assimetria fundamental que caracteriza a relação falante/ouvinte no discurso religioso, mantém-se a distância entre o dito de Deus e o dizer do homem. Ou seja, existe uma separação entre a significação divina e a linguagem humana, separação essa que deriva da dissimetria entre esse dois planos – o religioso e o humano (ORLANDI, 1996, p. 245).

A sociedade é constituída por relações hierarquizadas, são relações de força, sustentadas no poder desses diferentes lugares, que se fazem valer na comunicação ou na linguagem (ORLANDI, 2002, p. 39-40). Nesse caso, o discurso, estabelece, mantém e transforma as relações de poder e as entidades coletivas em que existem tais relações. Os

---

<sup>14</sup> Eni P. Orlandi (1996) entende reversibilidade como troca de papéis na interação que constitui *o discurso e que o discurso constitui*. Como a questão da reversibilidade está necessariamente ligada à questão da polissemia, a autora ao falar na ilusão da reversibilidade, está também falando nas condições de significação do discurso autoritário, ou seja, no seu caráter tendencialmente monossêmico, ou sua pretendida monossemia. Em relação à condição da reversibilidade (ou não-reversibilidade), devemos lembrar que ser representante, no *discurso religioso*, é estar no lugar de, não é estar no lugar próprio. E a expressão fundamental da não-reversibilidade no sistema religioso é caracterizada da seguinte forma: “aquele que fala do lugar de Deus transmite Suas palavras. O bispo é o representante legítimo da divindade, mas não se confunde com Ela, isto é, esse não é Deus”.

<sup>15</sup> Monossemia (de *monos* = um; *semia* = significado) é a característica das palavras que têm um só significado (FERREIRA, 2009). No discurso religioso existe essa inclinação à monossemia porque geralmente os assuntos ou matérias tratados nessa linguagem são de caráter dogmático ou infalível para religião.

discursos são, portanto, históricos e, desta forma, esses só podem ser entendidos se em referência aos seus contextos; e, igualmente, os discursos entre os homens comunicam seus desejos e opiniões sobre as coisas (FAIRCLOUGH, 2001; MAINGUENEAU, 2004). Logo, entendemos que os representantes da Igreja – diáconos, padres e bispos – no Baixo Império Romano, por meio dos seus discursos detinham um amplo poder classificatório e de demarcação social.

Deste modo, devido às relações de força ou poder inerentes ao discurso religioso, o lugar a partir do qual fala o sujeito (locutor) é constitutivo do que ele diz – a palavra do padre ou bispo vale ou significa mais do que a dos seus fiéis. Logo, o bispo (interlocutor) fala de um lugar em que suas palavras têm uma autoridade determinada junto aos fiéis e a sociedade (ORLANDI, 2002, p. 39-40). Na Antiguidade Tardia a autoridade episcopal é também revestida de uma série de poderes temporais concedidos pela legislação imperial após o edito de Milão.

Esse método de leitura – a Análise do Discurso – tem sua particularidade que é a busca e a compreensão dos argumentos e sentidos existentes em discursos, ou seja, o entendimento do dito, no não-dito, trabalhando os limites da interpretação. Conforme atesta Orlandi, “essa nova prática de leitura, que é discursiva, consiste em considerar o que é dito em um discurso e o que é dito em outro, o que é dito de um modo e o que é dito em outro, procurando escutar o não-dito naquilo que é dito, como uma presença de uma ausência necessária” (ORLANDI, 2002, p. 34). De acordo com que foi descrito anteriormente a questão que está em primeiro lugar na Análise do Discurso é não o que o texto quer dizer, mas como o texto significa.

Em suma, a proposta, em Análise do Discurso, é a da construção de um dispositivo de interpretação. Por conseguinte, esse dispositivo tem como característica colocar o que o sujeito diz em um lugar com o que é dito em outro lugar, o que é dito de um modo com o que

é dito de outro, procurando ouvir, naquilo que o sujeito diz, aquilo que ele não diz, mas que constitui igualmente os sentidos de suas palavras (ORLANDI, 2002, p. 59).

## V

A nossa dissertação está dividida em três capítulos. No primeiro deles apresentaremos os aspectos historiográficos da conjuntura histórica do objeto dessa presente pesquisa e como se tem lido através dos séculos a obra *Cidade de Deus*; mostraremos as estruturas do Cristianismo e poder político no Baixo Império Romano e, além disso, demonstraremos o contexto que norteou o bispo Agostinho, no norte da África Romana.

O segundo capítulo é dedicado a apresentar as representações sociais e as práticas religiosas do Paganismo; as representações sociais do Cristianismo a respeito dos deuses pagãos e a origem dos demônios; o conflito entre o Cristianismo e Paganismo, a reafirmação das identidades e a marcação da alteridade dessas religiões, nos séculos IV-V. Igualmente, iremos expor a vida de Agostinho e o nascimento dos livros da obra *Cidade de Deus*.

No terceiro capítulo será realizada a análise do discurso do bispo Agostinho através do qual ele buscou estigmatizar e excluir os pagãos, reafirmando assim a identidade do Cristianismo e representando as duas cidades, em particular, os membros da cidade diabólica.

## CAPÍTULO 1: BAIXO IMPÉRIO ROMANO, CRISTIANISMO E PODER

### Historiografia e leitura da obra *Cidade de Deus*

A história é busca, portanto, escolha; seu objeto não é o passado, não obstante, seu objeto é o homem, ou melhor, os homens, e mais precisamente ou especificamente homens no tempo (LE GOFF, 2001, p. 24). A história se ocupa, ao mesmo tempo, com o estudo do homem individual e com o estudo do homem social, ou seja, são os homens que a história quer capturar (BLOCH, 2001, p. 54).

O historiador, por definição, está na impossibilidade de ele próprio constatar os fatos que estuda. Nenhum egiptólogo viu Ramsés; nenhum especialista das guerras napoleônicas ouviu o canhão de Austerlitz. Das eras que precederam, só poderíamos falar segundo testemunhos. Estamos, a esse respeito, na situação do investigador que se esforça para reconstruir um crime ao qual não assistiu (BLOCH, 2001, p. 69).

O período em que ocorreu o conflito entre o bispo Agostinho e os pagãos – o Baixo Império – é em termos historiográficos a última fase do Império Romano Ocidental. Os historiadores, durante muito tempo, reconstruíram esse período histórico qualificando-o como uma época de declínio, queda, ruína ou esgotamento (SILVA; MENDES, 2006, p. 193).<sup>16</sup>

Existiu uma vasta produção historiográfica que manifestou essa posição de queda e de declínio do Império Romano do Ocidente. Contudo, a partir do século XIX os historiadores da Europa e da América do Norte se interessaram por novas interpretações do Baixo Império, pois esse período tornou-se um objeto de interesse particular para esses pesquisadores.

Apontaremos as três principais escolas historiográficas de interpretação do fim do mundo antigo, conforme Silva e Mendes (2006, p. 194-195): a primeira vertente de

---

<sup>16</sup> Silva e Mendes (2006) destacam os trabalhos dos historiadores Edward Gibbon e André Piganiol que em seus escritos abortam essa posição negativa ao se referirem a esse período histórico acima abordado.

interpretação política;<sup>17</sup> em segundo, uma explicação materialista;<sup>18</sup> e, por fim, a terceira vertente de interpretação que é a de explicação “culturalista” do final do Mundo Antigo por meio da adoção do conceito de Antiguidade Tardia.<sup>19</sup>

Reconhecendo o valor, relevância e o aporte das duas primeiras escolas historiográficas que examinam o período (a saber, a política e a marxista), optamos pela terceira abordagem que se ajusta melhor ao tipo de análise que pretendemos focar nesta dissertação – a corrente da linha cultural.

O historiador Marrou (1979) define a Antiguidade Tardia não somente como a última fase de um desenvolvimento contínuo, isto é, uma outra Antiguidade, uma outra cultura, que temos de reconhecer na sua originalidade e julgar por si própria e não através dos cânones das épocas anteriores. Esse historiador formula esse conceito com a proposta de superar as concepções pejorativas elaboradas por historiadores após o Renascimento e o Iluminismo. Logo, essa corrente historiográfica tem como objetivo transcender as concepções que representam o fim do mundo antigo como época de decadência ou queda do Império Romano do Ocidente. Da mesma forma, seguindo o mesmo raciocínio de Marrou, o historiador Brown

---

<sup>17</sup> Essa vertente manifesta um juízo de valor negativo a respeito da conformação do Estado no Baixo Império, partindo-se do pressuposto de que este Estado não se organizou em íntima conexão com a sociedade romana do seu tempo. Temos como destaque as obras Mikhail Rostovtzeff – *Historia social y económica del Imperio Romano* –, Ferdinand Lot – *O fim do mundo antigo e o principio da Idade Média* –, e A.H.M. Jones – *The Roman economy* –, pela penetração que tiveram junto ao público universitário brasileiro (SILVA; MENDES, 2006, p. 194).

<sup>18</sup> Existe um conjunto de explicações de caráter materialista que atrelam as transformações na estrutura político-ideológica do Baixo Império às contradições inerentes ao modo de produção escravista. Tendo como destaque o trabalho produzido pelo historiador Perry Anderson – *Passagens da Antiguidade ao feudalismo* –, na qual empreende uma síntese sobre o processo de transição da Antiguidade para Idade Média sob uma ótica materialista e que alcançou uma notável difusão nos meios acadêmicos brasileiros a partir de finais dos anos 80 (SILVA; MENDES, 2006, p. 194-195).

<sup>19</sup> Quanto ao uso desse conceito são dignos de menção os trabalhos dos historiadores como Peter Brown – *O fim do mundo clássico* – e H.I. Marrou – *Decadência ou Antiguidade Tardia* –, dois dos mais notáveis expoentes da renovação historiográfica em torno do Baixo Império Romano (SILVA; MENDES, 2006, p. 195). Conforme salienta o historiador Renan Frighetto: superando a visão “negativa” da transição do fim do mundo clássico para o medieval, o conceito de Antiguidade Tardia vai bem mais além de simples visão da estética e do vestuário; revestindo, inclusive, a construção entre os séculos III e VIII de um preceito político que conectava elementos da tradição política clássica imperial romana, a necessidade e a legitimação daquela forma de poder monárquico com as construções teóricas que indicavam a relação entre a centralização do poder e as práticas religiosas de cunho monoteísta, seja de procedência pagã, seja de procedência cristã (FRIGHETTO, 2006, p. 163).

(1972, p. 35) nos apresenta que “as profundas modificações religiosas e culturais no fim da Antiguidade não têm por teatro um mundo aterrado pela sombra de uma catástrofe”.

Portanto, será utilizado o conceito Antiguidade Tardia para definir a última etapa do fim do mundo antigo e início do Medievo – superando a visão negativa por parte da historiografia. Utilizaremos em nossa dissertação os conceitos propostos por esses historiadores e, deste modo, será caracterizada de forma mais específica essa época da história em torno do conflito entre o bispo Agostinho e o Paganismo.

\*

A obra produzida pelo bispo cristão, Agostinho, a *Cidade de Deus contra os pagãos*<sup>20</sup> tem um relevante valor histórico. Então, seria pertinente sabermos como se tem aproximado dela os leitores de diversas épocas da história. Depois da morte de Agostinho de Hipona entre os seus muitos discípulos e seus leitores, formou-se um hábito ou modo de olhar o mundo com olhos agostinianos. Portanto, essa interpretação foi chamada de agostinismo,<sup>21</sup> concepção que teve influência considerável em séculos posteriores.

Em especial, conforme nos apresenta Capánaga (1988), foram sendo formados três grupos distintos de leitores da *Cidade de Deus* do bispo Agostinho de Hipona durante o Medievo:

a) O primeiro grupo de leitores tem interpretado essa obra como grande propaganda militante da vida cristã a serviço de Cristo, combatendo os inimigos invisíveis liderados pelo rei da Babilônia – o diabo. Nesse aspecto espiritual temos o trabalho *De peregrinante civitate Dei*, do cisterciense Henrique de Marcy (1140-1189), que aborda a ideia de que a realeza de Cristo está desenvolvida numa perspectiva da espiritualidade da Cruzada.

---

<sup>20</sup> Sobre o significado do título da *Cidade de Deus contra os pagãos* ou *De civitate Dei* vide nota nº 11.

<sup>21</sup> Agostinismo é a influência das ideias de Agostinho em períodos subsequentes a sua época – por exemplo: fim da Antiguidade, Idade Média, Reforma, Humanismo e outros séculos (MARROU, 1957).

b) O segundo grupo de leitores que tem lido Agostinho busca nele ideias que ilustram a história. Na escola da *Cidade de Deus* se tem formado historiadores como Paulo Orósio (385-420), Beda (672-735), Otto de Frisinga (1111?-1158), Bossuet (1627-1704). Esses divulgaram uma concepção de história como um processo dinâmico em que se realiza o plano da divindade e elaboram uma concepção teleológica que concebem uma evolução que culminará no juízo final.

c) O terceiro grupo faz a leitura das obras agostinianas numa perspectiva sócio-política. Os organizadores da sociedade humana e cristã retiram dos livros da *Cidade de Deus* a base das seguintes ideias: ordem, justiça, paz, autoridade e sociedade. Para os leitores desse grupo os conceitos de justiça e paz de Agostinho têm servido de norma para examinar os governantes. É clássico nesse ponto o retrato do Príncipe justo que Bossuet sintetiza na sua *Política Extraída das Sagradas Escrituras*.

Na Idade Média existiram vários leitores dos livros da *Cidade de Deus*. Uma massa inumerável desses leitores fez desse trabalho agostiniano uma obra espiritual. O sacerdote hispânico romano, Paulo Orósio, discípulo do bispo de Hipona, influenciado pela *Cidade de Deus* e a pedido do próprio Agostinho produz um livro dividido em sete volumes – *História contra os pagãos* – que tinha como objetivo explicar as catástrofes que afligiram o mundo antes da vinda de Cristo.

Agostinho influenciou o mundo Medieval e a obra *Cidade de Deus* foi referência fundamental e básica dessa ordem do mundo (STARNES, 1995, p. 282). A herança agostiniana no decorrer do Medievo foi se expandindo dentro da Igreja por obras de monges, sacerdotes e bispos, e temos como exemplo: Fulgencio de Ruspe (468-532); Cesário de Arlés (470-543); papa Gelásio I (492-496); Anastásio II (496-498); Aurélio Cassiodoro (485-578). As ideias da *Cidade de Deus* contribuíram com as reflexões teológicas de escritores eclesiásticos, como Beda (673-735), autor da *Historia ecclesiastica gentis Anglorum* e do

tratado *De temporibus* onde acolhe a concepção da história como processo desenvolvido nas sete idades proposta por Agostinho.

Seguindo os passos do Hiponense, o bispo espanhol Isidoro de Sevilha (570-636), faz reflexão sobre as ideias da *Cidade de Deus* em suas Etimologias. A leitura do livro de Agostinho chega também na corte dos reis, em especial na corte de Carlos Magno. E, igualmente, os monges beneditinos levantavam e edificam seus mosteiros a partir das ideias da *Cidade de Deus*.

Da mesma forma, o bispo de Frisinga, Otto, no século XII, influenciado por Agostinho e Paulo Orósio, abordou na sua obra *De duabus civitatibus* a história do princípio do mundo até sua época – século XII. Entretanto, o franciscano Boaventura foi a figura mais representativa do agostinismo medieval, não só como teólogo e filósofo, mas também como historiador ávido por conhecer e ordenar os conhecimentos humanos na medida em que faz uma reflexão geral do universo a partir da *Cidade de Deus*, e, sua visão sobre a Jerusalém Celeste é bíblica, cristológica e eclesiológica (CAPÁNAGA, 1988, p. 81-82). Logo, a reflexão sobre a temática das duas cidades – Jerusalém e Babilônia, cidade de Deus e cidade dos homens – foi uma proposição muito lembrada nos escritos e discursos eclesiásticos no decorrer da Idade Média.

Até no princípio do século XIII a influência agostiniana domina todos os campos do pensamento dessa época. Inspira Carlos Magno e Alcuíno de York, os primeiros teóricos da cultura cristã, bem como, no século XII, o humanismo, permeado do platonismo, da Escola de Chartres.<sup>22</sup> Bem ou mal compreendida, a obra agostiniana, a *Cidade de Deus*, forneceu os

---

<sup>22</sup> A Escola de Chartres “tem suas raízes no fim do mundo antigo, seu ensino é conhecido desde os primeiros anos do século X e sua fundação oficial é reconhecidamente atribuída a Fulberto (c. 960-1028) enviado por volta de 990 pelo papa Silvestre II (c. 950-1003) para ali lecionar. Fulberto, nomeado bispo de Chartres em 1006 pelo rei Roberto II, o Piedoso, da França (972-1031), também foi mestre de obras da reconstrução da catedral, que sofreu um grande incêndio em 1020, e promoveu o estudo da cultura clássica através do ensino das artes liberais, além da Teologia, do Direito e da Medicina. A Escola cultivou o humanismo clássico, tanto científico quanto literário, o *Trivium* e o *Quadrivium* (a maior parte de seus representantes se distinguiu pela elegância do latim), e, particularmente, revalorizou a Gramática e a Lógica como instrumentos indispensáveis para a constituição da Ciência” (COSTA, 2010, p. 2-3).

quadros de pensamento aos construtores da nova formação política e social da Cristandade Medieval (MARROU, 1957, p. 161).

A reflexão na Idade Média sobre as duas cidades de Agostinho também se tornou o problema dos dois poderes: o espiritual dos papas, e o temporal dos Estados ou dos príncipes – conflito entre os dois gládios. A sociedade universal dos homens descia do céu para terra e colocava-se o problema de saber qual dos dois poderes exercia jurisdição suprema, pois uma única sociedade não podia ter duas cabeças; portanto, a história desse problema seria aquela do conflito entre o Sacerdócio e o Império (GILSON, 1965, p. 72).

Com isso, a ordenação das relações entre Sacerdócio e Império – *sacerdotium et regnum* – leva em conta as ideias da *Cidade de Deus* e a prática política pontifícia romana seguiu uma linha que vai de Agostinho a Gregório VII, passa também por Gregório Magno. E alguns autores denominaram esta reflexão político-eclesiástica pelo nome de agostinismo político (ARQUILLIÈRE, 2005).

Seguindo os tempos, a partir do Renascimento mudou-se a maneira de interpretar o curso da história e suas causas. Já não se vê na história uma cidade de Deus, mas a cidade dos homens. Se o homem medieval gostava de ver as coisas no prisma celeste, os homens modernos mudaram de perspectiva. Portanto, a *civitas caelestis* ficou encoberta pela *civitas terrena* (CAPÁNAGA, 1988, p. 87).

Na Idade Moderna, existiram novas formas de olhar e ler a obra do bispo Agostinho. O mais eficaz artífice da Reforma, Martin Lutero, frade agostiniano, estudou e comentou os livros da *Cidade de Deus* juntamente com os *Comentários aos Salmos* entre os anos 1509-1510, concebendo a visão das duas cidades ou dos dois reinos, encarnados na Jerusalém e na Babilônia. Lutero comenta que existem duas gerações desde o princípio até o fim: uma de bons, outra de ímpios. Na explicação da oração do Pai-Nosso, Lutero, no ano de 1519, interioriza os dois reinos em cada homem, desta forma: nós estamos no reino do diabo – a

Babilônia – quer dizer, o reino do pecado e da maldade e desse só nos livra a graça e a fé em Cristo.

No século XVI temos Michel de Montaigne como leitor assíduo da *Cidade de Deus* de Agostinho. Os livros da *Cidade de Deus* oferecem a perspectiva de um mundo ideal ou de uma cidade de perfeita formosura. Muitos homens da fé cristã como Roger Bacon, Dante, Nicolas de Cusa, Campanella, Leibniz, lado a lado com homens da fé positivista, como Comte, têm projetado suas utopias a partir do prisma da *Cidade de Deus*. Por conseguinte, os progressistas do século XVIII desmontaram a *Cidade de Deus* para construir outra com elementos materiais e secularizam as ideias cristãs católicas que haviam inspirado Agostinho de Hipona.

Outrossim, a *Cidade de Deus* foi muito apreciada pelos seguintes escritores protestantes: Waterland, Milman, Neander, Bindemann, Pressensé e Robert Flint que produziu a obra *The Philosophy of History* (1874). E até o céptico Edward Gibbon, que não tinha qualquer simpatia com a religião e a teologia de Agostinho, dedica a este pelo menos algumas páginas de seu trabalho, sobre a *História do declínio e queda do Império Romano* (SCHAFF, 1890, p. 3).

Finalmente, no nosso tempo podemos destacar os relevantes trabalhos dos seguintes historiadores: os já citados, H.I-Marrou e Peter Brown, com seus trabalhos *Santo Agostinho e o Agostinismo* e *Santo Agostinho: uma biografia*; e também o inglês, Christopher Dawson, com a *Dinâmica da história universal*; que refletem sobre a dinâmica das duas cidades em seus escritos sobre Agostinho. Em especial, Dawson, em sua obra, dedica um capítulo especial a *Santo Agostinho e a Cidade de Deus*, dando realce às forças dinâmicas da história, que são os dois amores propostos por Agostinho (CAPÁNAGA, 1988, p. 94).

## Império Romano Ocidental e Cristianismo

O Império Romano teve suas particularidades e entendemos que esse Estado formou, durante vários séculos, uma unidade política de grande complexidade. Apesar das profundas alterações que conheceu ao longo de sua existência, nunca chegou a se constituir no que hoje entendemos por Estado nacional. Deste modo, conseqüentemente, o Império Romano não deve ser compreendido nos moldes do Estado Moderno clássico, principalmente no que diz respeito à relação entre Estado e sociedade (GUARINELLO, 2006, p. 13).

O Império Romano “foi o resultado de um lento processo de conquista militar e centralização política, primeiro da cidade de Roma sobre a Itália, depois da própria península sobre as demais regiões que margeiam o Mediterrâneo” (GUARINELLO, 2006, p. 14). Conforme atesta Veyne (2009, p. 12-13), “o Império Romano é a civilização helenística nas mãos brutais de um aparelho de Estado de origem italiana”. Assevera Mendes (2002, p. 118) que o Império Romano é “um sistema caracterizado por sua estrutura celular, concêntrica e centralizada, evidenciada por um tipo de relacionamento entre o centro decisório, as áreas integradas, as semiperiferias e as periferias”.

O Império Romano foi o Império da cidade (*civitas*),<sup>23</sup> tendo essa um papel pertinente para o processo de expansão e ratificação da estrutura política, social, cultural e religiosa romana. A cidade “tornava-se então a construção material e simbólica do lugar pelo Império Romano, possibilitando assim pensar, observar e dar inteligibilidade às coisas” (BUSTAMANTE, 1999, p. 330).

O Império Romano era, portanto, “um Império de cidades e, ao mesmo tempo, o Império de uma cidade” (GUARINELLO, 2006, p. 15). A cidade foi “a célula-base do

---

<sup>23</sup> Mendes (2001) relata que a expressão *civitas*, normalmente é traduzido por cidade, pode ser definida como o estatuto social e jurídico de uma sociedade estabelecida num espaço urbano (*Urbs*) e rural (*ager*), a qual é independente e soberana aos seus bens e indivíduos e cristalizada na religião e nas leis. Na *civitas* reuniam os fundamentos da educação, da moral, da administração, da vida jurídica e da política no mundo; e, por conseguinte, a cidade deve ser entendida como uma instituição que congregava a cultura imperial.

sistema imperial romano tanto no plano político quanto no econômico, social, cultural e religioso, atuando como centro de romanidade” (BUSTAMANTE, 2006a, p. 113).

Ademais, o Império era um Estado caracterizado por uma profunda heterogeneidade. Ainda que fossem as línguas oficiais, o Latim e o Grego eram línguas sem expressão, pois, apenas eram usadas pela elite e pela administração imperial. Os povos dominados continuavam a utilizar suas línguas nativas, como o Púnico, no norte da África, ou o Aramaico, falado no Oriente Próximo. O mesmo se pode dizer, acerca das questões étnicas e culturais, de um Império que se estendia por dezenas de povos que mantinham suas tradições culturais, alimentares, familiares, suas crenças religiosas, suas culturas particulares (GUARINELLO, 2006, p. 16).

O Estado Romano foi marcado pela sua cidade fundadora, Roma. A partir desta cidade se conquistaram outras novas, formando uma sociedade que tinha como uma das suas características uma estrutura múltipla e diversificada. Salienta ainda Guarinello que no Império Romano “o poder se centralizou progressivamente nas mãos do Imperador e de sua corte, mas deixou de ter um centro geográfico que sugasse as riquezas da periferia. Roma perdeu, pouco a pouco, sua posição de centro acumulador” (GUARINELLO, 2006, p. 17).

No âmbito religioso percebemos que o Cristianismo teve seu desenvolvimento como uma seita religiosa oriunda do Judaísmo. Entretanto, a partir da destruição do Templo de Jerusalém por Tito, em 70, a proximidade que existia entre os cristãos e os judeus perde sua sustentação, acontecendo a separação progressiva entre os membros do Judaísmo e Cristianismo, até o momento em que uma religião passa a ser vista em conflito direto com a outra (SILVA, 2006, p. 241-242).

Após a fundação do Cristianismo, seus adeptos, os cristãos, organizaram-se em comunidades nas várias regiões do Império Romano. No princípio do Cristianismo, assevera Duffy (1998, p. 2), Paulo de Tarso foi o principal responsável pela expansão da nova religião

no Estado Romano. Esse levou a religião cristã para Antioquia, Éfeso, Corinto e Tessalônica, e, para Chipre, Creta e Roma.

Desde os primeiros séculos, a cidade também foi para o Cristianismo, a base de sua estrutura, inspirada na organização administrativa romana (GUERRAS, 1992, p. 35). O Cristianismo no seu início não era considerado, em termos oficiais, pelo Estado Romano uma *religio licita* e representou, desde cedo, uma superstição para os pagãos. A acusação aos cristãos se restringe a *superstitio*<sup>24</sup> sendo que os cristãos passam a ser vistos como uma categoria de homens inclinados para uma nova e maléfica superstição – *superstitionis novae et maleficae* (CHEVITARESE, 2006, p. 166).

O Imperador Nero (54-68) havia previamente determinado que as acusações de *superstitio illicita* podiam ser livremente propostas contra os cristãos, e a popularidade geral que havia contra esse grupo – possivelmente por causa do seu agressivo proselitismo e pelas suas duras críticas aos deuses do Paganismo – tornou-os candidatos perfeitos a bode expiatório e presumíveis incendiários de Roma no ano de 64 (SORDI, 1994, p. 31). Por conseguinte, com Nero, “a acusação de *superstitio illicita* começa a ser aplicada com todo rigor contra os cristãos, levando-os às barras dos tribunais” (CHEVITARESE, 2006, p. 167).

Assevera Silva que:

Apesar do monoteísmo e da rejeição aos cultos dos pagãos, os seguidores do Cristianismo não adotavam, de um modo geral, uma posição de hostilidade declarada à autoridade romana [...] Do ponto de vista político, a capacidade de resistência dos cristãos ao Império Romano era mínima, não tendo ocorrido, na Antiguidade, a formação de nenhuma ideologia de inspiração cristã com consistência suficiente para orientar qualquer tipo de ação subversiva contra o Estado Romano, o que sem dúvida tornava a religião cristã uma ameaça muito menor aos poderes públicos se

---

<sup>24</sup> A *superstitio* era considerada pelos romanos antigos como o oposto da *religio*, sendo essa compreendida como as manifestações exageradas de comportamentos e crenças. A superstição era o oposto da religião, pois implicava formas de comportamentos e crenças que não poderiam ser controladas e monitoradas pelo Estado Romano (MENDES; OTERO, 2005, p. 198-199). Ademais, o princípio que regia a religião romana antiga era a racionalidade da cidade. Esse motivo era afirmado e defendido pelas autoridades e pelos pensadores pagãos como elemento essencial para manutenção da ordem romana estabelecida – nesta linha, as relações dos homens com os deuses eram realizadas sob o signo da razão e não do irracional. A *superstitio* era uma forma irracional de interação dos homens com os deuses. Por isso, os antigos romanos tinham aversão a *superstitio*, pois o supersticioso pensava que os deuses eram maus, ciumentos e tirânicos, e, por isso, angustiavam-se (BUSTAMANTE, 2006b, p. 324).

comparados ao Judaísmo, como nos dão testemunho as múltiplas revoltas perpetradas pelos judeus no decorrer de todo o período imperial. Isso talvez explique, em parte, a relativa indulgência manifesta pelos Imperadores para com os cristãos durante o Principado (SILVA, 2006, p. 243-244).

A postura do Cristianismo perante a autoridade imperial se fundamenta nos evangelhos e, em particular, nos escritos do apóstolo Paulo e o trecho famoso desse apóstolo afirma a necessidade também para os cristãos de serem submissos às autoridades constituídas: “cada qual seja submisso às autoridades constituídas, porque não há autoridade que não venha de Deus e aquelas que existem são estabelecidas por Deus” (Romanos 13, 1).

A posição do Cristianismo em relação ao Império Romano foi, a princípio, de negação aos costumes religiosos e sociais em que o mundo antigo se baseava, mesmo havendo, por parte dos cristãos, submissão às autoridades. Não reconheciam o *mos maiorum*, e, assim fazendo, não reconhece o caráter sagrado da *civitas*, sede dos deuses que são seus protetores, e lhes recusa o culto, que é, ao mesmo tempo, função religiosa e civil exercida por magistratura de sacerdotes. Ademais, conseqüentemente, para os pagãos os cristãos além de renegarem a ordem religiosa politeísta, também eram inimigos do *logos* (razão romana), opositores da *paideia*,<sup>25</sup> em que reside tão grande parte da sabedoria transmitida pelos antigos, e os pagãos consideravam os cristãos como pessoas de fé acrítica e irracional (SINISCALCO, 2002, p. 703).

Conforme afirma Siniscalco o perigo representado pelo Cristianismo provoca pelo menos três tipos de reação entre os pagãos:

a) a tentativa de reabsorver quem não se insere nos esquemas de um mundo rico de glória e de tradição, mediante o diálogo, a comparação, a persuasão; b) o esforço para marginalizar os adversários que se opõem ao *status quo*, pelo desprezo, a ironia, o sarcasmo ou qualquer gênero de acusação; c) da parte do poder público, às vezes o

<sup>25</sup> A Paidéia teve origem no mundo helenístico. Somente a partir da geração seguinte a Aristóteles e Alexandre, o Grande, a educação antiga atinge sua forma clássica e, em suma, definitiva. Na evolução da educação clássica destacamos que o aspecto artístico e notadamente musical cede definitivamente o passo aos elementos literários: a educação, embora permanecendo acima de tudo moral, torna-se mais livresca e, por consequência natural, mais escolar. A educação helenística é realmente o que devemos chamar a educação clássica; ela permanece em voga, em todo mundo mediterrâneo, por tanto tempo quanto este merece ser considerado antigo. Ultrapassa, com efeito, a era propriamente helenística para estender-se pelo período romano. A educação romana é apenas uma adaptação da educação helenística aos centros de expressão latina (MARROU, 1973, p. 153-155).

emprego da repressão, até a prisão, as torturas, os processos e as execuções capitais de cristãos, outras vezes o uso da indulgência ou da acomodação, como que a significar a ineficácia dos outros métodos adotados – daí a alternância de períodos de perseguição e de tolerância (SINISCALCO, 2002, p. 703).

Do início da Era Comum até cerca do ano 250 existiu um desinteresse das autoridades do Império Romano para com os cristãos no decorrer do Principado. A repressão oficial aos cristãos dependia muito mais de uma iniciativa da população local do que propriamente do poder imperial em erradicar o Cristianismo. Na realidade, afirma Marrou, “em comparação com os genocídios do nosso tempo, as perseguições sofridas pelos cristãos no Império Romano parecem relativamente moderadas, espasmódicas e a maior parte das vezes localizadas, sendo interrompidas por longos períodos de paz relativa e de tolerância prática” (MARROU, 1979, p. 55).

Com isso, o Cristianismo, favorecido pela clemência imperial, foi crescendo rapidamente, inclusive alcança a elite romana e, em finais do século II, observamos a presença inquestionável de cristãos na casa imperial. No entanto, a posição indulgente e tolerante por parte do Império Romano com o Cristianismo muda a partir do período de Anarquia Militar e, em particular, com os Imperadores Décio (249-251) e Diocleciano (284-305), pois foi colocada em prática uma política de intolerância religiosa.

De acordo com Silva:

Um dos resultados mais evidentes da sucessão de reveses políticos que se propagaram no decorrer da Anarquia Militar foi, sem dúvida, o enfraquecimento da imagem do Imperador e da crença na grandeza e eternidade de Roma, o que levava os contemporâneos a indagar sobre as razões pelas quais os deuses não teriam intercedido em favor dos romanos. Num contexto como esse, era mais do que previsível que um ou mais grupos fossem apontados como responsáveis pelas calamidades do Império, razão pela qual os cristãos não tardaram a ser tomados como bodes expiatórios da crise; a ascensão ao poder de Décio assinala uma alteração sem precedentes na maneira pela qual a casa imperial concebia o “problema cristão” em virtude dos pronunciamentos gerais destinados a regular e/ou coibir o Cristianismo. Com Décio, o Cristianismo se converte em uma questão política de primeira ordem na agenda do governo, inaugurando-se assim a intolerância religiosa no âmbito do mundo grego-romano (SILVA, 2006, p. 247).

A partir desses Imperadores buscou-se a reafirmação da identidade do sistema tradicional religioso romano, logo, o Paganismo desse período foi redimensionado pelo

Imperador e, em especial, de forma mais cristalina com Diocleciano, criou-se um processo de divinização da figura imperial ou realeza sagrada – a criação da *basileia*.<sup>26</sup> Portanto, nesse contexto, o Imperador seria a epifania (manifestação divina) e descendente direto dos deuses do Império Romano.<sup>27</sup>

Para a aplicação de sua nova política religiosa o Imperador Diocleciano demarcou a alteridade cristã como um problema de Estado e adotou através de editos uma política de contenção da alteridade cristã e de reafirmação do Paganismo. Isto é, a causa anticristã se torna uma matéria na agenda do Estado Romano na execução da sua política imperial.

Em 303, Diocleciano restabelece a política de perseguição a religião cristã iniciada por Décio e Valeriano. Contudo a partir desse momento a perseguição ao Cristianismo seria mais violenta do que outrora, em consequência da situação de relativa estabilidade conquistada pela sociedade imperial no começo do século IV, motivo pelo qual esse episódio é conhecido como a “Grande Perseguição” (SILVA, 2006, p. 251).

A justificativa dada pelas autoridades imperiais, em particular, Diocleciano, para instauração da política de Estado anticristã – a chamada “Grande Perseguição” – foi, conforme Blázquez (1995, p. 269), que os cristãos haviam abandonado a religião de seus antepassados. Essa frase refere-se aos costumes antigos, aos cultos oficiais e a outros rituais da vida pública e privada dos romanos. O Cristianismo tinha sua própria lei (nomia) e pouco a pouco havia se tornado um Estado dentro do Estado Romano.

---

<sup>26</sup> H.I. Marrou (1979, p. 26), da mesma forma, nos apresenta que no Baixo Império os Imperadores Diocleciano e Constantino, tornaram Roma uma monarquia de tipo oriental. O soberano é investido pela divindade e, por esse fato, dela participa de algum modo, mas exerce o seu poder, teoricamente absoluto, por intermédio de um aparelho de Estado, de uma burocracia de engrenagem complexa, donde deriva, na prática, uma tirania ou regime totalitário.

<sup>27</sup> Igualmente atesta Gilvan Ventura da Silva que “a crise do século III, dentre tantos reveses que trouxe para a sociedade romana, atingiu de maneira muito intensiva a autoridade do cargo imperial. A fim de se colocar ao abrigo de tais vicissitudes e ao mesmo tempo justificar a adoção de medidas de exceção, muitas das quais francamente impopulares, os Imperadores tiveram de investir num discurso que realçava os seus atributos de heróis providenciais enviados pelas divindades para reordenar o *orbis romanorum*, resgatando-o assim do caos no qual se encontrava imerso. Mais que isso, o que se afirma desde então é a tendência à divinização do Imperador antes mesmo de sua morte, fenômeno simultâneo ao movimento de redefinição das fronteiras entre o sagrado e o profano que já vinha se processando dentro do Império. Desse modo, o Imperador tem sua natureza transmutada, equiparando-se às próprias divindades, como podemos constatar nos títulos de *Iovius* e de *Herculius* revestidos por Diocleciano e Maximiano” (SILVA, 2006, p. 201).

Igualmente, o Império Romano, na Antiguidade Tardia, tinha dois problemas de suma relevância política e que deveriam ser resolvidos. Um de caráter externo, pois os bárbaros que se instalaram nas fronteiras imperiais, penetravam paulatinamente no Império; e o segundo era a constante instabilidade política no interior do Estado. Conseqüentemente, a partir dos Imperadores Diocleciano (284-305) e Constantino (306-337), o Império Romano é reestruturado sobre novas bases, o *Dominato* (MARROU, 1957, p. 9).

Silva e Mendes salientam que quando falamos de *Dominato*,

[...] estamos nos referindo a uma modalidade específica de sistema político-ideológico que vigorou no Império Romano entre fins do século III e fins do século V. Cumpre-se notar que, no que diz respeito à periodização corrente adotada pela maioria dos especialistas, o *Dominato* corresponde ao *Baixo Império*, ou seja, à última fase da história do Império Romano Ocidental que se inicia, *grosso modo*, com a ascensão de Diocleciano ao poder, em 284, após o assassinato de Numeriano pelo seu prefeito do pretório, Áper, e termina, segundo uma convenção ainda vigente nos meios acadêmicos, em 476, com a deposição de Rômulo Augusto por Odoacro, rei dos hérulos [...] (SILVA; MENDES, 2006, p. 193).

O Império Romano com a reestruturação política do *Dominato* sofreu algumas alterações a partir dos seus Imperadores. Entre a ascensão de Diocleciano em 284 e a morte de Constantino em 337, salienta Mendes que, “a tumultuada situação do século III foi controlada e o Império passou por uma fase de recuperação através de significativas mudanças sociais e administrativas, as quais possibilitaram um maior controle da vida pública” (MENDES, 2002, p. 135).<sup>28</sup> Entretanto, a partir de 313 e do que se convencionou chamar de edito de Milão, cristaliza-se uma nova ordem política e religiosa no Império, que norteará as relações entre o Estado e a Igreja. Essa relação se afirma de maneira irreversível a partir do Imperador Constantino, que protagoniza a interferência direta do poder do Estado nas disputas entre as comunidades cristãs, fossem tais disputas originárias de uma discordância disciplinar ou doutrinária (SILVA, 2006, p. 257).

---

<sup>28</sup> Segundo os historiadores SILVA e MENDES (2006) o regime do *Dominato* foi uma entidade política fundada numa dinâmica particular de interação entre o Estado e a sociedade que se desenvolveu como uma estratégia reguladora diante de uma grave situação de instabilidade política com a finalidade de gerir as pressões externas e as dissensões internas.

Com isso, o edito de Milão concedeu liberdade de culto aos cristãos no âmbito do Império, e, portanto, interrompe-se a “Grande Perseguição” instaurada por Diocleciano. Com a subida de Constantino ao poder no Império, foram feitas algumas mudanças no que tange às relações entre a política e a religião. Neste ponto, Mendes considera que “a inovação de Constantino reforçou a unificação do poder imperial através do reconhecimento do Cristianismo e de sua vinculação com o Estado Romano” (MENDES, 2002, p. 137).

A política religiosa do Imperador Constantino desde o primeiro momento foi favorável aos cristãos, dando privilégios ao clero cristão, liberdade de culto e devolvendo a eles os bens confiscados pelo Estado Romano na “Grande Perseguição”. Constantino, da mesma forma, interveio em questões religiosas e desejou que existisse unidade no Cristianismo, pois considerava que esse era um dos pilares do Estado.

O caminho religioso de Constantino até sua adesão ao Cristianismo é repleto de acontecimentos interessantes. Percebe-se a inclinação de Constantino pelo Cristianismo de forma evidente já em 313, ano em que isenta os clérigos das responsabilidades curiais, por considerar a manutenção da religião cristã como algo benéfico para o Estado Romano; ainda que exista a possibilidade de, por um período, Constantino ter associado o Deus cristão a Apolo e ao *Sol Invictus*, tendo em vista que ele continuou a imprimir o Sol em suas moedas, até o ano 321. Tal opção de Constantino parece estar ligada ao contexto político dentro do círculo da tetrarquia (MENDES, 2002, p. 142).<sup>29</sup>

A partir da adesão de Constantino ao Cristianismo desde 313, entre os autores cristãos criou-se a proposição de época de glória e do triunfo do Cristianismo, entretanto, essas proposições são limitadas, pois ainda o Cristianismo não estava ratificado integralmente no

---

<sup>29</sup> Tetrarquia foi um sistema de governo em que o poder estava dividido entre quatro indivíduos, denominados por tetrarcas (no caso do Império Romano essa organização era formada por dois Augustos e dois Césares). Asseveram Silva e Mendes que “uma das principais inovações políticas do Imperador Diocleciano foi a criação da Tetrarquia, um sistema de governo que tornava praticamente irreversível a divisão do Império entre dois ou mais titulares como maneira de otimizar a administração e defesa do amplo território controlado” (SILVA; MENDES, 2006, p. 199).

Império Romano. Portanto, essa nova religião, apesar de todos os benefícios dados pelo Estado Romano, encontrava problemas, tanto em nível institucional, doutrinário (conflitos religiosos), político e social.

Neste instante, por causa do favorecimento a religião cristã, ocorre de forma mais consistente a cristianização de diversas camadas do Império Romano. Todavia, esse processo foi paulatino e o Cristianismo se fortaleceu por causa das concessões políticas e sociais outorgadas pelos Imperadores cristãos.

O Cristianismo, através da Igreja, já se encontrava estruturado, no século IV, numa hierarquia episcopal. É importante salientar que os cristãos só conseguiram tornar sua religião dominante em virtude do apoio dos Imperadores cristãos. Ainda assim, é preciso observar que o processo de cristianização foi lento. Quanto ao apoio do Império ao Cristianismo, pode-se dizer que tal apoio trouxe à Igreja algumas vantagens, tais como o término das perseguições, e a concessão de privilégios legais e econômicos, o que transformou a Igreja numa poderosa e rica instituição. Além disso, o apoio imperial ainda permitiu aos bispos destaque nos assuntos públicos e privados (MENDES, 2002, p. 143).

Os sucessores de Constantino, em particular, seu filho, Constâncio II (337-361), deram continuidade à política religiosa de favorecimento ao Cristianismo em detrimento do Paganismo. Conforme nos apresenta Blázquez (1995, p. 276), Constâncio II simpatizava com a vertente cristã ariana<sup>30</sup> e a partir do ano 352 empreendeu a luta contra os partidários do credo de Nicéia. Os cristãos nicenos, partidários do credo formulado no Concílio de Nicéia, em 325, seriam o que hoje se denomina cristãos católicos. Esse Concílio ecumênico apesar de

---

<sup>30</sup> Arianismo: doutrina religiosa criada pelo sacerdote cristão de Alexandria, Ário, fundador da escola teológica desta cidade. Formula, no contexto da filosofia de sua época, seu conceito sobre o Logos. Ário afirma a existência de um único Deus, o Pai, eterno, absoluto, imutável, incorruptível. Este Ser Supremo e Absoluto, não pode comunicar, segundo sua concepção, seu Ser, nem mesmo parcelas dele, nem por criação, nem por geração. Para Ário se Jesus foi gerado quer dizer que houve um tempo, um instante ao menos, em que não era, razão pela qual não pode ser coeterno nem consubstancial e para ele, embora representando o sumo da humanidade, Jesus era somente criatura. Ou seja, a vertente ariana negava a divindade do “Deus Filho” dos cristãos católicos, Jesus Cristo, pois esse seria somente uma criatura de Deus e não um Deus (FRANGIOTTI, 1995, p. 86-87).

ter sido convocado pelo bispo de Roma, Silvestre I, foi aberto e fechado pelo Imperador cristão, Constantino – sendo essa uma demonstração da união entre o Estado e Igreja.

Segundo Kannengiesser (2002, p. 997), o escopo essencial desse sínodo foi resolver duas questões: aplanar a questão ariana e resolver a questão pascal. Nesse concílio foram determinadas as formas tradicionais do símbolo em sentido antiariano, até inserir nele o atributo *homoousios*, consubstancial, para qualificar a unidade de essência do Pai e do Filho. Os padres conciliares definiram que Jesus não era criado por Deus, mas era Deus verdadeiro de Deus verdadeiro, gerado, não criado, consubstancial ao Pai. E, portanto, conforme afirma Blázquez (1995), o Cristianismo niceno, apenas no final do século IV e com o Imperador Teodósio I, se impôs sobre o arianismo apesar do apoio que este movimento teve por parte de alguns Imperadores romanos cristãos e de grande parte da Igreja oriental que era ariana.<sup>31</sup>

A atuação política de Constâncio sobre a Igreja cristã foi muito ativa. Em seu governo se produziu uma organização particular de relações entre o Estado/Igreja, diferente daquela que se observa no período anterior, quando Constantino, ainda que intervindo nas disputas dos bispos, deixou sempre as autoridades eclesiásticas uma ampla margem de autonomia. Com Constâncio, todavia, a situação é completamente diferente, pois esse Imperador entende que as questões religiosas ou da Igreja cristã são fundamentais para a solidez do Estado Romano e se esforça ao máximo para obter uma unidade religiosa mediante forte interferência sobre as ações dos bispos cristãos, os quais passavam a ser considerados, não como membros de uma associação isolada do Estado, mas como genuínos representantes do poder imperial (SILVA, 2003, p. 85).

Quando Juliano (360-363) sobe ao poder no Império Romano será proposta por ele uma política religiosa diferente dos seus antecessores cristãos. Esse Imperador é considerado

---

<sup>31</sup> Teodósio era simpatizante da linha doutrinal da Igreja do Ocidente Romano e do credo de Nicéia, e também empreende uma campanha contra os cristãos arianos. Implanta no Império, por meio do Concílio de Constantinopla, em 381, o Cristianismo que professava a única essência divina em três pessoas. O arianismo é condenado e o credo niceno professado pelo bispo de Roma, Damaso, e pelo bispo de Alexandria, Pedro, passa a ser a religião oficial de todo Império Romano (FRANGIOTTI, 1995, p. 96-97).

pela historiografia como restaurador do Paganismo.<sup>32</sup> Conforme afirma pesquisador Blázquez (1995, p. 277), Juliano tentou restabelecer o sistema de crença politeísta no Estado Romano sem consegui-lo plenamente.

Com a ascensão ao poder do Imperador cristão, Valentiniano I (364-371), adepto do credo niceno, foi adotado uma política de tolerância religiosa; não foi perseguido o Paganismo e somente foram proibidos os sacrifícios pagãos noturnos. Igualmente, esse Imperador não interveio em assuntos internos da Igreja. Desse modo, seguindo a política de tolerância de seu pai, o Imperador Graciano (367-387), promulga um edito em favor dos arianos e no ano 379, sob influência de Teodósio e do bispo Ambrósio de Milão, abandona a política religiosa tolerante. Nesse mesmo ano renuncia ao supremo cargo religioso pagão de *pontifex maximus*, que passou ao bispo de Roma, título que esse último usa até dias de hoje.

O Imperador Teodósio I (379-395),<sup>33</sup> também renunciou ao título de *pontifex maximus*, condenou todas as heresias no ano 380 e colocou o braço secular a serviço da Igreja cristã, esforçando-se em vista da unidade política, por conseguir a unidade religiosa do Império (BLÁZQUEZ, 1995, p. 278). Para isto, de um lado, faz uma política antipagã e por outro, tenta recompor a ruptura existente no campo cristão entre nicenos (católicos) e arianos. Convicto seguidor do credo niceno, Teodósio, em 380 proclama em Tessalônica um edito que ordenava seus súditos seguirem a fé católica do bispo de Roma e do bispo de Alexandria

---

<sup>32</sup> A historiadora Margarida Maria de Carvalho (2006) em seus estudos sobre Juliano nos apresenta que esse Imperador romano foi conhecido por uma parte relevante da historiografia antiga, medieval e moderna como “o Apóstata” ou, precisamente por aquele que negou o Cristianismo após o reinado de Constantino e seus filhos, em especial, Constâncio II, o que significa que com a difusão do Cristianismo e o desenvolvimento de suas heresias ocorridas a pleno vapor durante o século IV, Juliano estaria na contramão, tentando uma retomada dos valores da cultura clássica; daí o termo *restauração pagã*. Por outro lado, a pesquisadora afirma que somente a partir do Iluminismo e nos séculos XIX e XX que começaram a ser feitos trabalhos sobre Juliano utilizando novas abordagens teórico-metodológica, buscando superar a “linguagem” pejorativa e negativa em torno da figura de Juliano.

<sup>33</sup> Teodósio I (em latim, *Flavius Theodosius*) nasceu na Hispânia, aproximadamente no ano de 346 e morreu em Milão no ano de 395, e é igualmente, considerado como Teodósio, “o Grande”. Esse Imperador romano também se destacou por sua política religiosa – em particular, na perseguição aos hereges e aos cultos pagãos (FORTESCUE, 1912).

(MARA, 2002, p. 1340-1341).<sup>34</sup> Portanto, “o edito de Tessalônica reafirma a decisão do Concílio de Nicéia, no qual o arianismo foi rechaçado e definiu-se o símbolo ortodoxo de fé. A partir desse edito, o Imperador promulgará uma série de medidas contra pagãos e hereges” (ZARDINI, 2008, p. 47).

A partir desse momento, Teodósio promulgou diversos editos contrários ao culto pagão sendo expressamente proibido que qualquer pessoa, tanto no âmbito público quanto privado do Império Romano, prestasse alguma forma de culto aos deuses da religião pagã. Isto é, durante todo o reinado de Teodósio I foram tomadas medidas severas contra os resquícios sobreviventes do Paganismo (FORTESCUE, 1912).

Com Teodósio, a opção pelo Cristianismo niceno como religião exclusiva do Império Romano havia se tornado primordial para a manutenção da estabilidade política do Estado Romano. Com esse Imperador o processo de cristianização se tornou mais coerente e coeso, pois ele transformou Roma em um Império cristão – abolindo no âmbito da legislação oficial romana as práticas pagãs (MACMULLEN, 1984).

Quando morre o Imperador Teodósio, no ano 395, esse deixou a sua dinastia representada nos dois tronos imperiais do Estado Romano. Em Constantinopla, foi sucedido por seu filho Arcádio de 17 anos, e em Milão, por Honório de 11 anos, ambos colocados sob a tutela do general bárbaro e vândalo, Flávio Estilício.<sup>35</sup>

Posteriormente ao governo de Teodósio instaura-se, em especial, no Ocidente do Império Romano um período de instabilidade política. Desse modo, com a divisão do Estado Romano se estabelece um novo tipo de governo, em que o Imperador reina, porém não

---

<sup>34</sup> Em 380 os Imperadores Teodósio e Graciano publicaram na cidade Tessalônica o edito que oficializa o credo niceno (católico) no Estado Romano. Foi promulgada a seguinte legislação pelos Imperadores cristãos: “Queremos que todo o povo sob o governo de nossa clemência viva pela religião na qual o divino Pedro o apóstolo citado por tê-la dado aos romanos, e no qual é evidente que o papa Dâmaso e Pedro, bispo de Alexandria, um homem de santidade apostólica, seguiram; que é o que nós devemos acreditar em uma divindade do Pai, Filho e Espírito Santo com igual majestade e na Trindade Divina de acordo com o ensino apostólico e a autoridade do evangelho. Graciano, Valentiniano e Teodósio Augustos” (*Codex Theodosianus* XVI, I, 2).

<sup>35</sup> Estilício foi *magister militum* (“mestre dos soldados”, seria como um comandante militar) com Teodósio I e regente de seus filhos (CAMERON, 2001, p. 112).

governa – esse delega as suas funções executivas a um homem de sua confiança, que costumava ser um militar e na maioria das ocasiões, um bárbaro (GUERRAS, 1992, p. 18). Além disso, salienta Marrou que, depois de Teodósio, a unidade do Estado Romano nunca mais será restaurada a não ser de um modo formalista ou efêmero e o Ocidente será cada vez mais devastado pelas invasões bárbaras (MARROU, 1979, p. 150).

O Imperador Teodósio recebeu o título de “O Grande” de autores posteriores a sua época, pois foi considerado como governante que cuidou de questões no âmbito religioso e defensor da ortodoxia cristã católica. Da mesma forma, esse Imperador é lembrado como político que manteve a unidade do Império, em particular, pacificou os bárbaros e assentou esses povos dentro do *limes* romano (ZARDINI, 2008, p. 12).

O Imperador Teodósio, “o Grande”, foi considerado por autores eclesiásticos como um governante protetor da religião cristã e um homem revestido de virtudes, dentre estas seguintes: a *fides*, a *religio*, a *munificentia*, a humildade (essa última manifestada pela penitência pública feito a mando do bispo Ambrósio após o massacre de Tessalônica em 388), a mansidão e o repúdio ao desejo de vingança (YANGUAS, 1995, p. 196).<sup>36</sup>

Ademais, autoridades eclesiásticas do nível de Agostinho consideravam que o Imperador Teodósio era o chefe do exército de Deus na Terra. Para esses bispos cristãos o Imperador usava as armas da fé e da oração para combater as consideradas sacrílegas e ilícitas curiosidades dos pagãos (LOMAS, 1990, p. 164).

No capítulo 26 do Livro V da *Cidade de Deus* o bispo Agostinho relata sobre as virtudes do Imperador Teodósio e a felicidade dada pelo seu Deus aos verdadeiros crentes, assim:

Desde o começo de seu mandato, não deixou de apoiar a Igreja católica com leis contra os ímpios e essa legislação era as mais justas e benignas. Ele parecia muito mais um membro da Igreja do que uma pessoa que dominou o mundo inteiro. Deu

---

<sup>36</sup> O pesquisador Yanguas (1996) destaca que essas virtudes foram encontradas em escritos dos apologistas e de panegiristas cristãos – em especial Ambrósio, Rufino e Agostinho.

ordem para destruir por todas as partes os ídolos dos pagãos, dando-se conta com lucidez de que a faculdade de conceder os bens, não reside nos demônios, mas no Deus verdadeiro. [...] A recompensa de tais obras é a felicidade eterna, cujo dispensador é Deus, e somente recebem essa os homens que realmente vivem uma vida religiosa (*La Ciudad de Dios*, V, 26).<sup>37</sup>

Isto significa, portanto, que Teodósio I logrou êxito no âmbito das divergências religiosas e fortificou a união entre o poder político e o poder religioso – esses representados pelo Estado Romano e a Igreja cristã. Teja (1990, p. 42) nos apresenta a ideia que esse processo de associação entre a Igreja e o Estado Romano no final da Antiguidade foi à custa da instrumentalização e de uma profunda paganização da religião cristã.

No entanto, tendo em conta toda essa conjuntura descrita anteriormente é relevante salientar que a cristianização do Estado Romano teve como característica essencial o meio urbano; portanto, foi nas cidades, muitas delas helenizadas, que o Cristianismo se expandiu (MENDES; OTERO, 2005, p. 214). Desde o final do século II, os seguidores da religião cristã caminharam rumo à assimilação da cultura secular do mundo romano. A partir desse período, os cristãos percorreram ainda mais rumo à aceitação da cultura e dos valores de seus coevos pagãos. No final do século III, os cristãos penetraram em diversos níveis da sociedade romana e assimilaram o estilo de vida, a cultura e a educação romana das cidades.

Posteriormente, com o favorecimento imperial ao culto cristão, essa tendência não mudou, e trouxe crescente respeitabilidade, prestígio e riqueza aos seguidores da religião cristã. Na sociedade romana da metade do século IV, pouca coisa distinguia um cristão de seu compatriota pagão, pois os membros desses dois grupos religiosos compartilhavam da mesma rotina cotidiana. Logo, mesmo existindo uma legislação antipagã sintetizada por Teodósio, a sociedade romana, do final do século IV e do século V, estava inundada de práticas pagãs (LOMAS, 1990, p. 160). Markus nos apresenta que o processo de cristianização do Império Romano foi da seguinte forma: a princípio os cristãos negaram a cultura pagã, entretanto,

---

<sup>37</sup> Utilizaremos nessa dissertação a obra *La Ciudad de Dios* editada pela BAC em espanhol-latim e optamos por fazer a tradução livre para o melhor entendimento dos textos de Agostinho de Hipona.

assimilam elementos da cultura antiga e os utilizam para formulação de seus costumes, valores, tradições e credo (MARKUS, 1997, p. 37-38).

Igualmente, ao tornar-se a religião oficial do Estado Romano, o Cristianismo reanima e desperta a cultura de diversos povos que converteu. No Ocidente do Império Romano, a conversão dos povos ao Cristianismo foi um fator que favoreceu os progressos da latinização, pois o latim veio a se tornar a única língua litúrgica das Igrejas ocidentais (MARROU, 1979, p. 136).

Por fim, a conversão de um Imperador, seguida pela cristianização em larga escala do Estado Romano dentro de poucas gerações, pareciam transformar dramaticamente as condições de existência do Cristianismo. O período instaurado a partir das décadas em torno do ano 400, marcou um novo divisor de águas para nova religião oficial do Império, proclamada pelo Imperador cristão, Teodósio I (MARKUS, 1997, p. 97).

### **Hierarquia da Igreja: os bispos e autoridade**

Inicialmente, devemos fazer uma reflexão acerca da definição de Igreja, isto é, conceituar o que representa esse termo. A palavra Igreja vem de “*ekklésia*”, do grego “*ekkaléin*” – “chamar fora” –, significa convocação e designa assembleia do povo, geralmente de caráter religioso. A palavra *Ekklesia*, no seu sentido etimológico e histórico, reconduz à ideia de comunidade, de fraternidade, de assembleia (GEREMEK, 1987, p. 169). O sociólogo Emile Durkheim define a Igreja nesses seguintes termos: “uma Igreja não é simplesmente uma confraria sacerdotal; é a comunidade moral formada por todos os crentes da mesma fé, tanto fiéis como sacerdotes” (DURKHEIM, 1968). Na ótica da história social, conforme afirma Geremek (1987, p. 167), pode-se considerar a Igreja como “um conjunto

institucional capaz de se organizar em torno de um sistema de crenças, uma comunidade hierarquizada de fiéis, procedendo à estandardização de um sistema de sinais rituais”.

Faremos uso da definição de Igreja de Geremek (1987) e vamos pensar essa instituição religiosa a partir de sua organização hierárquica. Inicialmente, com a divisão das atividades religiosas no seio da Igreja cristã foram se distinguindo dois grupos principais: os clérigos e os leigos. O primeiro era dividido hierarquicamente em bispos, padres e diáconos e o segundo era o resto da população, chamados leigos.<sup>38</sup> Em virtude de nosso enfoque, optamos por apresentar como foi a evolução do cargo de bispo dos primórdios do Cristianismo até o século em que Agostinho viveu e exerceu seu ministério episcopal.

Inicialmente, o Cristianismo é a religião do Livro e as Sagradas Escrituras (escritos sagrados) contêm todo o código da lei do Deus dos cristãos – alguns traços comuns caracterizam as culturas do Livro. Originalmente, a crença no Livro deriva da crença na revelação fixada em seu texto, porém, enquanto expressão da palavra santa, transforma-se em santo e, enquanto realidade material portadora das representações, significações e valores imateriais de uma cultura, converte-se num símbolo básico dessa cultura, de modo que quem o rechaça ou ofende o Livro, rechaça e ofende o mundo cultural em questão. 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 (GARCÍA-PELAYO, 1978, p. 355).

No início do Cristianismo, os apóstolos, primeiros seguidores dessa nova religião, começaram gradativamente a demarcar uma hierarquia. Entretanto, não existia muita

---

<sup>38</sup> A palavra leigo (no grego significa povo) designa no Cristianismo antigo o batizado que não exerce função alguma na hierarquia da Igreja cristã (SPINELLI, 2002, p. 816). Os primeiros Padres da Igreja, afirmaram que os fiéis leigos estavam sujeitos ao bispo, sacerdotes e diáconos e dentro da hierarquia da Igreja nunca é confiado ao diácono a celebração ou oblação da eucaristia, própria do bispo ou do sacerdote (NOCENT, 2002, p. 1037-1038).

distinção entre os bispos, presbíteros e diáconos, apenas funções religiosas específicas para cada ministério. A autoridade dada para cada apóstolo era considerada por esses provenientes de Jesus Cristo, sendo os ministérios concedidos aos seguidores do Cristianismo considerados também como algo sagrado, provenientes de Deus. Da mesma forma, os apóstolos de Jesus Cristo delegavam esse mesmo poder a seus sucessores.

O primeiro fundamento da autoridade episcopal advém das Escrituras Sagradas dos cristãos, portanto, aos primeiros discípulos de Jesus foi dado o seguinte ensinamento: “quem vos ouve, a mim ouve; quem vos rejeita, a mim rejeita” (Lucas 10, 16) e “tudo o que ligardes sobre a terra, será ligado no céu, e tudo que desligardes sobre a terra, será também desligado no céu” (Mateus 18, 18). Esse preceito de Jesus aos seus apóstolos foi tomado pelos bispos como o princípio teológico de sua autoridade no mundo secular e espiritual – o bispo, nesse caso, tinha o poder de incluir e excluir no âmbito de sua diocese. Antes de qualquer outra pessoa dentro da comunidade ou na Igreja, os bispos eram aqueles que exerciam essa autoridade em sua plenitude, pois esses eram os primeiros na hierarquia eclesiástica e consideravam-se como os genuínos e reais sucessores dos apóstolos de Cristo.

Além disso, o Cristianismo antigo conhece uma rica gama de carismas, cujos beneficiários, e em especial os profetas, os evangelistas, os doutores, gozam de grande prestígio. As primeiras comunidades, seguindo as tradições sinagogais, sacerdotais, essênias, ou ainda de outro tipo, organizavam-se em comunidades, em igrejas, que tinham seus próprios responsáveis, chefes que tinham autoridade própria (MUNIER, 2002, p. 199).

Na comunidade cristã primitiva, “a autoridade dos chefes da Igreja fundava-se nas suas qualidades individuais, sendo que o carisma desses tinha um forte caráter pessoal” (GEREMEK, 1987, p. 168). A tradição cristã reconhece antes de mais nada a autoridade divina, que fundamenta a doutrina e a moral, a da regra da fé, a dos apóstolos, testemunhas privilegiadas e fiadores da fé. A função da autoridade apostólica é a de assegurar a

transmissão inalterada da doutrina recebida por Cristo. A sucessão episcopal é o testemunho palpável desta tradição, pois garante a autenticidade da fé e a permanência da autoridade apostólica na Igreja (MUNIER, 2002, p. 199).

Os Padres da Igreja do século II faziam a seguinte afirmação sobre o papel e autoridade dados ao bispo, assim “como Deus reina no céu como mestre, senhor, governante, juiz e rei, na Terra delega seu governo a membros da hierarquia eclesiástica, que agem como generais no comando de um exército de subordinados; reis que governam o povo, juízes que presidem no lugar de Deus” (PAGELS, 2006, p. 38). O bispo governa a comunidade “como Deus governa o céu – mestre, rei, juiz e senhor” (PAGELS, 2006, p. 41) – e não é estranho notarmos que esses Padres da Igreja que fazem tal afirmação são aspirantes ao episcopado e bispos.

O episcopado em sua organização monárquica se impôs em todas as Igrejas cristãs desde o século II. Os textos eclesiásticos dos séculos II e III ilustram amplamente a natureza desta autoridade, julgada sempre de origem divina (MUNIER, 2002, p. 200). O bispo era considerado como chefe da sua comunidade, como o “príncipe”, mas ao mesmo tempo como homem espiritual, dotado pelo Espírito Santo das qualidades necessárias para direção da comunidade. Esta condição foi vista como sujeito essencial da vida cristã, a realidade dos primeiros séculos do Cristianismo (GEREMEK, 1987, p. 169). Quando os cristãos insistiam em um Deus, validaram, ao mesmo tempo, o sistema de governo no qual a Igreja era governada por um bispo com características de um monarca, um governante único. Ou seja, a doutrina do Deus único confirma, para os cristãos, a instituição emergente de um bispo como monarca da Igreja (PAGELS, 2006, p. 36).

A autoridade do bispo se estende a todos os domínios da vida eclesial ou de sua diocese, tendo ele autonomia para administrar a Igreja da forma como achar melhor, devendo dar conta de sua ação somente ao seu Deus. A sua autoridade afirma-se na religião cristã

principalmente de três formas: com a formulação das leis; com o exercício da justiça; e com punição dos erros (MUNIER, 2002, p. 200).

O ensinamento dos Padres da Igreja era claro a respeito da figura do bispo, e, por conseguinte, esse tinha que ser temido, respeitado e obedecido. Quem se recusava a curvar diante dele e a obedecer aos líderes da Igreja era culpado de insubordinação contra o próprio mestre divino. De acordo com Munier (2002, p. 201), “em sua qualidade de chefes ou líderes responsáveis pelas comunidades, o bispo julga com pleno direito, a fim de reprimir as faltas (desvios doutrinários, faltas disciplinares), isto é, eles executavam a justiça penal”.

A partir do Império cristão surge um novo estilo de administração urbana, destacando-se a figura do bispo e seu clero. Os bispos e membros do clero estavam isentos de impostos e da obrigatoriedade de executar serviços públicos. Sobre a estrutura hierárquica da Igreja cristã salienta Brown que essa, “ligada por juramento ao seu bispo, os padres, diáconos e clérigos menores formavam uma espécie de *ordo* em miniatura, tão sutilmente graduada como o conselho de qualquer cidade, e igualmente ciosa de seus privilégios” (BROWN, 1999, p. 57).

Com o Imperador Constantino se reconheceu a existência de tribunais eclesiásticos, outorga aos bispos um poder judicial não só sobre os clérigos, mas também sobre os fiéis e em determinados casos, sobre os pagãos. Essa capacidade judicial, junto com o direito de asilo concedido também a partir de Constantino e que conferia aos bispos uma influência legal no âmbito dos processos penais, capacitou a Igreja cristã para o desempenho de uma das funções que com maior assiduidade requeriam os clientes de seus patronos: o de assistência jurídica, pois a função dos bispos era equivalente a dos patronos laicos (BAJO, 1981, p. 206). Os bispos eram procuradores das cidades do Mediterrâneo. Esses no século IV “eram patronos dos pobres e protetores das mulheres influentes, cujas energias e fortuna colocavam

a serviço da Igreja; o bispo era diretor espiritual de vastos grupos de viúvas e virgens e adquiria importância na cidade nesse século” (BROWN, 2009, p. 254-255).

O bispo, já considerado como juiz do pecado entre os crentes, transformou-se no Provedor de Justiça da comunidade local no seu conjunto. Então, esperava-se que o bispo atuasse como juiz e árbitro exclusivo dos problemas entre cristãos, e até entre estes e não cristãos. Consequentemente, essa prática da Igreja cristã no Ocidente do Baixo Império fortalecia cada vez mais o poder temporal dos bispos, isto é, essas autoridades eclesiásticas objetivavam reforçar suas estruturas de poder.

Deste modo, concordamos com Teja (1999, p. 75-76) que assevera que o bispo é 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, jurista e retórico. Este perfil pode ser explicado pela procedência social de um número considerável de bispos. Como membros das aristocracias urbanas, recebiam uma formação clássica, alguns possuíam riqueza familiar e, na tarefa de dirigir a sociedade do seu tempo, somavam ao status social as prerrogativas eclesiásticas.

Portanto, na Igreja da época tardo-antiga, segundo Alföldy, uma pessoa (um varão) não necessitava exclusivamente de uma origem social elevada para assumir um alto cargo eclesiástico, todavia esse tinha que ter uma boa educação, dotes oratórios e capacidade de organização (ALFÖLDY, 1996, p. 146-147).

Finalmente, no século IV-V, surgem inúmeros bispos influentes: um deles é o bispo Agostinho da cidade de Hipona, norte da África. Podemos afirmar que o bispo Hiponense é herdeiro de toda essa estrutura doutrinal e política que girava em torno do episcopado, apresentando-se como uma figura singular tanto para seu tempo quanto para outros períodos da história, em especial, para a Igreja Medieval.

## O norte da África e o Cristianismo: o episcopado na cidade de Hipona

No domínio romano, inicialmente, o território africano se limitava à província criada em 146 a.C., conquistada após a Terceira Guerra Púnica movida por Roma contra Cartago, uma antiga colônia fenícia com fundação no século IX a.C., e que, por vários séculos, teve determinada influência na bacia do Mediterrâneo Ocidental. Com relação à terminologia *África*, que foi adotada a partir daí para se referir à nova província e ao povo que ali habitava, tal palavra advém do termo *afer*, que era usado para designar os *afri*, ancestrais dos berberes contemporâneos que habitavam as regiões do sul de Cartago. *Afar* significa pó, em arábico, o que pode agregar um juízo de valor negativo sobre eles, uma vez que poderiam ser vistos como povos poeirentos (SILVA, 2007, p. 14).

A partir do ano 27 a.C., Otávio, recebe o título de Augusto e divide com o Senado a administração das províncias do Império, de acordo com o princípio clássico. A África, conquistada há muito tempo, pacificada e ligada à ordem ou grupo senatorial por múltiplas tradições, tanto econômicas quanto políticas, ficou entre as províncias que seriam administradas pelo Senado (MAHJoubi, 1983, p. 477). Os limites do território da África Romana eram marcados pelo “conjunto de províncias do Império ao sul do Mediterrâneo, tendo como fronteira natural (em latim, *limes*) o deserto do Saara. Para além do deserto e das zonas costeiras, os romanos não se aventuravam” (SILVA, 2007, p. 14).

Desde o século I a administração civil distinguiu no território africano três regiões, conforme nos apresenta Saxer (2002, p. 46): “I – A África Proconsular, sujeita à autoridade de um procônsul dependente do Senado e tinha Cartago como capital; II – A Numídia; III – A Mauritânia”. De acordo com Mahjoubi (1983, p. 484), “os governadores dessas províncias estavam colocados sob a autoridade do *vicarius*, que residia em Cartago e dependia do

prefeito pretoriano da Itália-África-Ilíria; o procônsul da África que respondia diretamente ao Imperador”.

As reformas feitas no *Dominato* por Diocleciano, no século III, modificaram as precedentes divisões administrativas da África Romana. A partir de então, a diocese civil da África compreendia as seguintes províncias: a Tripolitânia; a Bizacena; a Proconsular; a Numídia; a Mauritânia; a Mauritânia Cesariense. O governo civil de cada província era confiado agora a um *praeses*,<sup>39</sup> dependente ao vigário da África, e ao governador militar, a um *praepositus limitum*,<sup>40</sup> sujeito ao conde da África (SAXER, 2002, p. 46).

Contudo, o Senado romano, durante o período imperial, continuou a nomear um governador para a África. No momento do sorteio das províncias, entre os funcionários de posição muito elevada, o procônsul era escolhido pelos dois mais antigos ex-cônsules presentes em Roma. Além de suas prerrogativas judiciais que o governador tinha – que faziam dele juiz supremo da província tanto em questões criminais quanto nas de natureza civil –, ele ainda exerciam as seguintes atribuições: detinha os poderes administrativos e financeiros, supervisionava a administração e as autoridades municipais, e lhes repassava as leis e regulamentos imperiais; gerenciava os principais trabalhos públicos e sancionava as despesas; e tinha total autoridade sobre o sistema fiscal, do qual os lucros iam para o tesouro do Senado, o *aerarium Saturni* e sobre o departamento que cuidava de abastecer Roma com o trigo da África. Disponha de dois legados propretores, um em Cartago e outro em Hipona, que lhe prestavam assessoria, e também de um questor, que cuidava da administração financeira. Tinha, ainda, uma tropa de 1.600 homens para garantir a ordem e a lei. O procônsul ocupava seu cargo em Cartago, normalmente, por um ano apenas (MAHJOURI, 1983, p. 478).

Com isso, Roma, havia introduzido na região africana suas instituições, sua organização, sua língua, sua cultura, suas escolas e suas corporações, seus colégios e seus

---

<sup>39</sup> *Praeses* era uma espécie de patrão ou chefe.

<sup>40</sup> *Praepositus limitum* era o comandante da defesa das fronteiras do sistema de *limes*.

jogos, mas sempre evitava interferir nas questões municipais, pelo menos durante o longo tempo em que as cidades não apresentavam dificuldades financeiras. Assim, a África fornecia aos romanos escritores e oradores, funcionários, senadores e até mesmo Imperadores e, tornada cristã, deu um bispo de Roma.

O norte da África romana destacou-se por produzir uma intensa cultura latina, representadas por escritores pagãos, como Frontão e Apuleio, e cristãos, como Tertuliano, Minúncio Felix, Lactâncio, Cipriano e Agostinho. Esses últimos revestiram o vocabulário litúrgico cristão na África do Norte com uma sólida tradição latina. Nos séculos II e III, a África do Norte desenvolveu na literatura latina o estilo denominado “barroco africano” que era uma forma de latim com intrincados jogos de palavras, volteios, rimas e adivinhações, enfim, artifícios verbais, que ainda eram muito apreciados nos discursos do bispo Agostinho. Existia nesse contexto uma preocupação com a gramática e pronúncia corretas, busca-se evitar barbarismos e solecismo que caracterizavam o falante imperfeito e o afastavam da cultura romana (BUSTAMANTE, 2000, p. 318).

O Cristianismo no território africano é implantado nesse quadro social, político e administrativo. Assevera Hamman (1989, p. 16) que sem dúvida foram os judeus, vindos da Líbia Cirenaica para Jerusalém, testemunhas de Pentecostes, os primeiros a levarem o Cristianismo para as terras africanas. Esse autor faz essa afirmação mediante as informações de que todos os escritores, de Tertuliano a Agostinho, passando por Salviano de Marselha, africanos ou não, baseiam-se na tradição de uma longínqua origem apostólica vinda do Oriente e, conseqüentemente, o Cristianismo chegou à África vindo do Oriente e não de Roma – sendo que a influência oriental se manifestava na arquitetura e na decoração das igrejas, na liturgia e na disciplina sacramentais.

Sobre a questão do desenvolvimento do Cristianismo na África Romana também temos uma outra vertente que nos é apresentada por Saxer (2002, p. 46): primeiro, para

alguns, o Cristianismo africano veio do Oriente através do Egito e Líbia; para outros o Cristianismo foi importado de Roma para África. Entretanto, assevera o autor que nenhum dos argumentos parece decisivo para sustentar uma ou outra proposição, pois talvez as duas influências se tenham associado.

O pesquisador Mahjoubi (1983, p. 506) aponta que as relações existentes no território africano com Roma contribuíram para que religião cristã fosse introduzida nesse continente. Também afirma que provavelmente existiram na África pequenas comunidades judaicas nas regiões portuárias, especialmente em Cartago; e que o latim foi a língua predominante do Cristianismo africano, enquanto a Igreja de Roma ainda utilizava o grego.

Optamos por juntar as afirmações de Saxer (2002) e Mahjoubi (1983), pois em nosso entendimento a nova religião teve sua ascendência no território africano a partir da fusão ou junção dos dois pólos, isto é, tanto o Oriente quanto Roma influenciaram o assentamento do Cristianismo no território africano. Enfim, as informações seguras sobre o Cristianismo remontam ao fim do século II – e pelo que se pode perceber, “a Igreja africana era bilíngue [latim-grego] nessa época” (SAXER, 2002, p. 46).

Na África do Norte, houve uma rápida difusão do Cristianismo. A Igreja cristã, no final do século II, de acordo com Bustamante:

Aparecia constituída com comunidades importantes, uma hierarquia, cemitérios, locais de reunião, uma liturgia estruturada e mártires para morrerem em nome do Cristianismo durante as perseguições que o Império Romano moveu contra os cristãos. Em fins do século II, havia 70 bispos e, em 256, 87 bispos [...] Assim, nas perseguições imperiais contra os cristãos na segunda metade do século III e início do seguinte, a Igreja cristã no norte da África teve, por um lado, alguns de seus fiéis martirizados, e, por outro lado, alguns clérigos entregando os objetos sagrados – *traditores* – e fiéis renegando a fé cristã ao fazerem sacrifícios exigidos pelas autoridades romanas – *lapsi* (BUSTAMANTE, 2004, p. 291-292).

A Igreja cristã na África estava dividida em seis províncias, mais a Mauritânia Tingitana, vinculada à Espanha. Depois do bispo Cipriano, a Sé de Cartago passou a gozar de um prestígio e uma autoridade incontestável. Inúmeros bispos de Cartago deram muito trabalho à supremacia da Igreja romana, pois procuravam afirmar sua autonomia perante

Roma; eles sabiam que podiam falar com a força de seu prestígio, pois eram chefes incontestes de uma África cristã solidamente organizada – desde o século III, o bispo de Cartago, o Primaz, era porta-voz de diversos bispos africanos (HAMMAN, 1989, p. 20).

Na Antiguidade Tardia, na província africana Proconsular, além de Cartago também se destaca a cidade de Hipona. Essa *urbe* foi importante para o Cristianismo, em especial, por causa de um bispo de grande saber e prestígio, chamado Agostinho e que exerceu o episcopado em Hipona por 36 anos.<sup>41</sup>

A cidade de Hipona ou *Hippo Regius*, hoje Annaba na Argélia, foi fundada pelos fenícios, segunda residência dos reis númidas, município e depois colônia romana sob César e Augusto; era a segunda cidade da África Romana e foi construída no estuário do rio Seibuse que irrigava uma rica planície agrícola e abria-se para formar um porto natural entre duas colinas. Como muitas cidades da Itália meridional, Hipona terminava diretamente no campo. Era uma cidade, aberta para o mar, onde se acotovelava uma população misturada feita de descendentes de fenícios e líbios, de várias raças, cores e dialetos. Desde a época númida, seu intercâmbio comercial com o resto da África, a Itália e a Grécia era ativo e variado e essas atividades não cessaram a partir do domínio romano (HAMMAN, 1989, p. 25-26; SAXER, 2002, p. 682).

Hipona foi uma cidade com traços do período da dominação púnica e as características dessa cidade nos são apresentadas por Bustamante nos seguintes termos:

A cidade de Hipona era muito semelhante a Cartago: adotou os mesmos costumes, religião, língua e organização político-administrativa com os dois sufetas e um Conselho de Anciãos. O caráter comercial de sua economia e uma elite púnica explorando a população local também se encontravam presentes em Hipona. Era uma cidade nos moldes púnicos, ou seja, mantinha uma clara distinção entre os dominadores, que eram senhores e proprietários das terras, e a população local subjugada, que eram os súditos e trabalhadores dos primeiros (BUSTAMANTE, 2004, p. 277).

---

<sup>41</sup> O Império Romano transforma-se numa “comunidade de cidades” e, nestas, os bispos cristãos, agora dirigindo grandes congregações e sustentados pela forças dos monges, conquistam a supremacia (BROWN, 1972, p. 112). No ano 300, os bispos cristãos fazem, pelo menos, parte do ambiente da maioria das cidades. Já no século V, cada cidade africana tinha um bispo e até mesmo dois, no tempo do cisma donatista.

Após as guerras Púnicas a cidade de Hipona deixa de ser dominada pelos cartagineses passando a fazer parte do reino da Numídia, como uma das formas dos romanos recompensarem o apoio de Massinissa, herdeiro númida. A cidade recebeu o qualificativo de *regius*, pelo qual ficou então conhecida justamente por pertencer ao reino númida e ser considerada como uma das residências reais. Por volta de meados do século I a.C. a cidade de Hipona, recebe o privilégio de cidade peregrina, que lhe permitia manutenção de sua autonomia e de suas próprias instituições políticas e posteriormente renuncia a esse status e se transforma em colônia romana, constituindo-se assim numa imagem de Roma fora de seu território (BUSTAMANTE, 2004, p. 278-279). Posteriormente, a cidade de Hipona por seu desenvolvimento econômico e posição estratégica obteve a honra de ter o status de colônia honorária (BUSTAMANTE, 2004, p. 282).

Não existe uma explicação de como o Cristianismo chegou a Hipona. Demonstra-nos Saxer (2002, p. 682) que o relato mais antigo registrado é do primeiro bispo Hiponense que se chamava Teógenes que participou do concílio de Cartago em 256. Também existem testemunhos de vários mártires da cidade de Hipona na época da “Grande Perseguição” de Diocleciano, no início do século IV – um grupo de 20 mártires foi vítima da perseguição desse Imperador, dentre eles figuram o bispo Fidêncio e duas mulheres, Valeriana e Vitória. Uma outra figura que podemos destacar é Leôncio, esse conforme relato do próprio Agostinho foi bispo de Hipona em época antiga.

No século IV, temos o registro de que Valério era bispo de Hipona que foi o predecessor de Agostinho na cátedra episcopal de Hipona. O bispo Valério era grego de origem, pouco versado em latim e no ano de 392 chamou Agostinho para fazer parte de seu clero como sacerdote e por volta de 395, convidou-o para ser bispo coadjutor em Hipona (SAXER, 2002, p. 682).

O bispo Valério escreveu secretamente ao bispo primaz da cidade de Cartago alegando sua fraqueza corporal e o peso da idade, suplicando-lhe que ordenasse o presbítero Agostinho como bispo de sua sede, não como sucessor, mas como bispo coadjutor e conseguiu autorização a respeito do que pediu. Em seguida, o bispo Valério declarou seu propósito aos bispos que visitavam sua diocese, ao clero e todo povo de Hipona. O presbítero Agostinho, contudo, recusava receber o episcopado em vida de seu bispo, contra o costume da Igreja. Todavia, Agostinho foi convencido de que essa prática era feita em outras dioceses além-mar e na própria África. Impelido e coagido, cedeu e recebeu o grau superior da ordem (*Vida de Santo Agostinho*, 8, 2-4).<sup>42</sup> O bispo Valério “deve ter morrido pouco tempo depois da ordenação de Agostinho como bispo, porque esse participou do concílio de Cartago em 397 já como bispo” (SAXER, 2002, p. 682).

O bispo de Hipona, Agostinho, vivia em comunidade com seus padres, seus diáconos e os outros clérigos. O bispo cuidava da formação de seu clero – em particular, do estudo das Escrituras. O episcopado implantado em Hipona por Agostinho é baseado na vida em comum entre os clérigos e o bispo Hiponense aconselhava outras dioceses a imitarem o exemplo da Igreja de Hipona (HAMMAN, 1989, p. 212).

A Igreja de Hipona era fortemente organizada em torno da pessoa central do bispo, sendo sua função presidir cotidianamente a celebração da liturgia, a administração dos sacramentos e, sobretudo, o ministério da pregação da palavra – nos domingos, festas de guarda e noutros dias também, e até várias vezes por dia. O bispo em Hipona cuidava ainda da instrução catequética dos recém-convertidos e dos futuros batizados; além da doutrinação religiosa ministrada em particular, a direção espiritual, as diversas obras de caridade –

---

<sup>42</sup> A eleição episcopal era preparada. O bispo, sentido-se envelhecer, escolhia seu sucessor e falava dele para a assembleia de seus fiéis; todavia também ocorriam eleições por surpresa (surpresa da comunidade ou surpresa do interessado). Temos o exemplo do próprio Agostinho relatado em um sermão: “eu fui agarrado, feito padre, o que por fim me conduziria ao episcopado”. Valério, bispo de Hipona, não se contenta em escolher Agostinho como seu sucessor – ainda vivo, o fez seu coadjutor, ignorando as determinações do Concílio de Nicéia que havia proibido essa prática (HAMMAN, 1989, p. 213-214).

cuidando dos pobres e dos órfãos –, visitava os enfermos, organizava os mosteiros masculinos e femininos. Quando visitava alguma mulher, fazia-se sempre acompanhar de um clérigo e o mesmo acontecia quando uma mulher ia encontrá-lo (HAMMAN, 1989, p. 219; MARROU, 1957, p. 42-43; TRAPÈ, 2002, p. 55).

Além disso, o múnus episcopal implicava a administração propriamente dita do patrimônio da Igreja, terras ou imóveis, provenientes de doações, e o gerenciamento dos donativos em espécie ou em dinheiro recebidos para o serviço do culto ou para os pobres.

Ao falar sobre a missão de um bispo cristão, assim o fez Agostinho na *Cidade de Deus*:

[...] disse o apóstolo com este propósito: *o que deseja o Episcopado deseja uma boa obra* (1 Timóteo 3,1). 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 para 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 (*A Cidade de Deus*, XIX, 19).

Não obstante, existiram outros campos de atuação que também se tornaram comuns para alguns bispos, em especial, para o bispo Agostinho de Hipona. Logo, essas autoridades eclesíásticas se envolviam em controvérsias religiosas, participavam de concílios (elaboração da legislação da Igreja), produziam uma vasta literatura e atuavam como autoridade civil. Tais trabalhos fizeram parte da vida dos homens da Igreja cristã que desempenharam um papel essencial na elaboração da ortodoxia religiosa, na afirmação da identidade cristã e na construção do Cristianismo como uma religião universal (LEMOS, 2006, p. 3-4).

A vida de bispo na cidade de Hipona era muito complexa e exaustiva. Essa cidade recebia diariamente uma diversidade de pessoas de várias regiões da África e além-mar. Conviviam no interior da diocese de Hipona além dos cristãos, outros grupos religiosos e, também, os pagãos.

Como mediador entre o povo e o poder político imperial, o bispo de Hipona era tomado por muitas questões e atividades que transcendiam o âmbito religioso. Agostinho

atendia inúmeras pessoas por dia em sua diocese e tinha que resolver diversos assuntos no campo civil, jurídico e político. Isto é, o trabalho pastoral do bispo de Hipona era muito intenso e acreditamos que Agostinho, além de ser um grande intelectual cristão, era um pastor pragmático.

Enfim, no campo político, o bispo Agostinho em Hipona atuava na mediação de conflitos; defendia não apenas interesses das comunidades cristãs, mas também interesses da cidade, respondendo não só pelos clérigos, mas também pelos fiéis e, em alguns casos, inclusive pelos pagãos. Da mesma forma, conforme assevera Dodaro (2001, p. 674), como bispo de Hipona, Agostinho herdou uma série de complexas relações institucionais com funcionários imperiais e provinciais que estavam encarregados dos assuntos políticos e militares. Durante seu episcopado, Agostinho contribuiu também para o desenvolvimento dessas relações institucionais, tanto em nível teórico quanto em nível prático.

## **CAPÍTULO 2: A CIDADE DE DEUS E DOS HOMENS - CULTURA E RELIGIÃO NA ANTIGUIDADE TARDIA**

### **Politeísmo, deuses, representações e práticas religiosas**

A palavra *religio* para os antigos designa o conjunto dos vínculos reconhecidos que associam a atividade humana aos deuses e dela deriva a noção de obrigações jurídicas recíprocas, ou seja, a *fides* (BAYET, 1984, p. 69). Na Antiguidade os romanos referiam-se a duas etimologias distintas para o termo *religio*: *religare* (ligar) e *relegere* (controlar; retornar). No primeiro caso, significa o elo entre homens e deuses, isto é, a religião como comunidade com os deuses. No segundo, o zelo da observância de um sistema de obrigações ritualísticas. Essas eram as duas proposições que os antigos romanos revelavam por detrás do termo *religio*, um sendo corolário do outro (BUSTAMANTE, 2006b, p. 322).

A religião para os antigos romanos não foi revelada por meio de escrituras sagradas como ocorreu no Judaísmo, Cristianismo e Islamismo. O Paganismo ou Politeísmo foi uma religião sem iniciação, sem ensinamentos, sem atitude intelectual e moral, que resulta da crença na existência de um poder superior, para o qual os homens devem obediência e do qual depende o destino dos homens. Em suma, a religião antiga dos romanos era naturalista, ritualística, terrena, pragmática, tradicionalista, tendo como principal objetivo a obtenção dos favores dos deuses (MENDES; OTERO, 2005, p. 198-199).

Desta forma, em Roma a “religião oficial” era um componente importante na vida dos cidadãos, pois o culto público torna sólida a solidariedade na comunidade. Uma forma de demonstração de fidelidade ao Estado Romano era a observância das práticas religiosas que faziam parte integrante da sociedade romana. A representação de um culto público sob a proteção do Estado entre os romanos fundamentou-se em cerimônias religiosas comuns que

estreitavam ainda mais os laços que uniam cada indivíduo a Roma, o que garantia a sua estabilidade. Naquele tempo, a religião tinha duas dimensões: uma social e uma política – era uma religião social na medida em que era praticada pelo homem enquanto membro de uma comunidade e não somente como indivíduo subjetivo, como pessoa. Essa religião era também política porque o Estado Romano era para o indivíduo o mediador natural entre os deuses e ele (BUSTAMANTE, 1999, p. 326-327).

No Politeísmo antigo não existia um sistema de crenças único, entretanto o que interessava eram as *religiones*, as religiões, no plural – as muitas formas tradicionalmente aceitas de honrar uma multidão de deuses cuja presença invisível dava calor, solenidade e um pouco de intemporalidade à colmeia de comunidades sobrepostas em que se encontravam mergulhados os habitantes do Império Romano (BROWN, 1999, p. 39).

Com isso, podemos afirmar que as cidades romanas tinham um forte elo com o Paganismo, isto é, o centro urbano era campo da representação simbólica e ritual do sagrado. Os deuses romanos eram considerados cidadãos de Roma, sendo os seus templos a sua moradia terrena, o que implicava a sua submissão às normas cívicas de sociabilidade. Como toda religião das cidades-Estado da Antiguidade, o Paganismo romano era limitado à sua comunidade, constituindo um dos aspectos da vida cívica, ou seja, só dizia respeito àqueles que pertenciam plenamente à comunidade política (PINTO, 1997, p. 348).

As interações entre deuses e homens eram constantes nas cidades romanas, quase sempre eram realizadas por meio da ação ritual. De um modo simbólico, os deuses estavam sempre presentes, não somente representados como estátuas em seus templos, mas também em ocasiões públicas, eventos específicos, festas, ruas e jogos. Certamente, todos os atos importantes do Estado Romano estavam ligados aos rituais, tanto em forma de auspícios como de sacrifícios (ROSA, 2006, p. 141).

Deste modo, para que a ação dos deuses no mundo se desenvolvesse em termos propícios do ponto de vista humano, bastava realizar os ritos que estabeleciam o equilíbrio entre o mundo divino e o humano, e com tais práticas os homens garantiriam a *pax deorum*, a paz dos deuses. De fato, os deuses não interfeririam de modo negativo na vida da comunidade se fossem apaziguados mediante a entrega de oferendas realizadas de acordo com os preceitos tradicionais. Portanto, a observância dos cultos oficiais era considerada fundamental para a preservação do equilíbrio entre os planos humano e divino (BUSTAMANTE, 1999, p. 327).

O culto aos deuses na cidade antiga celebrava-se à vista de toda população e diante do templo. Como habitação simbólica de um deus, nada no templo retinha uma atenção especial ou despertava o interesse, a não ser o exterior (MARROU, 1979, p. 87). Ao mesmo tempo, o Politeísmo era uma religião de festividades, portanto, o culto não passava de uma festa, com a qual os deuses se divertiam, pois nela encontravam o mesmo prazer que os homens. O ato principal do culto era o sacrifício, ao qual se assistia com grande recolhimento – todo sacrifício era seguido de uma refeição em que se comia a vítima imolada depois de cozê-la no altar; aos assistentes, a carne da vítima; aos deuses, a fumaça (VEYNE, 2009, p. 117-178).

Bustamante (2006b, p. 321-322) descreve que a religião dos antigos romanos tinha um caráter ritualístico – assim, por meio dos ritos religiosos, cada sociedade produz e transmite representações sobre as divindades e a ordem das coisas. Deste modo, os ritos do Politeísmo romano transformaram-se em categorias relevantes, cujos enunciados tiveram um papel central na vida daquela sociedade.<sup>43</sup>

Percebe-se que o culto ao Imperador e os cultos orientais, na realidade, são dois dos traços ou aspectos mais importantes da religião romana do período imperial (MOMIGLIANO, 1992, p. 299). Dentre as práticas da religião romana o culto imperial incentivava a lealdade

---

<sup>43</sup> O rito (em latim *ritus*), em seu sentido latino, indicava um modo de ação, de celebração de serviços religiosos, sem abranger o conteúdo próprio desse serviço. Portanto, para esse conteúdo, os romanos empregavam os termos *sacra* ou *caerimoniae* e a única obrigação que regia o ritual era que ele deveria ser celebrado em uma determinada data e em uma ordem tradicional (BUSTAMANTE, 2006b, p. 323).

para com o Imperador e o Estado Romano; revestia de prestígio seus sacerdotes, os flâmines e todos esses membros eram oriundos da elite municipal (BUSTAMANTE, 1999, p. 340).

O processo de divinização do Imperador em vida é paralelo ao movimento de redefinição de fronteiras entre o sagrado e o profano que já vinha se processando dentro do Estado Romano. Por conseguinte, salienta Mendes que:

Fruto deste processo, o Imperador cada vez mais se integrava às divindades até se confundir com elas e se tornar autêntica epifania. O Imperador se eleva em relação aos deuses, tanto que no sistema tetrárquico isso é a importância da fundamentação religiosa para o exercício da soberania. Segundo os pagãos, a assistência deferida pelos deuses aos Imperadores se exprimia pelas virtudes por eles demonstradas: *pietas, felicitas, virtus, victoria*, as quais garantiam a realização na terra da ordem divina. A imagem do Imperador é representada como o intermediário entre o Sol e os homens ou entre Cristo e os homens (MENDES, 2002, p. 141).

A existência dos deuses do Paganismo não se reduz a um papel metafísico, pois esses fazem parte do mundo. Os deuses são uma das três raças que povoam o mundo. Então, a religião pagã representa o mundo em um espaço dividido em degraus horizontais, uma espécie de escada que possui três níveis: no primeiro, de baixo para cima, temos os animais, seres irracionais e mortais; no segundo degrau se encontram os homens, racionais e mortais; no terceiro degrau, o plano mais elevado, é o dos deuses, racionais e imortais. Essa é a concepção que os pagãos têm de mundo. Nessa mesma concepção, ainda podemos entender que não é tão difícil se tornar um deus no Paganismo, pois os deuses estão logo acima dos homens – a expressão em latim e grego muitas vezes “sobre-humano” significa “divino” (VEYNE, 2009, p. 190).

Ao contrário do Cristianismo, no Paganismo não existe conversão à religião. Portanto, na religião antiga romana, não se faz ato de fé, mas nasce-se fiel ou se torna recebendo a cidadania romana. Os povos da Antiguidade nunca tiveram símbolos de fé fixos. As religiões consistiam num conjunto de ritos e de mitos que cada qual podia interpretar à sua maneira, mas que se era obrigado a cumprir rigorosamente. Por mais que se investiguem os mitos

helênicos ou crenças romanas, jamais se encontrará um credo, que tenha servido de base à religião (DIRKSEN, 2007, p. 47).

### **Cristianismo e a representação dos demônios**

O Cristianismo para afirmar sua identidade social predispõe-se a estigmatizar as práticas e representações sociais de outras religiões, em particular, nesse caso que estamos analisando, o sistema de crenças do Paganismo. Conforme assevera Momigliano, a justificativa dos cristãos para estigmatizar os pagãos era que os cristãos tinham que explicar a eles porque o Paganismo existia e era deplorável, e isso implicava um elemento de explicação histórica. Os pagãos, por sua vez, não tinham a necessidade de explicar sua própria existência – para eles bastava somente defender a racionalidade de suas crenças (MOMIGLIANO, 1992, p. 36).

Na representação cristã são atribuídas influências demoníacas às crenças e rituais que impedem de algum modo a união do homem com Deus e a submissão do mundo ao Deus dos cristãos. Diante da demonização de todo ambiente hostil ou contrário à fé cristã, jamais os seguidores do Cristianismo deixavam de ter a preocupação de descobrir e de combater a ação nefasta dos demônios (STUDER, 2002, p. 389).

Os cristãos por fazerem parte de uma religião revelada pelo seu próprio Deus colocavam-se na sociedade como portadores de uma *nomia*<sup>44</sup> e, a partir da consolidação do Cristianismo como religião oficial do Império Romano, a sociedade deverá ser organizada nessa nova ordem que é para seus crentes a única verdadeira religião. Portanto, os apologistas do Cristianismo, para estigmatizar os deuses dos pagãos, atribuíam a seus adversários a

---

<sup>44</sup> O termo *nomia* é aplicado em nosso trabalho, ao contrário do termo *anomia*, para se referir a toda estrutura social e religiosa que tem sua norma, lei e moral – isso não significa que mesmo os grupos estigmatizados e excluídos em uma determinada sociedade não tenham normas, leis e moral (vide nota nº 13 na introdução).

categoria de demoníaco, impondo-lhes, porém, os atributos da inferioridade e marcas da sujeição (DETIENNE, 1987, p. 46).

Os cristãos adoravam um Deus único e denunciavam todos os outros deuses como demônios malignos. O Cristianismo divide o mundo sobrenatural em dois campos opostos: o do único e verdadeiro Deus contra enxames de demônios (PAGELS, 1996, p. 172). Essa visão de conflito de forças do bem contra as do mal, de luta cósmica, teve origem em fontes apocalípticas judaicas e foi desenvolvida por grupos sectários quando reagiam às forças que consideravam mobilizadas contra eles (PAGELS, 1996, p. 227).

Entretanto, por outro lado, os demônios para os antigos romanos tinham diversos significados tanto no âmbito positivo quanto no âmbito negativo – eram considerados na Antiguidade como seres intermediários entre os deuses e os homens. Sobre o desenvolvimento do termo demônio, remonta a expressão grega *daimon*, encontrada nos escritos de Homero, usada como o nome dos deuses em alguns dos seus aspectos particulares. Havia, também, na Grécia antiga, os demônios que desempenhavam a função de anjo da guarda, que acompanhava a vida do homem. Mais tarde, estes espíritos tanto podiam ser maus como bons (KOCHAKOWICZ, 1987, p. 245).<sup>45</sup>

Na Roma antiga, os demônios eram representados como ambivalentes e como espíritos que podiam causar tanto o bem quanto o mal. Logo, os pagãos os invocavam para explicar os infortúnios súbitos e incongruentes, os desvios da existência habitual – revoluções, pestilências, amores trágicos.

O Cristianismo associa os demônios à sua visão de mundo e cria-se um estigma negativo contra esses seres. A religião cristã herda do Judaísmo (que, por sua vez, a herdara

---

<sup>45</sup> Era no panteão grego que a instância divina conferia os destinos pessoais. Em Homero, os deuses olímpicos eram chamados *daimones*, mas, a partir de Hesíodo, eles passaram a ser vistos como seres intermediários entre os deuses e os heróis, que podem exercer uma influência benéfica ou maléfica sobre o destino humano. A crença popular considerava os espíritos (ou demônios) guardiões pessoais. Na filosofia grega, *daimonion* passou a denotar a centelha divina presente no homem. A influência romana, oriental e do Cristianismo primitivo, porém, transformou os demônios em espíritos tenebrosos e maus (LURKER, 1993, p. 52).

do Zoroastrismo persa) a crença na divisão do mundo espiritual entre o bem e o mal, entre os anjos e os demônios (BROWN, 1972, p. 58). Desse modo, “o pensamento cristão, separou radicalmente o demônio de qualquer função de intermediário e atribuiu ao demônio o imenso domínio das figuras do outro” (DETIENNE, 1987, p. 45).

Os seguidores da religião cristã não atacavam os deuses negando-os. Ao contrário, aceitavam sua existência, considerando-os maus. Em geral, os deuses pagãos, mesmo os mais superiores, eram nefastos e indignos de confiança. Para o Cristianismo, os demônios, poderes invisíveis e sem rosto, mestres da arte da ilusão, usavam simplesmente os mitos, ritos e os símbolos tradicionais do Paganismo como uma máscara para distanciar os homens da adoração do único Deus verdadeiro dos cristãos (BROWN, 1999, p. 45).

Os cristãos também olhavam os deuses antigos com temor e aversão. Esses deuses eram para os cristãos, nocivos, ativos demônios e qualquer contato com eles era perigoso (JONES, 1989, p. 34). Portanto, assevera Momigliano que “os demônios significavam uma profunda realidade na Antiguidade Tardia” (MOMIGLIANO, 1989, p. 25).

Uma das maneiras do Cristianismo condenar, censurar a diferença é considerar esse “Outro” como o demônio ou demoníaco e, deste modo, tal processo gera a exclusão social da diferença. A nova religião introduziu no mundo romano também os princípios da unidade religiosa cristã e, conseqüentemente, a exclusão dos demais cultos, em específico, todo sistema de práticas e representações do Paganismo.

Bustamante (2006a, p. 111) assevera que:

É fundamental compreender as estratégias implementadas que permitem manter unidos grupos que, identificando-se culturalmente, reconheçam-se como iguais e se diferenciem dos “outros” [...] As formas de identidade e alteridade são específicas de um contexto histórico e social determinado, tanto no tocante aos processos internos da sociedade quanto às relações e aos contatos com outras sociedades próximas ou distantes. Pertencer ou não a um grupo ou a uma sociedade é uma construção social e cultural, cujo significado e forma variam no tempo e no espaço, podendo coexistir uma multiplicidade de identidades/alteridades que interagem umas com as outras. A identidade dos grupos é construída a partir das interações culturais historicamente verificáveis, permitindo a percepção dos homens na sua diversidade, como essencialmente culturais [...].

Desde as origens de sua religião os cristãos formularam a sua identidade, normas e moral. O que vai acontecer é que no seio das relações sociais entre o Cristianismo e as outras religiões, em particular, o Paganismo dos romanos, a estigmatização e exclusão dos seguidores dessa religião, será usada como processo de reafirmação ou consolidação da identidade do primeiro; então, entendemos que essa só pode ser construída ou reafirmada mediante interações de grupos e indivíduos.

A identidade nunca é substancial, mas relacional, isto é, a definição daquilo que se é depende de uma condição estabelecida pelo outro, com o qual o indivíduo e/ou o grupo se relaciona (SILVA, 2005, p. 20). Por conseguinte, “a disputa é parte constituinte de uma determinada estratégia de poder que visa a colocar um grupo que evoca direitos de propriedade sobre um determinado bem simbólico em situação favorável diante de um grupo rival, acusado de perpetrar um ‘roubo’ [...]” (SILVA, 2005, p. 23-24).

Os cristãos, com isso, habitualmente em seus discursos irão representar e pensar o Paganismo tradicional, longe de ser obra dos homens, como uma distorção ou discrepância da espiritualidade, como anômico, nefasto, espalhado entre a raça humana pelos demônios bestiais.

Desta maneira, na Antiguidade Tardia o mundo religioso passou a ser dividido em duas partes claramente definidas e antagônicas: a parte constituída pelos que cultivavam o bem e as virtudes; e aquela formada pelos que cultivavam o mal e seus vícios. Ou seja, os servidores de Deus e os servos dos Demônios (NOGUEIRA, 1986, p. 31).

Concluimos com as palavras de Minois (2003, p. 23) que delineia a dualidade mesmo nas religiões monoteístas, ao afirmar: “que todos os monoteísmos são, na realidade, dualismos encapotados, sejam quais forem os subterfúgios encontrados para fazer crer que o Deus do mal ocupa uma posição estruturalmente subalterna”. Brown (1972, p. 57) percebe na Antiguidade Tardia uma necessidade de explicitar uma alteridade ao afirmar que nessa época

cristaliza-se “o aparecimento definitivo dos demônios, forças ativas do mal, contra as quais os homens teriam de lutar”.

### **Enfrentamento entre os cristãos e pagãos**

Antes de ser abordado o conflito entre os cristãos e os seguidores do Paganismo será feita uma breve reflexão sobre o termo “pagão”, tendo em vista que o Cristianismo foi o protagonista da demarcação dessa diferença frente ao seu sistema identitário e à sociedade romana.

A palavra “pagão” é muitas vezes empregada pejorativamente de modo a significar simplesmente “incivilizado” ou até “não cristão”. O seu significado literal é “rural”, “do campo (*pagus*)”. Enquanto designação religiosa foi utilizada pela primeira vez pelos cristãos no Império Romano para representar os seguidores das outras religiões, exceto o Cristianismo e o Judaísmo. Logo, os cristãos, vendo a si próprios como soldados de Cristo,<sup>46</sup> desprezavam aqueles que não seguiam o culto monoteísta e os representavam como pagãos (JONES; PENNICK, 1999, p. 17-18).

Em finais do século IV, a palavra “pagão” – *paganus* – começou a ser aplicada pelos cristãos para sublinhar o estatuto marginal do Politeísmo. Originalmente, *paganus* significa “participante de segunda classe” (BROWN, 1999, p. 53). A aplicação do termo “pagão” para indicar os não crentes em Cristo entrou em uso pouco depois do ano 350. Encontramo-lo já numa lei imperial do ano 370 e foi interpretado como uma prova da decadência do Paganismo e de seu abandono aos meios rurais (DIRKSEN, 2007; O’DONNELL, 1979). Consequentemente, nessa dissertação será usada a palavra “pagão” para nomear aqueles que

---

<sup>46</sup> Da mesma forma, os cristãos consideravam-se portadores de uma identidade superior e universal frente aos outros grupos religiosos.

se opunham à nova doutrina do Cristianismo, ou seja, refere-se àqueles que são adeptos da religião tradicional antiga dos romanos.

No que concerne às duas representações religiosas em questão, Cristianismo e Paganismo, a partir do século II, temos relatos do antagonismo entre esses dois grupos. Em primeiro momento, por iniciativa dos pagãos e, em seguida, na Antiguidade Tardia os cristãos serão os protagonistas desse enfrentamento. Desse modo, o Cristianismo reafirmará a base da sua identidade e, da mesma forma, exercerá sua autodefesa religiosa, social e política.

Na apologética cristã antiga encontram-se expressões da vida pagã, avaliadas como contrárias à fé e aos costumes cristãos, desde a idolatria dos espetáculos, a mitologia, a *superstitio*,<sup>47</sup> a adivinhação. Igualmente, como descrito anteriormente, atribuíam o culto pagão à intenção dos demônios, pois, para os cristãos, esses queriam alimentar-se com o perfume dos sacrifícios ou receber as honras reservadas somente a Deus. Os cristãos condenam os mitos, a magia, a adivinhação e outras práticas pagãs como meio pelos quais os demônios tentavam impedir a conversão do povo e seduzir os fiéis (STUDER, 2002, p. 389).

No lado pagão, nos séculos II-III, destaca-se a crítica ao Cristianismo feita pelo filósofo Celso, que queria provar que os cristãos eram rebeldes, primeiro contra os judeus e segundo contra o Imperador. Igualmente, nos séculos III-IV, o filósofo neoplatônico, Porfírio ataca o Cristianismo em sua obra *Adversus christianas*.<sup>48</sup> Por conseguinte, após a Grande Perseguição feita por Diocleciano no século IV, a oposição entre pagãos e cristãos passou da perseguição direta e da agressão física para o campo da polêmica em nível intelectual, social e político.

---

<sup>47</sup> Os romanos pagãos tinham uma concepção particular sobre o termo *superstitio* (vide nota anterior nº 24) que a partir do século IV se modificou. Esta concepção muda com o Cristianismo e mesmo entre os membros da elite pagã desse período (MOMIGLIANO, 1992). Logo, a partir dessa época os cristãos passaram a empregar o termo *superstitio* para classificar as práticas do Paganismo e esse termo designava a crença nos falsos deuses, ou seja, os deuses pagãos, considerados como demônios (BUSTAMANTE, 2006b, p. 326).

<sup>48</sup> A tradução do nome da obra do latim para o português é *Contra os cristãos*. Nessa obra, o filósofo Porfírio faz apologia as religiões antigas e dos bárbaros; e critica as “Sagradas Escrituras” dos cristãos, ou seja, o Antigo e Novo Testamento (MOMIGLIANO, 1992).

Anteriormente, no primeiro capítulo dessa dissertação, foi refletido sobre a posição oficial do Império Romano frente à nova religião, o Cristianismo. No início da Era Comum, o Cristianismo era considerado em termos oficiais como religião ilícita e, em seguida, torna-se religião lícita e principal credo do Império Romano, com Constantino e, em especial, com Teodósio.

Mesmo posteriormente ao governo de Constantino os pagãos ainda gozavam no Império de significativa tolerância religiosa. No entanto, a conduta prudente e reservada dos Imperadores, filhos de Constantino, impacientava os cristãos no sentido de estranharem que a conversão da família imperial não exercesse alguma influência negativa sobre o antigo culto.

Com isso, ocorreu, portanto, uma mudança brusca no Estado Romano no âmbito religioso e as medidas dos Imperadores cristãos contribuíram para que o Paganismo gradativamente fosse superado. Tais disposições favoreceram o conflito religioso entre os seguidores da antiga e da nova religião.

Ademais, as divergências entre pagãos e cristãos agravam-se após o governo do Imperador Juliano, considerado como “o Apóstata”. Nesse reinado acontece uma tentativa consistente de reabilitação do Paganismo no Império Romano daquele período. Juliano, sobrinho de Constantino, educado nos preceitos cristãos, em sua mocidade se converte ao Paganismo em sua vertente neoplatônica, típica no período do Baixo Império, tendo sido influenciado por dois ilustres filósofos neoplatônicos, Máximo de Éfeso e Crisânio. No comando Império, Juliano, apresenta-se como um Imperador fiel às antigas tradições romanas pagãs, e, conseqüentemente, opõe-se aos cristãos, como se depreende uma boa parte de seus escritos, pois esses continham críticas destrutivas à religião cristã. Com isso, após o reinado do Imperador Juliano, a posição dos cristãos e, principalmente, dos líderes eclesiásticos se tornou mais hostil em relação à religião pagã; ainda que os Imperadores Joviano, Valentiniano

e Valente não tenham demonstrado um maior interesse em perseguir os pagãos (SILVA, 2006, p. 260).

Assim, a postura dos cristãos perante aos pagãos muda a partir desse momento histórico. Com isso, pode-se afirmar que, desde seus primórdios, o Cristianismo foi marcado por dois diferentes modelos de atuação na forma com que lida com os pagãos. Um modelo denominado erístico (do grego *eris*, luta), baseado no enfrentamento direto às divergências religiosas, e o modelo eirênico (do grego *eirene*, paz), cuja base é o respeito e a tolerância à orientação religiosa das pessoas. Durante o Império de Constantino, entende-se que o modelo *eirênico* prevaleceu no modo de tratar os pagãos, enquanto que, no reinado de Juliano, tido como “o Apóstata”, transfigura-se a mais densa tentativa de restituição da religião pagã no Baixo Império e, portanto, o modelo erístico marcou o período pós-governo de Juliano (DRAKE, 1996).

No final do século IV, em Roma, o Paganismo ainda estava intimamente ligado à aristocracia senatorial. Salienta O’Donnell (1979) que a aristocracia senatorial foi nessa época o único esteio sólido para as crenças pagãs, pois esses consideravam-se como genuínos guardiões do *mos maiorum*.<sup>49</sup>

Markus (1997, p. 38) salienta que “a imagem de uma sociedade nitidamente dividida em cristãos e pagãos é criação dos cristãos do fim do século IV”. Portanto, por causa dessa conjuntura, os discursos das autoridades eclesiásticas dessa época serão marcados cada vez mais pelo modelo erístico. Os bispos cristãos irão combater com muito rigor as práticas do Politeísmo ainda existentes em diversos setores da sociedade romana e esses exigirão que as autoridades públicas manifestem sua fé cristã, de forma prática e efetiva, contra a religião antiga.

---

<sup>49</sup> Para A.H.M. Jones (1989) os senadores romanos acreditavam que eram descendentes da nobreza republicana, possuíam as magistraturas, o sacerdócio republicano, sentiam-se herdeiros e guardiões das antigas tradições romanas. Esse autor defende a ideia de que as inovações políticas feita pelo *Dominato* erodiram as estruturas religiosas do Senado no Ocidente.

Desse modo, no final do século IV, é sob a liderança de Ambrósio<sup>50</sup> que a Igreja se defronta de forma vigorosa com o Imperador e estabelece as competências de uma e de outro. Sem a pretensão de transformar-se numa instituição estatal, a Igreja impõe, de fato, ao Imperador, e por seu intermédio a todo o Império, o serviço, a colaboração na atividade espiritual, a renúncia oficial ao Paganismo e, em consequência, sua condenação.

O Imperador romano, Graciano – influenciado pela religião cristã – lançou um edito que eliminou o subsídio econômico ao Paganismo, sendo tal decreto um golpe duro para o antigo culto, pois esse não tinha outro maior atrativo que a beleza de suas festas e o esplendor de suas cerimônias. Com elas, contava para manter os antigos adeptos e conquistar novos, mas essa pompa custava caro e só o Estado era suficientemente rico para custeá-las. A antiga religião dos pagãos só tinha condições de subsistir mediante apoio do Império e quando os gastos do culto não eram mais pagos, o acordo entre o Paganismo e o Estado romano estava rompido e essa religião perdia seu privilégio mais precioso e sua principal razão de existir (DIRKSEN, 2007, p. 184-185). Conforme relatado anteriormente, outra medida que é relevante na política de restrição da religião pagã de Graciano foi a retirada do altar dedicado a deusa Vitória no Senado em Roma (SILVA, 2006, p. 261).

Com a morte de Graciano, os senadores pagãos, liderados por Símaco,<sup>51</sup> empreenderam uma campanha de restituição do altar erigido à deusa pagã da Vitória e reabilitação do Paganismo fazendo tal solicitação ao Imperador, Valentiniano II. Nesse embate irá intervir o bispo Ambrósio que demonstra que Símaco não representa a maioria do

---

<sup>50</sup> De acordo com Dirksen (2007), o bispo de Milão, Ambrósio, é o expoente e o porta-voz dos sentimentos e anseios dos cristãos no final do século IV. Um de seus principais esforços e maior conquista foi o de induzir os Imperadores a pensar e a agir como cristãos, seja no que diz respeito à religião cristã como também ao Paganismo.

<sup>51</sup> Símaco era um ardoroso defensor da tradição romana; ele identifica-se pelo zelo da religião que seus antepassados haviam praticado e transmitido. O que o atraía no antigo culto é que em tudo amava o passado; os antigos costumes lhe eram igualmente caros e desejava que nada fosse modificado. Celebrava com perfeita regularidade as cerimônias do culto e acreditava que a salvação de Roma dependia dos sacrifícios que se ofereciam aos deuses (DIRKSEN, 2007).

Senado. À vista disso, para o bispo de Milão, os cristãos eram em maior número entre os pares dos senadores de Roma.

Desse modo, seguindo a política contra o Paganismo de Graciano, Teodósio, promulgou leis severas e decisivas contra o antigo culto com o objetivo de suprimi-lo e extingui-lo. Entretanto, esse Imperador, mostrou-se mais duro que seus predecessores com o Paganismo (BLÁZQUEZ, 1995, p. 281).

De acordo com Mara (2002, p. 1341), o Imperador Teodósio I, promulgou as seguintes ações legislativas que visavam a superação do antigo culto dos romanos:

No dia 25 de maio de 385, renovava a proibição de oferecer sacrifícios cruentos e divinatórios. A 24 de fevereiro de 391 proibia toda cerimônia pagã em Roma e estendia depois a disposição ao Egito. Se o edito de Concórdia de 391 tirava dos apóstatas todo direito civil e político, o de Constantinopla, de 8 de novembro de 392, proscrevia, de fato, o Paganismo.

No ano 391, Teodósio não permitiu que o altar da deusa da Vitória fosse restaurado e erigido novamente no Senado em Roma (FORTESCUE, 1912). Finalmente, o edito de Constantinopla em 392 foi o coroamento de toda a legislação contra a religião romana tradicional. Teodósio promulga a lei que proibia “em todo Império, tanto no âmbito público quanto no privado, a oferenda de sacrifícios, a adoração de ídolos e a elevação de altares, sob pena de execução, multa e/ou confisco” (SILVA, 2006, p. 261). Essas leis exaustivas contra pagãos baniram todos os jogos celebratórios em dias santos pagãos e proibiram a adoração em privado das divindades da casa. O próprio Teodósio tinha aversão a sociedades secretas e à magia, de modo que os rituais privados da religião pagã foram proibidos desde o início de seu reinado (JONES; PENNICK, 1999, p. 115).

A consolidação do Cristianismo,<sup>52</sup> declarado como religião oficial do Império Romano em 380 com o edito de Tessalônica, foi uma característica da política de Teodósio que afirmou sua posição religiosa com uma legislação restritiva e condenatória. Essa política

---

<sup>52</sup> O Cristianismo, digamos melhor, catolicismo niceno, tornou-se no fim do reinado de Teodósio a religião oficial do mundo romano todo (DANIÉLOU; MARROU, 1973, p. 276).

de Teodósio foi muito ampla, abrangendo todas as esferas da sociedade. Logo, esse Imperador fez valer de sua autoridade também em questões que envolviam a religião no Estado Romano (GUERRAS, 1992, p. 13-14).

Em 394, Teodósio dominou todo o Império e declarou que o Estado não podia financiar os ritos politeístas, uma vez que o dinheiro era necessário para o exército. Assim, os pagãos foram perseguidos e a religião pagã oficial foi forçada a passar para a clandestinidade. Os direitos civis dos pagãos continuaram a ser suprimidos, que culminou, em 416, com a proibição de prestarem serviço imperial (JONES; PENNICK, 1999, p. 116).

Entretanto, o Senado tinha interesses próprios, os quais o Cristianismo não contemplava – a religião pagã poderia ser declarada ilegal e perseguida, mas nunca poderia ser erradicada por decreto. Deste modo, os senadores com intuito de trazer de volta o Paganismo, nomearam Eugênio Imperador. Tão logo declarado Imperador, este se mostrou a favor da crença politeísta, ressuscita os mais antigos rituais, promovendo cerimônias, devolvendo aos senadores suas subvenções econômicas, e restabelecendo o Altar da Vitória no Senado. Frente a isso, Teodósio empreendeu guerra contra Eugênio a fim de reconquistar o Ocidente, e obteve grande vitória sobre ele. Esse Imperador cristão estabeleceu o Cristianismo católico como religião oficial do Estado Romano e ainda assegurou sua descendência no Império, dividindo-o entre seus dois filhos aclamados em Constantinopla e em Roma (GUERRAS, 1992, p. 15-16).

A norma estabelecida pelo Estado Romano após Teodósio foi o Cristianismo como religião oficial. O Paganismo no final do século IV e a partir do início do século V é classificado como *superstitio*. O Código Teodosiano define esse conceito em referência a qualquer prática e crença contra a norma ou ordem do Império Romano (JORDÁN MONTÉS, 1991, p. 186).<sup>53</sup>

---

<sup>53</sup> De acordo com Peter Brown este conjunto de leis “terminava com um capítulo ‘Sobre a Religião’. Era o corolário indispensável do código. Continha decretos de leis sobre a religião, publicados de Constantino a

Não obstante, além das medidas legais, os pagãos tinham que lidar com uma ascendente violência contra seus locais religiosos e suas pessoas. Contando com a cumplicidade do Império Romano, os clérigos da Igreja cristã representados pelos bispos, padres e monges motivavam os cristãos a atacarem e destruírem os templos e as estátuas dos deuses, tidos como manifestações de ordem demoníaca (PINTO, 1997, p. 365).

De fato, mesmo que muitos bispos e líderes cristãos considerem os símbolos do Paganismo como fontes de contaminação para as comunidades, no final do século IV, os templos dos deuses sobrevivem nas grandes cidades e arredores. Os templos politeístas são, após o edito de Milão, em parte, secularizados, mas ainda continuam a ser visitados, e são respeitados como monumentos públicos pelos homens cultos pagãos e cristãos (BROWN, 1972, p. 109).<sup>54</sup>

Com isso, a relação entre Cristianismo e Paganismo no decorrer dos séculos IV e V teve algumas particularidades. Por algum tempo prevaleceu uma condição em que os pagãos tiveram que ficar na defensiva, ao passo que os cristãos mantinham uma postura ofensiva. Entretanto, a morte do Imperador Teodósio desencadeou uma crise política, da qual os bárbaros fizeram bom uso, promovendo invasões em grande escala. Aconteceu que as posturas se inverteram: a partir daí o comportamento pagão se tornou muito mais ofensivo e chega ao ponto de alguns proclamarem abertamente que o Cristianismo era a causa do declínio de Roma. Já com relação aos cristãos, pode-se afirmar que a postura ofensiva e mesmo agressiva deu lugar à defesa de si mesmos. Muitos cristãos, inclusive, abandonaram a nova crença e retornaram ao Paganismo (MOMIGLIANO, 1993, p. 97).

---

Teodósio II, que comunicavam uma sensação de certeza cada vez maior; na sociedade romana não deveria haver lugar para heresia, o cisma ou o judaísmo, nem, em particular para o ‘erro do estúpido Paganismo’. Esta atitude de pressão, embora desempenhasse um papel essencial na manutenção do ânimo das igrejas cristãs, não era necessariamente partilhada pela maioria dos habitantes do mundo romano” (BROWN, 1999, p. 54).

<sup>54</sup> Além disso, o pesquisador Jordán Montés (1991) nos demonstra a proposição que ao contrário do Oriente do Império Romano, o Ocidente defende a cristianização dos lugares pagãos e sua conservação para o novo uso. O Imperador do Ocidente necessita reafirmar sua autoridade na defesa do patrimônio nacional frente à barbárie e as tendências de autonomia de poderes locais ou de dissolução do Estado – essa última seria a justificativa da posição legislativa e política do Ocidente do Império frente ao antigo Paganismo.

No final século IV e primeira metade do século V circulavam no Império do Ocidente, provavelmente numerosos panfletos, em prosa ou verso, nos quais se insultavam os cristãos e se difamava o Cristianismo. Para os pagãos, a religião cristã se afigurava como algo incompatível com os pressupostos naturais de uma cultura inteira – esses pagãos consideravam-se sábios, peritos, prudentes, enquanto, os cristãos eram estúpidos (DIRKSEN, 2007, p. 91).

Da mesma maneira, o Politeísmo nunca foi tratado, pelos cristãos da Antiguidade Tardia, como uma religião verdadeira, todavia era considerada uma *superstitio*. Nas palavras dos primeiros editos de Constantino, os pagãos podiam, se quisessem, celebrar seus ritos obsoletos desde que não forçassem os cristãos a colaborar neles. Mesmo na ocasião em que o Paganismo era tolerado, só lhe era aceito existir desde que fosse visto como algo vazio e sem qualquer poder sobre-humano (BROWN, 1999, p. 53).

Finalmente, no século V, em seguida ao ano de 410 temos como protagonista do conflito entre Paganismo e Cristianismo, o bispo Agostinho da cidade de Hipona. Da mesma forma, de acordo com Dirksen, muitos pagãos na época de Agostinho alimentavam o ódio contra o Cristianismo, porém o temor das leis não lhes permitia manifestar seus sentimentos. Em Roma, pois, desde o início do século V, a alta sociedade adotou como tática combater o Cristianismo com a arma do desprezo (DIRKSEN, 2007, p. 103). Todavia os pagãos tomarão uma posição mais ativa na crítica e nas objeções contra a ordem cristã a partir do saque de Roma no ano de 410 comandada pelos bárbaros visigodos<sup>55</sup> – questão que iremos ver a seguir.

---

<sup>55</sup> Os bárbaros visigodos comandados por Alarico no saque de Roma eram cristãos arianos. Provavelmente os povos bárbaros tiveram contato com essa vertente do Cristianismo por meio missionário ariano Úlfilas – esse era germano, do povo dos godos, que habitavam a região norte do Danúbio. Úlfilas recebeu a sagração episcopal do bispo ariano Eusébio e retornou, então, a seu próprio povo (FRANGIOTTI, 1995).

### **Agostinho e o nascimento da *Cidade de Deus***

Aurélio Agostinho nasceu em 13 de novembro de 354 em Tagaste – hoje Souk-Ahras, Argélia – importante cidade da província da Numídia. O que sabemos sobre a família de Agostinho são apenas passagens na obra *Confissões*, obra biográfica típica entre os pagãos eruditos de sua época, e noutros textos – *Sermões* 355 e 356 e a obra *Vida de Santo Agostinho* de Possídio. Seu pai, Patrício, era um africano romanizado, pequeno proprietário, decurião do município de Tagaste, pagão, que se fez batizar na hora da morte. Ele teve pelo menos um irmão, Navígio, talvez duas irmãs e sua mãe Mônica deveria ter 23 anos quando Agostinho nasceu. Sua vida íntima revelada nas *Confissões* era dominada pela figura de sua mãe, pela qual nutria um amor profundo. Agostinho foi educado por sua mãe nos preceitos cristãos e na prática tradicional da Igreja africana, mas, também, sua mãe não se importava que ele tivesse uma educação clássica, mesmo pagã – *paideia* –, pois ajudaria seu filho ser um bom cristão no futuro. Agostinho era um romano da África (BROWN, 2005; MARROU, 1957; TRAPÈ, 2002).

Agostinho cresceu em uma sociedade austera e competitiva, entre os membros da aristocracia africana. A educação clássica era um dos únicos passaportes para o sucesso entre os homens, e por pouco ele não perdeu até essa educação. Seu pai, Patrício, era um homem pobre e sem instrução e juntava esforços para financiar a formação vital de seu filho. Durante um ano desastroso, Agostinho viu-se condenado a abandonar os seus estudos numa agradável “cidade universitária”, Madaura, e a crescer sem instrução na primitiva Tagaste. No entanto, Patrício pode reivindicar a proteção dos estudos de Agostinho a um membro poderoso do Império, Romano (BROWN, 2005, p. 25).<sup>56</sup> Agostinho “percorreu, assim, entre os sete e

---

<sup>56</sup> Romano, segundo Peter Brown (2005), era um poderoso romano do norte da África que exibia em todo tempo seu prestígio e poder, oferecendo sempre espetáculos com animais selvagens e protegendo rapazes como Agostinho; e esse podia esperar títulos e cargos administrativos do Imperador.

os dezenove anos, o ciclo completo dos estudos considerados então absolutamente normais para sua época” (MARROU, 1957, p. 15).<sup>57</sup>

Da educação de Agostinho, podemos dizer que era muito exigido pelos pais, e que tinha, também, muito talento. Foi educado para se tornar um retórico e orador – um mestre da palavra falada. No que toca o tipo de conteúdo a ele transmitido, sua formação foi pagã, com conteúdo unicamente literário, de forma que abordagens a áreas como ciência, história, ou filosofia eram ignoradas. Agostinho deve ter lido muito menos autores clássicos do que um estudante moderno e os autores que realmente foram estudados por ele são Virgílio, Cícero, Salústio e Terêncio.<sup>58</sup> Ainda que tenha sido educado com base nos clássicos latinos e uns poucos comentários da literatura grega, Agostinho foi ensinado a buscar o perfeccionismo e cada detalhe do que lia era importante, de forma que aprendeu a se expressar muito bem, sendo incentivado a chorar e a fazer os outros chorarem. Ele amava o que aprendia, desenvolvera uma memória apurada e conseguia se expressar com seu coração (BROWN, 2005, p. 42-43).

De acordo com Marrou (1957, p. 16-18) a cultura que o jovem Agostinho recebeu e possuiu, aparece como essencialmente literária e, sobretudo, latina. Seu conhecimento tinha como base a gramática e o estudo, aplicado e metuculoso, dos grandes clássicos. No plano superior a cultura se definia pela retórica,<sup>59</sup> a arte de falar, – e, por consequência, de escrever.

---

<sup>57</sup> Por trás da biografia singular de Agostinho existe também uma “biografia plural” – o destino de um grupo notável de jovens, decididos a escapar da inércia de uma cidadezinha africana. Muitos desses amigos costumavam ficar juntos vida afora; o grupinho de estudantes sérios iria se tornar, na meia-idade, um impressionante grupo de bispos, que controlavam os destinos da Igreja católica na África do Norte (BROWN, 2005, p. 28).

<sup>58</sup> Agostinho dominou a língua e a cultura latina, não teve familiaridade com o grego, soube pouco ou nada do idioma púnico (TRAPÈ, 2002, p. 54).

<sup>59</sup> A retórica, tanto no mundo clássico quanto no cristão, implica uma concepção da vida. Na Grécia, eram chamados de retóricos aqueles que os latinos qualificaram de oradores. Para os antigos, além da matéria assim denominada, que vinha logo depois da gramática, a retórica era uma constante de relações entre forma e conteúdo (QUACQUARELLI, 2002, p. 1218). Afirma H.I. Marrou (1957) que para os antigos, a retórica, constituía, uma técnica, elaborada com precisão e codificada com rigor, formando o repertório exaustivo e, por conseguinte, *ne varietur* (para que nada seja mudado), de todos os processos cuja eficácia a experiência ratificara e que permitiam construir uma exposição sólida, convincente e sugestiva. Ademais, nos apresenta Paul Veyne (2009) que em Roma não se ensinavam matérias formadoras nem utilitárias, e sim prestigiosas e, acima de tudo, a retórica. Em Roma decorava-se com retórica a alma dos meninos. Desde os tempos de Atenas clássica, a

Agostinho, após o falecimento do seu pai,<sup>60</sup> viu-se na necessidade, antes de atingir os vinte anos, de procurar uma profissão, voltando-se para a carreira de professor, que exerceria durante treze anos. Chegou a abrir uma escola em sua cidade natal, Tagaste, mas, logo voltou para Cartago,<sup>61</sup> onde devia ocupar a cátedra municipal de retórica. Entretanto, seu ensino não logrou êxito junto a todos. Cansado de ser vaiado, Agostinho abandona Cartago para ir estabelecer-se em Roma, onde encontrou estudantes mais calmos, porém maus pagadores. Todavia, com a ajuda de certas relações que tinha, não demorou a conseguir uma nova cadeira municipal de retórica, desta vez na cidade de Milão (MARROU, 1957, p. 20-21).

Em 384, por intermédio de amigos maniqueus, Agostinho foi para Milão, ensinar retórica e tinha como protetor o prefeito de Roma, o pagão conservador Símaco. Para esse africano romano, Milão significou novos interesses, uma nova aprendizagem e grandes possibilidades de êxito. Foi na cidade de Milão que Agostinho teve o contato com o bispo Ambrósio e com a nova vertente do Cristianismo católico – o platonismo cristão.

O bispo de Milão chama a atenção de Agostinho, inicialmente, por sua eloquência em suas homilias, sermões e, também, por ser capaz de defender o Velho Testamento das críticas maniqueístas. A religião cristã defendida por Ambrósio de Milão era extramundana, e, portanto, o corpo era somente instrumento passivo da alma. Ambrósio apresenta a Agostinho ideias novas – uma delas é a continência sexual, ou seja, o celibato. Depois de passar cerca de

---

retórica soube elaborar uma doutrina mastigada e pronta para ser ensinada. Assim, os jovens romanos de doze a dezoito ou vinte anos aprendiam a ler seus clássicos, depois estudavam retórica. A popularidade da eloquência na Roma Antiga, em especial, na República, permitiu que a arte da retórica se tornasse a matéria única da escola romana, depois do estudo dos clássicos; todos os meninos aprendiam, pois, os planos-tipo de discursos judiciários ou políticos, desenvolvimentos-modelo, efeitos catalogados. Logo, para Paul Veyne, a retórica se tornava um jogo da sociedade.

<sup>60</sup> Uma particularidade do direito romano que surpreendia os gregos era que, púbere ou não, casado ou não, um menino permanecia sob a autoridade paterna e só se tornava inteiramente romano, “pai de família”, após a morte do pai. O filho não pode fazer carreira sem o consentimento do pai, ou seja, o filho teria a honra de seguir a carreira que o pai escolhesse (VEYNE, 2009, p. 38-40).

<sup>61</sup> Na cidade de Cartago o jovem professor de retórica Agostinho contrai uma união típica entre os romanos de sua época; ele vive em concubinato com uma mulher (o nome não nos foi revelado por Agostinho) e teve um filho, Adeodato, nascido em 372 – Agostinho em suas *Confissões* relata sobre “o amor de uma mulher” (*Confissões* IV, 2, 2).

nove anos como membro ouvinte do Maniqueísmo,<sup>62</sup> Agostinho, se converte ao catolicismo a partir de agosto de 386 e numa noite de sábado do dia 24-25 de abril de 387, numa vigília Pascal, foi batizado em Milão pelo bispo Ambrósio.

Agostinho deseja como cristão viver uma vida ascética e contemplativa – achava que tinha vocação para ser monge, pois essa opção de vida era típica de alguns filósofos platônicos e neoplatônicos de sua época.<sup>63</sup> Em seguida, depois de passar algum tempo em Cacissíaco e da morte de sua mãe, Mônica, retorna ao território africano para cidade materna, Tagaste, com objetivo de fundar um mosteiro para se dedicar à vida de oração e de estudos.

Quando chegou à África, despretensiosamente vai para cidade de Hipona. O bispo Valério sabendo da notícia de que Agostinho está na sua diocese e que ele estava frequentando cotidianamente a celebração da eucaristia, faz uma pregação na sua presença sobre as vocações. Conseqüentemente, no momento dessa pregação do bispo de Hipona, o povo presente grita num tom eloquente: “Agostinho, padre!”.<sup>64</sup> Deste modo, Agostinho é ordenado padre/sacerdote e, posteriormente, sagrado bispo coadjutor e rapidamente assume a

---

<sup>62</sup> O Maniqueísmo é um sincretismo de doutrinas judeu-cristãs e indo-irânicas (RIGGI, 2002, p. 874). A doutrina do Maniqueísmo começa com uma questão que é fundamental para todos os sistemas religiosos: por que existe o mal? A resposta dada pelo Maniqueísmo se expressa na forma do dualismo radical (COLÉ, 2001, p. 832). Os dois princípios do Maniqueísmo eram: o bem e o mal, isto é, Deus e a Matéria em luta entre si. No Maniqueísmo existiam duas categorias de seguidores: os “eleitos” (ou perfeitos) e os “ouvintes”, esses últimos eram aqueles que não faziam parte do grupo de “sábios”.

<sup>63</sup> Afirma Peter Brown (2005) que em algum momento, talvez no início do verão de 386, Agostinho foi apresentado a essas novas idéias (neoplatonismo) e ele teria sido impulsionado a entrar em contato com a literatura platônica através dos sermões de Ambrósio que tinha um tom especificamente platônico. Agostinho lê os platônicos quando ainda se desligava do modo de pensar que o tinha levado ao maniqueísmo. Conseqüentemente, a leitura dos livros platônicos levou Agostinho a uma “conversão” final e definitiva de uma carreira literária para uma vida “na Filosofia” – ele abandona a postura cética da Nova Academia. Os cristãos acolhiam com prazer nos platônicos uma bela descrição da estrutura do universo espiritual. Os platônicos sentiam-se aptos a oferecer uma visão de Deus que o homem poderia conquistar por si e para si, por intermédio da “ascensão” racional e desassistida de sua mente ao campo das idéias. Os escritos do apóstolo Paulo ajudam Agostinho a buscar a sabedoria – se tornar um árduo leitor das epístolas paulinas – e Ambrósio relata que as Escrituras Sagradas dos cristãos seriam para ele uma fonte de sabedoria.

<sup>64</sup> Possídio descreve como Agostinho foi eleito clérigo nos seguintes termos: “o povo de Hipona agarrou-o e, como é habitual em tais casos, levou-o ao bispo para que o ordenasse. Todos unanimemente gritavam com grandes e insistentes clamores que o bispo Valério fizesse o que queriam, enquanto Agostinho chorava copiosamente. Alguns, no entanto, interpretavam suas lágrimas como sinal de orgulho e fingiram consolá-lo, dizendo que de fato, embora ele merecesse mais, o presbiterato o aproximava do episcopado” (*Vida de Santo Agostinho*, 4, 2).

Igreja de Hipona, após a morte de Valério – portanto assume os trabalhos e deveres de um bispo cristão no século IV-V.

O contexto histórico que norteou a vida do bispo Agostinho foi de significativos conflitos doutrinários dentro do Cristianismo norte africano. Em pormenor, o bispo de Hipona, polemizou com outras doutrinas ou manifestações religiosas de seu tempo, a dizer: “de 387 a 400 a luta contra os maniqueus, de 400 a 412 a luta contra os donatistas, de 412 a 430 a luta contra os pelagianos” (MARROU, 1957, p. 51). Agostinho ainda enfrentará com muito rigor o “Paganismo existente na aristocracia do Império Romano de sua época, pois reconhece a natureza da ameaça representada por esse Paganismo literário e filosófico” (BROWN, 2005, p. 375).

Agostinho, na idade madura, vai ter notícias, a partir 24 de agosto de 410, da tomada de Roma, que sucumbe ao ataque dos visigodos de Alarico,<sup>65</sup> acontecimento decisivo, não tanto pela importância histórica, como pela repercussão que exercia sobre os seus contemporâneos e, principalmente, sobre o pensamento do bispo Agostinho (MARROU, 1957, p. 9-10). Conforme nos apresenta Hamman:

Em 24 de agosto de 410, produziu-se o impensável: com seus visigodos, Alarico entrou em Roma pela porta Salária, ao som das trombetas e dos cantos de guerra. Seus cavalos podiam matar sua sede nos chafarizes de mármore da cidade. O saque durou três dias e três noites. Inviolada desde uma longínqua invasão gaulesa, a rainha do mundo havia sucumbido. Somente a basílica dos apóstolos Pedro e Paulo foram poupadas, servindo de asilo para multidão. Mulheres, moças e religiosas foram violentadas. Ilustres palácios foram sistematicamente devastados. O *cibório* de prata do altar-mor de Latrão, doação de Constantino, foi levado (HAMMAN, 1989, p. 271).

Com isso, o mundo mediterrâneo ficou aterrorizado quando a cidade de Roma foi saqueada durante três dias pelos visigodos comandados por Alarico, no final do mês de agosto de 410. Não obstante para própria cidade de Roma, tal acontecimento foi um simples

---

<sup>65</sup> Alarico I (395-410), rei dos visigodos, foi um proeminente comandante “bárbaro” confederado no tempo de Teodósio, e somente com a morte desse Imperador – ano 395 – é que decidiu instaurar seu reino visigodo no Adriático. Na primeira década do século V, continuou desempenhando um papel destacado na política imperial, e mesmo depois do saque de Roma tomou a iniciativa de um acordo com as autoridades imperiais (LOYN, 1997, p. 40-41). E, ademais, os visigodos por três vezes pretenderam invadir a Península Itálica, nos anos 401-402, 405-406 e 408-410, essa última foi efetivada e comandada por Alarico (WILLIAMS, 2001, p. 742).

incidente, pois ocorreram pilhagem, incêndios, estupros e homicídios, contudo os visigodos respeitavam o direito de asilo das igrejas e tomavam apenas os bens mais preciosos e mais fáceis de transportar. As residências aristocráticas e edifícios monumentais foram saqueados, incendiados, semidestruídos, entretanto tudo pode ser reparado (SANFILIPPO, 2006, p. 431).

Da mesma forma, descreve o sacerdote hispânico, Paulo Orósio, em sua obra *Historiae adversum Paganos*, sobre o saque de Roma desse modo:

Assim no ano 1164, depois da fundação da cidade, foi-lhe feito um ataque por Alarico: embora a memória deste fato ainda seja recente, nenhuma pessoa que veja a multidão de romanos e que ouça falar admitirá, como eles próprios dizem, que alguma coisa tenha acontecido, salvo se, por acaso, tomar conhecimento do fogo pelas ruínas que ainda existem. Nesta invasão, Placídia, filha de Teodósio e irmã dos Imperadores Arcádio e Honório, foi aprisionada e tomada como mulher por Ataulfo, parente de Alarico, como se, devido a um juízo divino, Roma a tivesse entregue à maneira de refém e penhor especial. Com efeito, unida pelo casamento ao mais poderoso rei bárbaro, ela foi de grande utilidade para república [...] (OROSIO, 2008).

O saque de Roma em 410 foi um ataque rápido e ousado sem grandes consequências estratégicas, todavia com desdobramentos espirituais e psicológicos que chegaram ao imaginário de todo Estado Romano. Assim, as notícias do acontecimento em 410 chegaram rapidamente ao conhecimento de cristãos influentes daquela época, como por exemplo: Jerônimo, em Belém, na Ásia, Paulo Orósio, na Hispânia e o bispo Agostinho, norte da África (GUERRAS; CRUZ, 1995, p. 123).

O saque da capital repercute de um extremo a outro do mundo daquela época e o próprio bispo Agostinho descreve que “[...] as notícias de tal acontecimento chegaram entre todos os povos do Oriente e as cidades mais importantes dos lugares mais remotos da terra, essas cidades declararam luto público e seus habitantes lamentavam o desastre em Roma [...]”

(*La Ciudad de Dios*, I, 33).<sup>66</sup>

---

<sup>66</sup> Os autores Guerras & Cruz também nos apresentam a posição de dois autores eclesiásticos sobre o saque de Roma em 410: Jerônimo e Paulo Orósio – o primeiro se dirige aos cristãos e os convida à penitência, pois tal acontecimento era um sinal divino; e, por fim, o cristão Paulo Orósio, influenciado por Agostinho de Hipona, utiliza argumentos da retórica antiga para apresentar uma justificativa dos acontecimentos em 410 e apresenta Roma como cidade eterna (GUERRAS; CRUZ, 1995).

Outrossim, o monge Pelágio, que fugiu de Roma para África, e que foi testemunha presente dos acontecimentos do ano de 410, relatou em uma carta a Demetriades como foi terrificante o saque da cidade: relatou que Roma, a senhora do mundo, tremeu de terror diante do som estridente das trombetas e dos urros dos visigodos. Todos estavam misturados uns aos outros, tomados de medo; cada família tinha suas dores e um terror incontível apertava o coração de cada um; escravos e nobres confundiam-se; o espectro da morte erguia-se diante de todos que estavam naquela cidade (HAMMAN, 1989, p. 271).

O saque de 410 foi uma das séries de invasões bárbaras comandadas por Alarico e essas tiveram seu significado conforme assevera Brown:

[...] Essas invasões não são movimentos contínuos e destruidores, mas sim campanhas organizadas para a conquista, ou, antes, uma espécie de “corrida ao ouro” de emigrantes do Norte da Europa em direção às terras ricas do Mediterrâneo. Os visigodos atravessam a fronteira do Danúbio em 376 e caminham sobre a Itália, em 402, comandados por Alarico, seu rei. Quando Alarico vai dos Bálcãs para o Ocidente, enfrenta uma sociedade sem fronteiras nem habilidade. Os senadores veem-se obrigados a pagar os impostos ou a fornecer soldados para o exército romano. Quando, em 408, são convidados a pagar a diplomacia baseada nos subsídios a Alarico, a fim de esconder sua fraqueza militar, o Senado rejeita a proposta, por lhe aparecer que cheira a apaziguamento dos desprezados bárbaros. Um clamoroso excesso de patriotismo e a recusa de negociar com os bárbaros levam ao saque de Roma por Alarico, em 410 (BROWN, 1972, p. 130).

Além disso, conforme assevera Guerras (1991, p. 47), a recusa do Imperador Honório às novas reivindicações feita por Alarico ao Estado Romano no ano 410 levou ao conhecido saque de Roma em 24 de agosto desse mesmo ano – essas novas exigências incluíam: mais armas para o exército visigodo, nomeação de Alarico como *magister militum* (“mestre dos soldados”) e estabelecimento ou assentamento dos visigodos na região da Nórícia.

Já existia um sentimento de declínio nas obras de autores do século I e II. Segundo Marrou (1979, p. 104-105), eles tiveram a percepção de um declínio inevitável de Roma. Os grandes historiadores de Roma, Salústio, Tito Lívio, Tácito, no período do Principado já haviam lançado sobre o seu tempo o mesmo olhar melancólico, expressavam a mesma tristeza diante do declínio iniciado. A reação é idêntica, ainda mais geral e mais profunda, no

momento da tomada e o saque de Roma pelos visigodos de Alarico em agosto de 410. Esse “colapso da cidade de Roma foi para alguns, o final da civilização romana” (DOUGHERTY, 2001, p. 200), entretanto, como o próprio bispo Agostinho declara em seus discursos que cidade de “Roma é saqueada, mas não é destruída” (*Sermón* 81, 9).

Da mesma forma, assevera Starnes que de acordo com a lógica virgiliana, a cidade de Roma não poderia ser destruída ou aniquilada, pois a mais alta divindade havia prometido a Roma o poder sem limite de tempo ou espaço. Segundo esse pesquisador aqueles que viam o saque de 410 somente nesta lógica, acreditavam que Roma estava se desfalecendo e não poderiam ter outra perspectiva senão a do caos. Todavia, o bispo Agostinho de Hipona ensinava que os cristãos deveriam permanecer imperturbáveis mediante os acontecimentos em Roma no ano 410 (STARNES, 1995, p. 274).

De fato, existia uma mística em torno da cidade de Roma, pois essa era, no imaginário dos romanos, uma cidade civil, livre, capital do Império Romano e senhora do mundo. Esta cidade se transformou, de uma pequena aldeia do Lácio, em grande dominadora do orbe daquele tempo, acumulou glórias e expandiu-se, ainda que houvesse passado por crises (GUERRAS; CRUZ, 1995, p. 123). Logo, “o cerne da vida política romana, desde a República até o final do Império, era a ideia da sacralidade da fundação da cidade de Roma” (PINHEIRO, 2010, p. 101).

Ademais, com a cristianização do Império, os cristãos romanos haviam passado a acreditar que os apóstolos Pedro e Paulo tinham viajado do Oriente para depositar seus corpos sagrados em Roma. Conseqüentemente, o saque de Roma representou a fragilidade daquela que era simbolicamente a cidade mãe do Império Romano – talismã dos deuses antigos e então terra sagrada dos cristãos (BROWN, 2005, p. 358-359).

Portanto, o saque de Roma em 410 foi um acontecimento de profunda importância histórica, entretanto não foi nem a primeira e nem a última das ameaças que assolou a cidade

de Roma. No ano de 455, a cidade de Roma foi saqueada pelos vândalos e o último dos Imperadores do Ocidente, Rômulo Augusto, foi deposto por Odoacro no ano 476 (DOUGHERTY, 2001, p. 200-201).

Deste modo, na época do saque de Roma, originou-se o fenômeno natural de dispersão e emigração da população. Ondas de pessoas, levando o que podiam, saíram do perigo da morte, fugindo e refugiando-se cada uma onde pode: umas se dirigiram até ao sul da Itália, outras atravessavam o mar e se instalavam na Sicília ou na Sardenha, e muitas buscaram cidades africanas (CAPÁNAGA, 1988, p. 8).

Afirma Hamman que:

A chegada dos refugiados que fugiam de Roma e da Itália para procurar segurança além-mar, em Cartago e nas cidades portuárias, provou aos africanos os acontecimentos recentes e a vitória de Alarico. Em lugar de informações desconstruídas, eles viam desembarcar homens e mulheres que traziam na fisionomia os reflexos do desastre. Eram patrícios, famílias senatoriais – os únicos que podiam fugir, ou seja, nobres cheios de bens, mas reduzidos à mendicância; eram viajantes sem bagagem, levando consigo apenas as jóias, o ouro e a prata que puderam transportar. Por certo tempo, a desgraça havia nivelado às diferenças sociais em um êxodo sem glória e num destino compartilhado. As notícias e impressões espalhavam-se de porto em porto, de cidade em cidade. Com seu senso inato de hospitalidade, a África acolhia os refugiados vindos de Roma, que descreviam para os africanos as cenas de pilhagem, de violação e barbárie (HAMMAN, 1989, p. 273).

Quando as notícias chegaram ao território africano o bispo de Hipona sentiu-se abatido por causa do saque da capital do Império e das graves consequências originadas no Cristianismo, pois as ruínas acumuladas pela invasão não eram somente materiais e culturais como a destruição de tantas obras de arte – teatros, palácios, jardins, templos, monumentos de todas as categorias –, mas foram também espirituais e eram as que mais feriam a sensibilidade do bispo Agostinho.

Com isso, junto com aqueles emigrantes e refugiados vindos de Roma para o norte da África, vinha a oposição ao Cristianismo e o bispo de Hipona tinha que debater com aqueles

que repetiam o antigo provérbio pagão: “[...] Se não chove, a culpa é dos cristãos” (*La Ciudad de Dios*, II, 3).<sup>67</sup>

No momento do saque de Roma, Agostinho encontrava-se em Cartago, pois tinha preocupações mais imediatas – estava em confronto com os donatistas. O bispo de Hipona enfrentava também o descontentamento em sua comunidade devido a suas ausências cada vez mais frequentes e por mais tempo. Mas os habitantes da cidade de Hipona ainda deveriam esperar até o fim de setembro, pois Agostinho havia se comprometido a pregar em Útica no dia 11 de setembro e em Hippo Diarrhus, no dia 25 de setembro, pela festa de São Quadrato – nesse dia, ele faz sua primeira alusão à ocupação de Roma (HAMMAN, 1989, p. 272).

De fato, os cristãos do Norte da África sentiram-se profundamente comovidos porque a cidadania romana era então um título de liberdade, nobreza e senhorio; e em um momento tudo veio abaixo, pois para muitos cristãos o Império, a ordem romana e a eternidade de sua capital – a cidade eterna – era a guardiã da cultura do mundo daquela época.

Outrossim, com os refugiados do saque de Roma vinha um zumbido de murmurações, calúnias e objeções contra o Cristianismo. A tragédia de Roma irritava e dava mais coragem aos inimigos do Cristianismo. Os fiéis cristãos do norte da África viam-se entre um contínuo tiroteio de calúnias e objeções feitas pelos pagãos. Logo, essas argumentações dos pagãos contra a religião cristã tinham como objeto principal, a tese de que o abandono do culto politeísta e a oficialização do culto cristão no Estado Romano eram os causadores do infortúnio em 410.

Retornando a Hipona após meses de ausência, o bispo Agostinho esforça-se por reassumir o controle de sua comunidade. Aos conflitos internos foram acrescentados os acontecimentos da Itália e de Roma, que se refletiam sobre a cidade. Os cristãos estavam mais desarvorados pelas agressivas recriminações dos pagãos do que pela queda da capital romana.

---

<sup>67</sup> “*Pluvia defit, causa Christiani*” (*La Ciudad de Dios*, II, 3), esse antigo provérbio pagão relatado por Agostinho possivelmente é do tempo de Tertuliano.

Então, Agostinho fala a sua comunidade sobre o golpe representado pelo acontecimento, aproximadamente em outubro ou começo de novembro de 410 (HAMMAN, 1989, p. 274).

O bispo Hipona só se pronuncia a respeito sobre os acontecimentos em Roma após receber informações genuínas e autênticas sobre a invasão de Alarico. A partir desse instante, o bispo Agostinho começa a pronunciar uma série de discursos que visavam levantar o ânimo abatido dos cristãos e replicar as críticas dos pagãos, fazendo isso, a princípio, por meio de sermões. Utiliza nesses seus discursos a retórica, argumentos históricos, filosóficos e teológicos, produzindo assim a apologia e a defesa da sua verdadeira religião.

Deste modo, entre outubro ou novembro, dois ou três meses depois do saque de Roma em 410, o bispo Agostinho faz um sermão <sup>68</sup> aos fiéis da sua diocese que entusiasmou os cristãos, refutou as críticas dos pagãos e explicou o mistério da caminhada do mundo terreno, com as seguintes palavras:

[...] nos tempos cristãos, com efeito, é devastado o mundo, vem-se abaixo o mundo. Eis aqui que nos tempos cristãos, Roma perece. Eu, porém, vos digo: Roma não perece, Roma recebeu apenas um açoite; Roma não pereceu; talvez ela foi castigada, mas não destruída (*Sermón* 81, 8-9).

O bispo Agostinho de Hipona assinala que o Império Romano simplesmente havia sido sacudido pela catástrofe, todavia coisas semelhantes haviam acontecido outrora e, mesmo assim, o Império se recuperou. Portanto, para bispo Hiponense “não é verdadeira a afirmação de que a cidade de Roma foi tomada e devastada como consequência da proibição do culto aos deuses pagãos” (*Sermón* 105, 13). <sup>69</sup>

---

<sup>68</sup> Esse sermão foi proferido na cidade de Hipona depois do saque de Roma – provavelmente entre os últimos meses do ano de 410. Esse foi feito por Agostinho em meio a repercussão desse acontecimento que ocorreu nos tempos cristãos. O bispo Hiponense relata que Cristo tinha anunciado nas Escrituras futuras catástrofes e o fim do Mundo; e os fiéis cristãos deveriam ficar firmes na fé e não se abalarem por causa das murmurações dos pagãos, pois para ele o mundo estava velho e era como um homem de idade avançada, com enfermidades e tribulações (*Sermón* 81).

<sup>69</sup> Esse sermão tem como tema “o amigo inoportuno” (Lucas 11, 5-13) e foi anunciado pelo bispo de Hipona na cidade de Cartago entre os anos 410-411 (depois do saque de Roma e antes da festa dos apóstolos Pedro e Paulo – durante esse período Agostinho falava constantemente de Roma). Relata o bispo que todos os reinos terrenos terão seu fim e que nenhuma blasfêmia pagã possa apartar os cristãos da esperança do futuro em Cristo; e que os falsos deuses de Roma não protegeram a cidade, pois antes eles também sofriam catástrofes (*Sermón* 105).

Entretanto, tantos pagãos quanto cristãos andavam confusos nessa época. Os primeiros estavam convencidos da sobrevivência da Roma imortal garantida pelos antigos deuses do Estado Romano, todavia os Imperadores cristãos outorgaram o fim do culto oficial aos deuses do Paganismo. Igualmente, os cristãos, defendiam a sobrevivência de Roma que estava associada à presença dos corpos de Pedro, Paulo e dos mártires que ali repousavam; entretanto, essa Roma imortal foi destruída pelos bárbaros cristãos arianos em 410. Por causa disso, os pagãos compararam tal acontecimento com o episódio bíblico de Sodoma e faziam as seguintes perguntas aos cristãos,

[...] será que não havia nem dez justos em Roma como em Sodoma? E continuam com as seguintes objeções: onde está agora a memória dos apóstolos? Do que vale a cidade de Roma possuir os corpos dos apóstolos Pedro e Paulo? Pois antes estava de pé a cidade de Roma, mas agora ela caiu (MONTES DE OCA, 1966, p. 7).

Para responder a isso o bispo de Hipona falou na Basílica da Paz aos seus fiéis, num sermão que levou o título *Sermão sobre a queda de Roma*,<sup>70</sup> pronunciado logo depois dos acontecimentos em agosto de 410. Por esse sermão conhecemos o estado de ânimo do bispo Agostinho e dos cristãos que compartilhavam com ele o comum infortúnio.

Com isso, o bispo Agostinho de Hipona responde às teses dos pagãos que comparavam o acontecimento em Roma no ano 410 com a destruição da cidade bíblica de Sodoma com as seguintes palavras no sermão intitulado, *De urbis excidio*, sobre a queda de Roma:

Ninguém se salvou em Sodoma; não ficou nenhum rastro de homens, de animais, de casas; tudo foi completamente devorado pelo fogo. Assim foi como Deus perdoou a cidade. Todavia, ao contrário, na cidade de Roma muitos dela saíram e depois voltaram; muitos permaneceram e escaparam da morte e muitos ficaram incólumes por terem se refugiado nos santuários. Mas, muitos foram levados como prisioneiros. Respondo: tal como Daniel, não em castigo próprio, mas para consolo de outros prisioneiros. Mas, podeis me arguir, muitos foram mortos. Respondo: o mesmo

---

<sup>70</sup> O verão do ano de 410 resultou para o bispo Agostinho um período trágico, porque a esta catástrofe geral se juntou a reação donatista que provocou a famosa Conferência de Cartago em 411 e pessoalmente o bispo de Hipona estava com sua saúde tão debilitada que se vê obrigado a retirar-se para casa de campo de um amigo, onde toma uma melhor ciência da catástrofe de Roma. Quando volta à cidade de Hipona prega ao seu povo o sermão *De urbis excidio*, sobre a devastação de Roma. Supõe-se que esse sermão foi proferido pelo bispo Hiponense no final do verão do ano de 410 (MADRID, 1995, p. 512).

aconteceu com o sangue derramado pelos santos profetas, desde Abel a Zacarias (Mateus 23, 35); assim também foram tratados tantos apóstolos e até o próprio Senhor dos profetas e dos apóstolos. Mas, não foram muitos torturados com terríveis tormentos? Respondo: Será que tanto como Jó? Não, irmãos, não nego o que ocorreu em Roma. Coisas horríveis nos são anunciadas: devastação, incêndios, rapinas, mortes e tormentos de homens. É verdade. Ouvimos muitos relatos, gememos e choramos muito por tudo isso, não podemos consolar-nos ante tantas desgraças que se abateram sobre a cidade (*La devastación de Roma II, 2*).

Entretanto, o que incomodava o bispo Agostinho de Hipona era a acusação de que o Deus dos cristãos foi o causador da perdição e ruína do mundo. Em outro sermão da mesma época, Agostinho disse: “*Dicunt de Christo nostro quod Romam perdidit*. Esses blasfemos, répteis e trogloditas vivem dizendo que nosso Cristo foi a causa da perdição de Roma” (*Sermón 105*).<sup>71</sup>

Não houve objeção dos pagãos que o bispo Agostinho demorasse em responder (no púlpito de sua Igreja e por meio de escritos: obras e epístolas). Assim, uma das réplicas das objeções dos pagãos feita pelo bispo de Hipona foi esta: “Roma teve suas catástrofes e incêndios debaixo da tutela dos deuses. Não devia, portanto, ser abalada a fé dos cristãos, porque agora tinham Cristo na tutela da Igreja e do Império. E o que é protegido por Cristo, não pode se arrancado pelos bárbaros” (CAPÁNAGA, 1988, p. 11).

O bispo Agostinho resistiu a todas as dificuldades sem hesitar, anunciando-as claramente, convocando seus fiéis a responder às teses dos pagãos com a história nas mãos, porque ela testificava as diversas calamidades e incêndios que padeceu Roma debaixo da proteção de seus deuses. Enfim, todas essas objeções remexiam no antigo ódio anticristão e voltavam a expor o problema sobre o valor e a novidade do Cristianismo.

Ainda assim, entre as questões que envolviam o cisma na Igreja africana, o Donatismo era uma matéria mais urgente para Agostinho do que os acontecimentos na capital romana e as objeções dos pagãos. O ano de 411 é o da Conferência decisiva, que deveria por um fim ao cisma donatista – o problema interno na Igreja católica na África do Norte. Agostinho estava

---

<sup>71</sup> “*Dicunt de Christo nostro quod Romam perdidit*”, significa “é Cristo quem destruiu nossa cidade”. O bispo Agostinho faz essa afirmação no sermão 105 em réplica a essa objeção dos pagãos após 410 (*Sermón 105*).

em Cartago desde o mês de maio desse ano. A cidade achava-se invadida pelos refugiados da Itália, que pouco se preocupavam com as querelas provincianas. Encerrada a conferência, o bispo de Hipona é obrigado a enfrentar a “questão romana” (HAMMAN, 1989, p. 276).

O bispo Agostinho sabe o que está em jogo e tem ciência de quem enfrentará – portanto, escolhe cuidadosamente o dia 29 de junho de 411, dia da festa dos apóstolos Pedro e Paulo, data singular a todos os cristãos de Roma. Na manhã daquele dia, a basílica de Cartago recebe uma multidão como a dos grandes dias. Esse sermão proferido na cidade de Cartago, em 29 de junho, teve grande efeito. Chocados e deslumbrados a um só tempo, os romanos haviam escutado e recebido em pleno pleito a filípica <sup>72</sup> de Agostinho, que soprava como um vento novo sobre um campo em ruínas; e o sermão de Cartago anuncia e explica a *Cidade de Deus*.

Desse modo, a entrada oficial ou direta do bispo Agostinho de Hipona no enfrentamento para resolver a “questão romana”, se dá por meio deste sermão proferido na festa dos apóstolos Pedro e Paulo, em 411:

O corpo de São Pedro repousa em Roma, dizem os homens [os pagãos]; em Roma repousa os corpos de São Paulo, de São Lorenzo e outros santos mártires; no entanto, Roma está reduzida a miséria e é assolada; é afligida, pisoteada e incendiada. A fome, a peste, a espada, espalham a morte por todos os lados. Dizem os homens: onde estão as memórias dos apóstolos? Grandes são os males que afligem Roma. Onde estão as memórias dos apóstolos? Ali estão, ali estão, mas não em ti. Oxalá estivesse em ti as memórias dos apóstolos; oxalá se pensassem assim! Verias que felicidade lhes foi prometida, se a terrena ou a eterna (*Sermón* 296, 6).

E continua o bispo de Hipona nesse sermão respondendo as admoestações dos pagãos contra o Cristianismo:

[...] Roma foi saqueada e incendiada em tempos cristãos. Por que nos tempos cristãos? Quem és tu que isso pergunta? Um cristão? Então, se és cristão, responde a ti mesmo: porque Deus assim quis! Todavia que resposta iremos dar aos pagãos que nos insultam? Os pagãos dizem: quando oferecíamos sacrifícios aos nossos deuses, Roma se manteve de pé; agora, quando prevalece abundantemente o sacrifício oferecido ao vosso Deus e é proibido o sacrifício aos nossos deuses, a cidade de Roma perece. Contudo, responde rapidamente a estes amantes da felicidade carnal e caluniadores

---

<sup>72</sup> Filípica: significa discurso violento contra alguém (origem helênica e romana). Retoma os discursos de Demóstenes contra Filipe de Macedônia, pai de Alexandre Magno.

contra o Deus vivo que servem aos demônios, aos troncos e às pedras: sua história mostra que Roma havia sofrido três incêndios; segundo a história, segundo seus próprios escritos, o incêndio que acaba de assolar Roma é o terceiro. O incêndio que Roma sofreu nos tempos cristãos, já havia ocorrido antes duas vezes sob a tutela dos deuses dos pagãos. Assim, pois, Roma foi incendiada uma, duas e três vezes. Por que esses se deleitam em zombar contra Deus por aquela cidade na qual queimar em fogo é um costume? (*Sermón 296, 9*).

Percebemos nesses discursos que o bispo Agostinho se fez um defensor pertinaz da religião cristã, essa atacada injustamente, segundo esse bispo, pelos pagãos. Ao mesmo tempo, começou a amadurecer a ideia de colocar por escrito as respostas que dava no púlpito das Igrejas. Isto é, pensou em escrever a *Cidade de Deus*. Essas investidas de objeções e críticas contra o Cristianismo, contribuiram para que o bispo Agostinho combatesse os pagãos; ele usa inúmeras armas intelectuais e retóricas fazendo uma grande apologia à religião cristã.

O cristão, Flávio Marcelino,<sup>73</sup> irá cobrar ao bispo Agostinho uma réplica concreta ao turbilhão de objeções dos pagãos contra o Cristianismo e será o intermediário entre o bispo de Hipona e o círculo de aristocratas pagãos. À vista disso, Marcelino coloca Agostinho em contato com os intelectuais cartagineses pagãos, em especial com Volusiano, um cônsul que lhe forneceu um grande material, composto por objeções dos pagãos.

Da mesma maneira, o bispo de Hipona decidiu escrever contra os opositores do Cristianismo, numa perspectiva de fortalecer a fé e a identidade dos cristãos abalados com o que estava acontecendo no mundo. A obra *Cidade de Deus* veio a continuar a campanha que havia feito o bispo de Hipona durante o tempo de calamidades e ameaças, desde o fim do ano 410 até 412, com sermões, conversas e cartas.<sup>74</sup>

---

<sup>73</sup> Flávio Marcelino foi enviado do Império Romano para ser juiz na Conferência de 411 entre católicos e donatistas, em Cartago e se torna amigo do bispo de Hipona. Era cristão e de uma família aristocrática, ingressou na política e exerceu muitos cargos na chancelaria imperial, como indicam os seus títulos *tribunus, notarius e cognitor* (LEMOS, 2004, p. 56).

<sup>74</sup> Para Peter Brown (2005), o bispo Agostinho poderia escrever um livro sobre a cidade de Deus sem o saque de Roma em 410. Portanto, para esse historiador o que esse acontecimento fez foi dar-lhe um público questionador e específico em Cartago e o saque de Roma assegurou que um livro que poderia ter sido uma obra de pura exegese para outros estudiosos cristãos viesse a tornar-se um confronto deliberado com o Paganismo.

Agostinho dedica a escrita dos primeiros livros da *Cidade de Deus* ao seu amigo Marcelino que estava em Cartago em contato direto com os questionamentos dos pagãos e assim escreve:

A gloriosa *cidade de Deus* prossegue em seu peregrinar através da impiedade e dos tempos, vivendo aqui embaixo, pela fé, e com paciência espera a firmeza da mansão eterna, enquanto a justiça não se converta em juiz, o que há de conseguir por completo, depois, na vitória final e perfeita paz. Nesta obra, que estou escrevendo, conforme promessa minha, e te dedico, caríssimo filho Marcelino, empreendendo defendê-la contra esses homens que a seu divino fundador preferem as divindades. Trata-se de um trabalho imenso e árduo, mas conto com o auxílio de Deus (*A Cidade de Deus* I, Prólogo).

A edição da obra *Cidade de Deus* foi organizada em *XXII Livros* que foram produzidas por Agostinho ao longo dos anos 412 a 426 – aproximadamente quatorze anos. O próprio Agostinho explicita a produção dessa obra nos seguintes termos:

[...] Diante disso, eu ardendo em zelo pela casa do Senhor, resolvi escrever esses livros sobre *A Cidade de Deus* contra as blasfêmias e erros dos pagãos. Escrever esta obra me tomou vários anos, pois tinha que resolver outros mil assuntos que não poderia deixar de lado ou cuja matéria me reclamava com mais urgência. Ao fim ficou concluída esta volumosa obra em vinte e dois livros [...] (*Las Revisiones* II, 43).

Por último, tradicionalmente, a obra *Cidade de Deus* está dividida em duas partes ou dois tomos: os dez primeiros livros como réplica aos pagãos e os doze seguintes descrevendo sobre as duas cidades. O já velho bispo Agostinho <sup>75</sup> escreve ao seu amigo Firmo, sacerdote de Cartago, sobre a divisão dos livros da *Cidade de Deus*, desta forma:

Firmo, se te parece bem fazer com essa extensa obra dois tomos, faça um contendo dez livros e outro doze livros; todavia se desejar que essa obra seja dividida em mais de dois tomos, seria conveniente dividi-la em cinco partes. O primeiro tomo, com os cinco primeiros livros, em réplica a aqueles que dizem que o culto aos demônios [deuses] nos servem para felicidade nessa vida. O segundo tomo, terá os cinco livros seguintes, será contra aqueles que sustentam que prestam culto por meio de atos religiosos e sacrifícios aos deuses, logrará o bem na vida após a morte. Os outros três tomos restantes deverão ter quatro livros cada. Três livros para expor a origem das duas cidades; outros tantos para seu progresso ou desenvolvimento; por fim, os quatro últimos para expor o fim que merecem as duas cidades (*Carta de San Agustín sobre La Ciudad de Dios*, p.118-119). <sup>76</sup>

<sup>75</sup> Quando apareceu o primeiro livro da obra, a *Cidade de Deus*, o bispo Agostinho tinha 58 anos e ao concluir a obra tinha aproximadamente 74 anos (BUSQUET TRES, 2000, p. 329).

<sup>76</sup> Agostinho ainda disse a Firmo: “permito a outros fazer cópias da obra e também que empreste a seus amigos, pois penso que esta obra poderá ser útil; primeiro, para instruir aqueles que são cristãos; e, enfim, converter os que não são cristãos, em especial, os pagãos” (*Carta de San Agustín sobre La Ciudad de Dios*, p. 119).

## **CAPÍTULO 3: A IDENTIDADE CRISTÃ E A ESTIGMATIZAÇÃO DOS PAGÃOS NOS DISCURSOS NA “DE CIVITATE DEI”**

### **Agostinho, pagãos e o círculo de Volusiano**

Na Antiguidade Tardia a posição do Cristianismo frente às antigas crenças existentes no Império Romano foi a do conflito ou de litígio. Conforme salientado no capítulo anterior dessa dissertação, para a religião cristã o “Outro” – a saber, a diferença – será cotidianamente estigmatizada. Em particular, no início do século V, a religião dos pagãos receberá por parte do Cristianismo a classificação de crença infame e maligna.

Nessa época, a cidade antiga e seu panteão de deuses não podiam deixar de se opor ao Cristianismo que se apresentava como uma religião irredutível. Deste modo, destaca Hamman, por mais acolhedora que fosse a religião antiga romana, o que ela praticava era uma espécie de “poligamia” em um harém onde a sua autoridade mantinha a disciplina e a hierarquia, e essa concepção não podia deixar de se chocar com a monogamia da religião cristã. Ou seja, para os cristãos o culto de um Deus único é contrário ou avesso a qualquer forma de compromisso com outros deuses (HAMMAN, 1989, p. 286).

No tempo em que Agostinho exerce seu ministério religioso cristão as objeções dos pagãos se unem a dos judeus e hereges contra o Cristianismo. Agostinho era muito consciente da profunda mudança histórica que estava vivendo, porque durante séculos anteriores alguns Imperadores haviam perseguido os cristãos, e, em sua época, isso não mais acontecia. Conseqüentemente, em termos oficiais, nesse período, o culto aos deuses se tornou proibido no Estado Romano. Além disso, na época em que Agostinho, já convertido ao Cristianismo, teve contato com os pagãos, esses dois grupos religiosos – cristãos e pagãos – estavam

nitidamente polarizados na sociedade romana do Ocidente, isto é, estavam alocados em dois campos religiosos divergentes (MARKUS, 1997, p. 40).

Com isso, o cristão Agostinho, antes de ser bispo e escrever a *Cidade de Deus*, relata que o caminho de toda vida boa e feliz é encontrado na verdadeira religião <sup>77</sup> e somente por meio dela, que “[...] é adorado o único Deus, com piedade muito pura e esse é reconhecido como princípio de todos os seres, origem, aperfeiçoamento e coesão de todo universo” (*Verdadeira Religião* 1, 1). Agostinho descreve que o erro dos pagãos se manifesta desta forma: “em vez de adorarem o único verdadeiro Deus, Senhor de tudo, preferiram adorar muitos deuses” (*Verdadeira Religião* 4, 7). Assim, ele condena os homens que têm a curiosidade de consultar os deuses que para ele eram autênticos demônios. Tal ato, para Agostinho, afasta a humanidade da salvação cristã. Ele relata-nos que entre os pagãos não existe ordem: “[...] a verdadeira religião não há de se buscar na confusão do Paganismo, mas somente entre os denominados cristãos católicos ou ortodoxos, isto é, entre os guardiões da integridade e seguidores do que é reto” (*Verdadeira Religião* 5, 9).

Agostinho, já como cristão, exclui e rotula depreciativamente os pagãos com as seguintes palavras: “a Igreja aproveita-se dos pagãos, para campo de sua transformação. Convida a uns, a outros elimina; a estes abandona, àqueles se antecipa [...]” (*Verdadeira Religião* 6, 10). E continua fazendo referência ao culto aos deuses no Paganismo desse modo: “[...] que nossa religião não seja adoração aos demônios, porque se toda superstição é para o homem o pior castigo e a mais perigosa torpeza, tal prática será para os demônios, honra e triunfo” (*Verdadeira Religião* 55, 107).

Podemos perceber que a posição de Agostinho ante ao culto pagão é negativa e excludente. A partir desse momento o cristão iniciante representa as práticas pagãs como algo

---

<sup>77</sup> Essa religião para o recém convertido Agostinho é, sem dúvida, o Cristianismo. O período da redação da obra “A verdadeira religião” de Agostinho se dá entre o período de sua conversão ao Cristianismo e sua ordenação sacerdotal em 391 – contava na ocasião com 36 anos de idade. A finalidade dessa obra era atrair ao catolicismo o influente Romaniano, um de seus melhores amigos que tinha sido “seduzido” pelo Maniqueísmo.

infame e sem ordem. Ao contrário da representação ambivalente dos antigos romanos sobre os demônios, para Agostinho, o culto aos deuses dos pagãos era um culto a falsos deuses, ou melhor, aos demônios maus. Ao mesmo tempo, os pagãos na época de Agostinho também tinham uma postura desdenhosa diante dos cristãos e olhavam com desprezo as práticas do Cristianismo. Era típico entre eles acusarem os cristãos como os inimigos de Roma e causadores das desgraças públicas. Existiram várias situações que ocasionaram o debate entre Agostinho e os pagãos, pois para ele as teses anticristãs tinham muitas facetas.

No ano 390, um pagão chamado Máximo, da cidade norte-africana de Madaura, ao defender o Politeísmo ridiculariza o culto dos mártires cristãos. Agostinho, na sua resposta a Máximo, recordou os bacanais nas praças públicas de Madaura em honra do deus Líbero, tendo à frente os decuriões e magistrados da cidade, e terminou lembrando que os cristãos rendem culto unicamente àquele Deus que fez e criou todas as coisas (RAMOS, 1984, p. 110).

Agostinho, entre os anos 407 e 408, escreve a obra “A adivinhação diabólica”<sup>78</sup> a partir de uma conversa com seus fiéis da Igreja de Hipona em um dia da Oitava da Páscoa. Esse obra diz respeito à adivinhação ou presságio pagão sobre a destruição do Templo de Serápis, em Alexandria, depois da lei de 16 de junho de 391 de Teodósio.<sup>79</sup> A respeito desse episódio do Templo de Serápis, escreveu o bispo de Hipona sobre o fim do Paganismo:

Os profetas anunciaram que o culto dos falsos deuses desapareceria para dar lugar ao culto do Deus verdadeiro. Tenho recordado pouco antes e agora repito que os profetas do Deus verdadeiro haviam proferido que os povos adorariam o Deus verdadeiro, depois de destruir os deuses falsos que antes todos adoravam. Disse o profeta Sofonias: *o Senhor lhes será um objeto de terror, porque aniquilará todos os deuses da terra e virão prostrar-se diante dele – cada um na sua terra – todos os habitantes das ilhas das nações (Sofonias 2, 11)*. Não somente as ilhas, todavia todos os povos, como igualmente todas as ilhas das nações, e a terra inteira: *hão de lembrar do Senhor e a ele se converter todos os povos da terra. E diante dele se prostrarão todas as famílias das nações (Salmo 21, 28-29)*. Está suficientemente claro também por outros muitos testemunhos e nesse mesmo salmo que tais profecias haviam de cumprir-se por meio de Cristo (*La adivinación diabólica* 9, 13).

<sup>78</sup> *De divinatione daemonvm* – nome original da obra em latim.

<sup>79</sup> Além das medidas legislativas contra o Paganismo, debaixo do governo de Teodósio, são destruídos dois importantes templos da Antiguidade: o santuário de Zeus, em Apaméia, e o grande *serapeum* (templo de Serápis), em Alexandria (SILVA, 2006, p. 262).

Continua o bispo Agostinho descrevendo sobre a ruína do antigo culto pagão:

Que vejam agora esses tais que se atrevem, todavia, a fazerem a defesa de sua velha jactância contra a religião cristã e contra o culto do Deus verdadeiro. Por certo que isso foi profetizado sobre eles no salmo, com estas palavras: *pois tomastes a vós meu direito e minha causa; assentastes, ó justo Juiz, em vosso tribunal. Com efeito, perseguistes as nações, destruístes o ímpio; apagaste, para sempre, o seu nome. Meus inimigos perecem, consumou-se sua ruína eterna; demolistes suas cidades, sua própria lembrança se acabou. O Senhor, porém, domina eternamente; num trono sólido, ele pronuncia seus julgamentos* (Salmo 9, 5-8). Era necessário, portanto, que tudo isso se cumprisse. E nós tampouco devemos nos inquietar de que alguns poucos pagãos se atrevam fazer ostentação de suas doutrinas fanfarronas e criticam os cristãos de serem perfeitos ignorantes, quando estamos vendo que se cumprem neles as profecias. Parece que essa aparente ignorância é, por assim dizer, loucura dos cristãos que se revela aos humildes, aos santos, aos que aprendem com amor a excelsa e única verdadeira sabedoria; repito, essa loucura dos cristãos tem reduzido os pagãos a uma ínfima minoria (*La adivinación diabólica* 10, 14).

Tal acontecimento teve grande ressonância em todo Império, causou admiração e também levantou dúvidas entre os cristãos que queriam uma explicação a respeito das indagações dos pagãos, pois os deuses tinham também previsto a destruição desse Templo em Alexandria. Portanto, essa obra do bispo Agostinho foi a resposta dada à controvérsia gerada por esse episódio. Agostinho mostra nesse discurso que esta destruição do Templo de Serápis estava prevista nas Escrituras dos cristãos e o confronto da religião cristã com o Paganismo era ensejado nas profecias bíblicas, e, em particular, nas palavras de Sofonias.

Entre os anos 408 e 409 (410?) temos cartas trocadas entre um aristocrata pagão chamado Nectário, da colônia romana de Calama, e Agostinho.<sup>80</sup> Essas cartas retrataram o seguinte episódio que ocorreu nessa cidade:

Nas primeiras semanas de junho de 408, a tentativa do clero católico de Calama de interromper uma procissão pagã, realizada por ocasião duma festividade tradicional na localidade [Calendas de Junho], mas proibida por lei, provocou uma escalada de protestos e de violências que resultou, ao fim de nove dias, na tentativa de homicídio do bispo Possídio, na morte de um clérigo e no incêndio da igreja e de outros edifícios eclesiásticos católicos [...] (OLIVEIRA, 2008, p. 174).

O pagão Nectário suplicou ao bispo de Hipona – não sem certa duplicidade – para interceder junto aos poderes imperiais para que seus concidadãos pagãos, réus da política

---

<sup>80</sup> As cartas trocadas entre Agostinho e Nectário foram as seguintes: epístolas nº 90, nº 91, nº 103 e nº 104.

antipoliteísta, não fossem punidos de acordo com recente edito do Imperador Honório.<sup>81</sup> Agostinho apresenta que nessa “cidade era muito difícil distinguir os inocentes dos culpados, todavia talvez tão-somente os menos e os mais culpados; e tais não poderiam ficar impunes [...]” (*Letter* 91, 8- 9). Essa conjuntura dará pretexto ao bispo Hiponense para mostrar qual deve ser o correto amor pela pátria terrena. Isto é, construí-la sobre a prática das virtudes e na perspectiva da pátria celeste, e, não edificá-la sobre a impunidade e os vícios (RAMOS, 1984, p. 110).

No tempo de Agostinho, conforme descrito anteriormente, era comum entre os pagãos atribuírem ao Cristianismo os infortúnios ocorridos no Império Romano. Assim, em uma carta, escrita em 409, o bispo Agostinho tenta tranquilizar o padre Vitoriano, perturbado pelas murmurações e blasfêmias dos pagãos contra o Cristianismo, ao dizerem que antes da pregação da doutrina cristã no mundo a humanidade não era vítima de semelhantes desventuras – tratava-se das recentes invasões dos Alanos, Suevos e Vândalos nas Gálias, na Itália e Espanha (RAMOS, 1984, p. 110-111).

Existe um tratado do bispo Agostinho contra os pagãos, compilado num sermão que foi elaborado e pronunciado no período da festa pagã das Saturnais,<sup>82</sup> instruindo nesse discurso os cristãos para não participarem junto com os pagãos na celebração dessa festa. O pagão, neste sermão de Agostinho, não é simplesmente um colega de diversão, de jogos e de banquetes, mas, acima de tudo, é modelo e protótipo de uma conduta que, naturalmente, um cristão deveria repudiar. Da mesma maneira, no sermão em questão, o bispo de Hipona

---

<sup>81</sup> Honório tomou a peito a proteção do Cristianismo e dirigiu acesa a batalha contra os pagãos e suas práticas (IRMASCHER, 2002). No ano 407, conforme Hamman (1989), Honório proibiu na África as procissões religiosas e práticas pagãs, que acompanhavam as festas imemorais que celebravam a primavera, a colheita e a luz, festa fortemente enraizadas no imaginário do povo; e a violação dessa prescrição poderia até ser punida por pena capital (o diálogo de Nectário com Agostinho nos foi descrito pela Carta 90).

<sup>82</sup> Este sermão foi numerado com o número 198 e como foi relatado acima faz alusão a festa das Saturnais. Essa festa pagã era umas das mais populares; embora celebrasse Saturno, o deus da “idade do ouro”, esse caráter se havia amenizado bastante; a festividade ocorria em dezembro e durava sete dias; todos participavam da festa e essa era como se fosse um carnaval; trocavam-se presentes; danças, banquetes e jogos ocupavam os dias (HAMMAN, 1989). Esse sermão foi pronunciado na cidade de Cartago no dia primeiro de janeiro de 404 (REBILLARD, 2001).

denuncia essa cerimônia pagã, tida para ele como sacrilégio, pois tal prática religiosa não favorecia os romanos, mas os demônios. E salienta o bispo Agostinho neste sermão que,

[...] os demônios se deleitam em cânticos sem sentidos, se deleitam na algazarra frívola e nas várias torpezas dos teatros, no delírio do circo, na crueldade do anfiteatro. Fazer isso é como queimar incenso aos demônios, pois os espíritos sedutores se alegram e se alimentam dos maus costumes, da vida torpe e infame daqueles a quem foram seduzidos e enganados (*Sermón* 198, 3).

Entendemos que para Agostinho os cristãos não poderiam ter comunhão com as práticas sacrílegas dos pagãos, pois tais costumes desvirtuariam os homens do caminho da verdadeira piedade e da disposição firme e constante para a prática do bem. É por esse motivo que desde a festa do Natal o bispo Agostinho começava a pensar na festa das Saturnais pedindo em seus sermões aos fiéis da Igreja de Hipona que mantivessem moderação mediante essas celebrações.

Não obstante, a controvérsia entre o bispo de Hipona e o Paganismo fica mais intensa depois do saque de Roma. Como já é conhecido, esse episódio na cidade de Roma do dia 24 de agosto de 410 repercutiu em todo Estado Romano e contribuiu para que Agostinho elaborasse sua réplica aos pagãos organizada nos XXII Livros da *Cidade de Deus*.

O bispo Agostinho, como foi relatado no segundo capítulo dessa dissertação, escreve os livros da *Cidade de Deus* em dedicação ao seu amigo cristão, Flávio Marcelino que estava na cidade de Cartago nesse período de objeções contra o Cristianismo. Naquele tempo, em Cartago, houve o refúgio de um grande número de famílias aristocratas vindas de Roma após ao saque de 410. Formaram-se grupos de pagãos, os quais discutiam diversas temáticas eruditas referentes à sociedade daquela época e nesses grupos eram aceitas as melhores personalidades da África romana (HAMMAN, 1989, p. 281). Assim, nos salões da cidade de Cartago reuniam-se os nobres pagãos cultos para discutirem questões do cotidiano do Império Romano. Pode ser destacado nesses grupos de reuniões um pagão chamado Volusiano – nessa

época tinha aproximadamente 30 anos.<sup>83</sup> Esse pagão era membro de uma antiga família romana e trilhava obedientemente a orientação de seus antepassados. Volusiano cresceu numa época na qual as cerimônias pagãs, tão praticadas por seu pai e pelos amigos deles, já declinavam nas ruas e nos templos do Estado Romano; e apenas nos livros ele conseguia encontrar de forma erudita a velha e querida religião dos seus antepassados pagãos (BROWN, 2005, p. 374).

Entretanto, Volusiano servia a Imperadores cristãos e, por causa disso, não tinha liberdade para expressar de forma oficial suas opiniões religiosas. Deste modo, encontrava-se numa situação incômoda, pois já vivia num mundo em que o culto pagão tinha sido proibido pelo Estado Romano. Por ser filho de uma cristã devota, Albina, ele era constantemente abordado por leigos cristãos, como Flávio Marcelino e até pelas autoridades eclesiásticas, como o bispo Agostinho (BROWN, 2005, p. 374).<sup>84</sup>

Volusiano foi um pagão possuidor de uma cultura erudita, que, inclusive, lhe permitiu exteriorizar duas características eminentemente romanas: a eloquência e o senso político. A desestruturação do culto pagão, o saque de Roma, o exemplo de sua mãe, de suas irmãs, de sua sobrinha Melânia e de Piniano – todos cristãos – semearam em Volusiano a dúvida e a inquietude. Ele via a nova religião invadir várias dimensões do Império: o exército, a ciência, a cultura, os altos cargos e o próprio trono imperial. Por causa de toda essa conjuntura,

---

<sup>83</sup> Volusiano “pertencia à família dos Cecônios que, de pai para filho, ocupam sempre os mais altos cargos do Império. Eles entram para o serviço público sem esforço, como se fosse pleno direito, e trazendo-lhe mais brilho do que dele retirado. A família forneceu três cônsules e um Imperador, Juliano. O jovem procônsul da África já era filho de um prefeito de Roma e o seria, por seu turno em 416. Seu pai havia se correspondido com o bispo Ambrósio, que lhe parece ter dedicado um tratado sobre a Encarnação, embora ele fosse pagão, como seu amigo Símaco. Esses intercâmbios são normais entre pessoas desse meio social: nesse nível, as diferenças religiosas se apagam ou se atenuam. O tio mais velho da família de Volusiano também havia sido procônsul na Númídia. Seu cargo de pontífice de Vesta mostra claramente sua fidelidade à Roma pagã, onde sua mãe ainda fazia devoções nos numerosos templos de Mitra. O tio e o pai de Volusiano eram amigos de Símaco e de Macróbio, dois antigos procônsules da África; eles também faziam parte da aristocracia do pensamento e das belas-letas de Roma. Volusiano caminha nas pegadas de seu pai e seu tio. Nele o sangue de Juliano, considerado o Apóstata, parece mais forte. Volusiano havia frequentado os meios literários de sua família, particularmente um gaulês romanizado, Rutilio Cláudio Namaciano – segundo os testemunhos de Flávio Marcelino são esses amigos que levam Volusiano a permanecer pagão. Volusiano pertencia a uma família de letrados, provavelmente da região de Tolosa, que no Baixo Império ocupavam os mais altos cargos do Estado” (HAMMAN, 1989, p. 281-282).

<sup>84</sup> O bispo Agostinho, também, conhecia as mulheres cristãs devotas da família de Volusiano. Esse era filho de Albina e sua sobrinha era Melânia, mulher de Piniano (BROWN, 2005, p. 374).

Volusiano sentiu a necessidade de ser esclarecido (HAMMAN, 1989, p. 282). Ele questionava se não existia nenhum membro cristão capaz de responder as interrogações do círculo de pagãos do qual fazia parte. Portanto, o nome do bispo de Hipona é colocado por Marcelino como aquele que poderia dar uma réplica as suas proposições e indagações.

O cristão, Marcelino, apresenta ao bispo Agostinho os questionamentos do grupo pagão liderado pelo procônsul da cidade de Cartago, Volusiano. Por intermédio de Marcelino o bispo Agostinho troca correspondências com o grupo de Volusiano e, deste modo, Agostinho toma ciência da posição desses pagãos em relação ao Cristianismo.

Salienta o pagão Volusiano em carta ao bispo Agostinho que,

[...] está reunido em um pequeno círculo de amigos, no qual se emitia opiniões segundo a inteligência e erudição de cada membro; o tema geral da discussão desse grupo era a retórica. Mas também se discute literatura, filosofia e até ao ponto começar a se discutir sobre o Cristianismo (*Carta 135, 1-2*).

Com isso, Marcelino, em carta ao bispo Agostinho, relata que os pagãos de Cartago diziam que a doutrina cristã em parte alguma era compatível aos costumes da República ou do Estado Romano. Este aristocrata cristão descreve a Agostinho que:

[...] as virtudes cristãs, em particular, aquelas que dizem: que se deve pagar o mal com o bem; dar a face esquerda a quem te ferir a face direita; ceder a capa a quem lhe tirar a túnica; andar dois mil passos com quem te obriga a andar mil [...] Para os pagãos todos esses preceitos eram contrários aos costumes da República (*Carta 136, 2-3*).

De fato, um certo ceticismo acompanhava as discussões existentes nesses salões literários em que participavam os pagãos e cristãos da cidade de Cartago. Contudo, não há como deixar de notar que as teses de Volusiano e de seu grupo contemplavam, principalmente, tópicos do Cristianismo, tais como a encarnação de Jesus, a mansidão cristã, a passividade civil e política dos cristãos (HAMMAN, 1989, p. 283).

Uma das acusações que levou o bispo Agostinho a escrever a *Cidade de Deus* foi a seguinte, também feita por Volusiano: “tem ocorrido muitos males no Império Romano por obra de alguns Imperadores cristãos?” (*Carta 138, 3, 16*). Volusiano também colocava aos

líderes da nova religião a seguinte objeção: “vós, os cristãos haveis regido o Império durante mais de um século e vede onde temos chegado. Roma foi saqueada, a fortaleza da civilização foi rendida pelos bárbaros e não existe nada, que nem vós, nem nós e nem ninguém possa fazer” (*Carta* 138, 2, 10-11).

Nesse caso, um alto oficial do Império Romano como Volusiano não necessitava em sua carreira política ser cristão e nem ocultar suas dúvidas sobre o Cristianismo, entretanto, assinala O’Donnell (1979, p. 81), no final do século IV no meio aristocrático romano não ser cristão era algo desfavorável.

Ademais, o questionamento principal do grupo de Volusiano era de que a doutrina cristã não tinha utilidade ao Estado Romano e, conseqüentemente, essa nova religião era inimiga da República. Portanto, os “argumentos do pagão Volusiano, levados ao conhecimento de Agostinho por Marcelino, ressaltavam que a doutrina cristã incentivava a renúncia ao mundo e, desta forma, desviava os cidadãos dos serviços devidos ao Império” (PINHEIRO, 2010, p. 104).<sup>85</sup>

Essas objeções elaboradas pelos pagãos faziam alusão, em especial, à proibição do culto aos deuses do Paganismo, oficializada pelo Imperador Teodósio e, portanto, para os pagãos tal procedimento tinha também rompido com a antiga tradição religiosa romana e com a chamada *pax deorum* – paz com os deuses – sendo que os sacrifícios às diversas divindades eram uma forma simbólica e religiosa de aplacar a ira dos deuses.<sup>86</sup>

---

<sup>85</sup> Segundo Hamman (1989) o patrício Volusiano não continuou sua correspondência com o bispo Agostinho. Esse pagão fez carreira nos limites traçados por um Império que estava em processo de desestruturação. Foi questor do Palácio Sagrado no ano de 416, tornou-se Prefeito de Roma em 421 e depois foi embaixador em Constantinopla, junto ao Imperador Valentiniano III. No fim de sua vida Volusiano teria recebido o batismo cristão pelas mãos do bispo Proclo.

<sup>86</sup> De acordo com Mar Marcos “a *pax deorum* baseava-se na crença de que a prosperidade do Estado e da *aeternitas* de Roma dependem não da força dos homens, mas da vigilância benéfica dos deuses, cuja boa disposição se obtém com a execução dos ritos a eles devidos. Estes ritos tradicionais, financiados pelo Estado e dirigidos por magistrados, eram a garantia da salvação de Roma, entretanto a *neglegentia deorum* acarretava a derrota militar e os demais males de origem divina, tais como epidemias, terremotos e outras catástrofes naturais” (MARCOS, 2004, p. 52).

Por causa de todo esse contexto conflituoso, o cristão Marcelino solicita ao bispo de Hipona uma plena, clara e bem fundamentada réplica a todos esses questionamentos, pois a resposta de Agostinho iria correr por mãos de pessoas importantes do Império Romano. Logo, Marcelino solicita ao bispo Agostinho que se escreva algo que seria proveitoso à Igreja, tendo em vista particularmente os tempos de crise da identidade cristã e de oposição feita pelos pagãos.

Portanto, desse debate nascem os primeiros livros da *Cidade de Deus* contra os pagãos, os quais foram dedicados ao estimado amigo cristão de Agostinho com essas palavras: “Nesta obra, que estou escrevendo, conforme promessa minha, e te dedico, caríssimo filho Marcelino, empreendendo defendê-la contra esses homens que a seu divino fundador preferem as divindades [...]” (*A Cidade de Deus* I, Prólogo).

Por fim, para o bispo Agostinho, o perigo real, depois de 410, não vinha da desolação popular com o saque de Roma, mas procedia do poder desses homens cultos pagãos, pois esses seriam capazes de consolidar uma tradição de prestígio contra a difusão do Cristianismo no mundo romano. Esses homens pagãos não eram conservadores irredutíveis e isolados; ao contrário, eram o centro de uma imensa intelectualidade que poderia se espalhar por todas as áreas do Império do Ocidente; e, portanto, esses pagãos serviam de inimigos da cidade celestial. Nessa perspectiva, a elaboração dessa obra foi um episódio relevante para os cristãos, pois foi escrita por um ex-protégido do romano pagão, Símaco, e que viria ser uma rejeição definitiva do Paganismo de uma aristocracia que havia afirmado dominar a vida intelectual de sua época (BROWN, 2005, p. 375-376).

## Análise do Discurso antipagão do bispo Agostinho na *De civitate Dei*

Na história do Império Romano entre os anos 380 a 430, houve um período de grandes debates entre cristãos e pagãos assim como também os debates internos do próprio grupo cristão, pois com a rápida e extensa cristianização do Império Romano surge uma época de crise do próprio conceito “ser cristão”, ou seja, existiu um período de crise de identidade no Cristianismo (MARKUS, 1997, p. 29).<sup>87</sup>

Temos nesse período, de acordo com o relatado anteriormente nessa dissertação, como protagonista dessa discussão entre essas duas esferas religiosas – pagãos e cristãos –, o bispo da cidade de Hipona, Agostinho. Essa autoridade eclesiástica não iria ser omissa às críticas feitas contra os *tempora christiana* – os tempos cristãos – e à resistência dos pagãos diante do processo de cristianização do mundo romano. Agostinho esteve sempre disposto a defender sua verdadeira religião (*vera religio*), o Cristianismo.

Diante dos questionamentos, Agostinho produziu de forma sistemática os seus discursos contra os pagãos, utilizou todo seu conhecimento sobre a cultura clássica, retórica e a própria história dos romanos interpretada numa perspectiva cristã, para apresentar uma resposta sólida aos pagãos. Notamos nesse debate entre o bispo Agostinho e pagãos, a luta simbólica pela manutenção e assentamento do grupo estabelecido no corpo social da época.

Descreve Agostinho que:

Ao empreender o tratado sobre a *Cidade de Deus* me pareceu um dever dar uma resposta aos inimigos [pagãos] que andam ansiosos dos gozos terrenos e suspiram por estas realidades fugazes [...] acusam com gritos a religião cristã; essa a única salvadora e verdadeira religião [...] (*La Ciudad de Dios*, IV, 1).

O objeto central de nossa análise nessa sessão serão os discursos do bispo Agostinho, que estão redigidos nos livros I a X da obra *Cidade Deus*. Esses livros foram dedicados

---

<sup>87</sup> Concordamos com Robert Markus (1997) que defende a ideia que no final do século IV e início do século V foi uma época de crise de identidade na sociedade romana – em especial, no âmbito religioso.

exclusivamente às objeções contrárias a religião cristã e contestam toda produção literária e filosófica produzida pelos intelectuais pagãos no decorrer dos tempos – da qual tinha conhecimento aprofundado e consistente. Estes dez primeiros livros são marcados por um caráter polêmico e apologético, sendo uma erudita réplica aos pagãos.<sup>88</sup>

Ao finalizar o Livro X, no capítulo 32, salientou Agostinho, confirmando nossa afirmação anterior:

Portanto, nesses dez livros, embora menos do que a intenção de alguns esperava de mim, satisfiz o desejo de outros, com ajuda do verdadeiro Deus e Senhor, refutamos as contradições dos ímpios que preferem seus deuses do que o Criador da cidade de Deus [...]. Desses dez livros, os cinco primeiros escrevemos contra aqueles que julgam que se deve dar culto aos deuses tendo em vista a conquista dos bens nessa vida terrena; e os cinco últimos livros me dirijo aos que pensam que se deva conservar o culto aos deuses na perspectiva da vida que virá depois da morte (*La Ciudad de Dios*, X, 32).

O bispo Hiponense desenvolve a sua refutação aos pagãos nesses livros a partir da reflexão sobre as obras de filósofos estóicos, platônicos, neoplatônicos e autores pagãos – como, por exemplo: Virgílio, Salústio, Cipião, Cícero, Platão, Plotino, Varrão, Porfírio, Apuleio, Sócrates, Catão, Sêneca, Régulo e etc. De acordo com Brow (2005, p. 378):

A obra *Cidade de Deus* quase não contém referências às formas contemporâneas de culto e sentimento pagão que interessam aos estudiosos modernos do fim do Paganismo – os cultos de mistério, as religiões orientais, o mitraísmo. É como se Agostinho estivesse demolindo um Paganismo que só existia nas bibliotecas. Ele acreditava que a melhor maneira de acerrar-se dos derradeiros pagãos era através de suas bibliotecas. A geração parcialmente deserdada de homens como Volusiano procurara investir sua religião no passado distante. Pois foi justamente esse Paganismo que Agostinho dissecou. Ele interceptou os pagãos em seu derradeiro recuo ao passado.

Deste modo, tendo como fundamento a literatura pagã, o maduro bispo Agostinho elabora o corpus de seu discurso antipoliteísta. Ao escrever a obra volta-se à antiga tradição dos romanos para demonstrar que o Paganismo era uma religião inferior ao Cristianismo, e,

---

<sup>88</sup> Esses primeiros livros da *Cidade de Deus* foram publicados entre os anos 413 a 417 – bem próximo aos acontecimentos em Roma no ano 410, isto é, no calor das discussões entre pagãos e cristãos no norte da África romana. Por isso, encontramos nesses discursos agostinianos um tom mais enérgico, austero e intransigente do que os doze últimos livros dessa obra.

por isso, evoca esses escritores pagãos, pois Agostinho tinha ciência que essa tradição clássica romana era o esteio de seus contemporâneos pagãos intelectuais.

De fato, o grupo de pagãos que o bispo Agostinho combateu na obra *Cidade de Deus* detinha relativa relevância política e social, e poder de influenciar parte da população no Império Romano. Então, Agostinho, por meio de uma estrutura simbólica religiosa, empenhou-se em combater aqueles pagãos cultos ligados à aristocracia romana, pois desde meados do século IV, esse grupo resistia à expansão do Cristianismo no Estado Romano e representavam sempre na sociedade romana a identidade pagã, – compilada no *mos maiorum* – que para a aristocracia pagã proporcionou a glória de Roma no decorrer dos tempos.

Na sequência nos dedicaremos a analisar a crítica ao Paganismo na obra *Cidade de Deus*, a partir dos livros I ao X, discorrendo sobre os argumentos do bispo Agostinho de Hipona que entendemos ter um grau de relevância na aplicação da nossa proposta teórica e metodológica. Compreendemos que esses argumentos de Agostinho têm uma profunda dimensão religiosa e social ao representar a voz de Deus para os cristãos, pois o bispo era o representante terreno da divindade do Cristianismo.

Agostinho simbolicamente fala em nome de sua divindade e seu discurso versará entre estes dois planos: o religioso e o humano. No discurso religioso, conforme apresentado anteriormente na introdução, existe uma desigualdade entre a dimensão divina e a humana, e, sem dúvida, o poder da palavra na religião é visível. Portanto, no prisma da religião cristã, Deus domina os homens. Ou seja, mesmo que o bispo de Hipona estivesse submisso a sua divindade, ele irá apenas representar a voz do seu Deus.

Compreendemos também que o bispo Agostinho se considera como membro de um grupo estabelecido na sociedade de sua época e porta-voz evidente do Deus dos cristãos. Deste modo, acreditamos que os membros desse grupo religioso do qual Agostinho fazia

parte, julgavam-se dotados de valores, práticas, representações simbólicas superiores às outras que estavam fora de seu grupo religioso.

Inicialmente, observamos que os argumentos proferidos por Agostinho nesses livros desqualificam explicitamente as práticas religiosas dos pagãos, sendo esse discurso caracterizado por um poder classificatório e de demarcação social. A tensão identidade-diferença é adequada para reforçar a coesão do grupo estabelecido, e, de fato, entendemos que as identidades sociais são formadas ou reafirmadas a partir de outras identidades, isto é, concernente ao que não se é, a saber, o “Outro”; e essa construção aparece, mais comumente, sob forma de oposições binárias (WOODWARD, 2004, p. 49). Deste modo, o bispo de Hipona assevera as seguintes palavras para realizar tal procedimento: “o culto aos deuses de nada serve a seus devotos em relação ao bem-estar temporal” (*La Ciudad de Dios*, I, 15). Ao contrário do culto dos pagãos, o Cristianismo, para Agostinho “é a religião mais saudável” (*La Ciudad de Dios*, I, 15).

Com essas palavras já percebemos que Agostinho reafirma a crença de seu grupo religioso, tendo como referência a religião dos pagãos. Nesse caso, a religião cristã é saudável porque o culto politeísta é uma prática deplorável. Percebemos que em Agostinho a identidade cristã está intimamente ligada a sua alteridade pagã e ancorado nesse pressuposto, o bispo de Hipona considera-se integrante de uma organização religiosa superior a aqueles que não pertenciam a religião cristã, nesse caso, os gentios (*gentium*),<sup>89</sup> também, representados nesses discursos como os inimigos do Cristianismo.

O bispo Agostinho, desse modo, utiliza o exemplo da história do Estado Romano – da qual tinha um ávido conhecimento – para demonstrar que os deuses do Politeísmo de nada

---

<sup>89</sup> Essa palavra é de fundamental importância no Judaísmo e Cristianismo; a princípio, esse termo era utilizado para classificar as populações ou nações oriundas do mesmo tronco (cf. Deuteronômio. 7, 6) e, em seguida, utiliza-a para demarcar os pagãos politeístas, em oposição ao monoteísmo hebraico e cristão (PERETTO, 2002, p. 610). Observamos que no corpo do texto dos livros da *Cidade de Deus* o bispo Agostinho utiliza-se quase que exclusivamente do termo gentios (*gentium*) para classificar aqueles que praticavam o culto politeísta; todavia a palavra pagão (*paganus*) é encontrada nos subtítulos dos capítulos de alguns livros da *Cidade de Deus* e poucas vezes o autor utiliza essa expressão no corpo do texto dessa obra. Como descrito anteriormente, optamos pela utilização da palavra pagão para indicar os adeptos da religião tradicional antiga politeísta.

servem aos pagãos, assim como não tiveram nenhuma utilidade para o bem estar temporal dos romanos.<sup>90</sup> Agostinho aponta-nos que “[...] o poder dos deuses, a quem os pagãos dão culto ridículo, é ineficaz” (*La Ciudad de Dios*, V, 12).

Para Agostinho, no âmbito dos infortúnios temporais, os tempos cristãos não foram muito diferentes da época em que os deuses dos pagãos tutelavam a sociedade romana. Ademais, o Hiponense demonstra nesses livros da *Cidade de Deus* que na história de Roma houve várias catástrofes, guerras, males físicos, antes do surgimento do Cristianismo e se esses infortúnios ocorressem nos tempos cristãos, os pagãos produziriam inúmeras teses contra a religião cristã. Com isso, os pagãos iriam questionar o fim do culto aos deuses como principal causador desses males infligidos ao Estado Romano – pois para os pagãos o culto aos seus deuses antigos manteria a ordem e paz no mundo material.

Deste modo, o discurso proferido pelo bispo Agostinho contra os pagãos também questionava a não intervenção dos deuses romanos nesses períodos de desgraças e calamidades antes da existência da religião cristã. O bispo Agostinho usou as seguintes palavras contra os pagãos: “[...] onde estavam os deuses?” (*La Ciudad de Dios*, III, 17), referindo-se aos distintos males, desventuras e acontecimentos relatados na história romana pela literatura produzida pelos pagãos. À vista disso, para ele não existiu uma interferência direta dos deuses nesses episódios e os vícios dos romanos associados ao desejo de dominação é que foram os causadores de todos os males que atingiram o Estado Romano.<sup>91</sup>

No entanto, nesses dez primeiros livros, além de desqualificar a religião pagã, o bispo de Hipona usa em seus discursos palavras e expressões negativas para representar o Politeísmo e, conseqüentemente, classificar o culto prestado pelos pagãos aos seus deuses. Voltemos o olhar para algumas das colocações de Agostinho nesses livros da *Cidade de Deus*

---

<sup>90</sup> Nos Livros II e III da obra *Cidade de Deus* o bispo Agostinho retrata que os deuses que fundaram Roma foram deuses vencidos em Tróia. Assevera Hamman que “os deuses dos pagãos não impediram Tróia de ser queimada. Foi Enéias que trouxe os ídolos vencidos para construir Roma, como diz Virgílio” (HAMMAN, 1989, p. 275).

<sup>91</sup> Nesse momento não é relevante transcrever todos os relatos das desventuras ocorridas no início da República Romana e expostas por Agostinho – vide o livro III, capítulo 17, da *Cidade de Deus*.

nas quais ele representa o culto dos pagãos: “[...] é por meio de sacrifícios abomináveis que os pagãos cultuam os demônios” (*La Ciudad de Dios*, II, 2) e “[...] os deuses dos pagãos são malignos demônios” (*La Ciudad de Dios*, II, 25). Continua o bispo de Hipona com estas palavras: “[...] os deuses falsos, que outrora os pagãos adoravam publicamente e hoje o fazem em particular, são espíritos impuros e demônios malignos e enganadores” (*La Ciudad de Dios*, IV, 1).

Expressa ainda Agostinho sobre o culto pagão: “[...] aqueles velhos romanos dos primeiros tempos, [...] davam culto a deuses falsos, imolando vítimas não a Deus, mas aos demônios” (*La Ciudad de Dios*, V, 12). Também assevera o bispo de Hipona que “a verdade cristã tem demonstrado que aqueles deuses antigos não são outra coisa que uma imagem imunda de demônios perniciosos e, em suma, eles são criaturas, não o Criador” (*La Ciudad de Dios*, VI, Prologo). Salienta o bispo Hiponense que “[...] os impuros demônios debaixo do nome de deuses seduziram com prazeres terrestres os povos a eles entregues” (*La Ciudad de Dios*, VIII, 5).

Agostinho demonstra nesses livros da *Cidade de Deus* um conhecimento minucioso da organização religiosa dos deuses dos antigos romanos – pormenorizado nos Livros VI, VII e VIII – <sup>92</sup> tanto no âmbito da cultura popular das cidades quanto na dimensão literária, poética e filosófica existentes nos testemunhos dos escritores pagãos. Isso significa que o bispo de Hipona ao rotular negativamente o culto pagão tem conhecimento profundo das práticas e representações dos deuses antigos. Os deuses que na concepção dos antigos romanos habitavam os céus, com Agostinho são rebaixados ao nível dos demônios, sendo seres maus e que prejudicavam a humanidade e os cidadãos da cidade celestial. Então, no local em que habitavam os deuses dos pagãos o bispo de Hipona coloca os anjos bons – dominações, trono,

---

<sup>92</sup> Esses livros da *Cidade de Deus* apresentam os seguintes temas respectivos: livro VI – a teologia mítica, segundo Varrão; livro VII – a teologia civil e seus deuses; e o livro VIII – a teologia natural e filosofia.

principados e potestades – junto com seu Deus no nível mais alto dos céus (*La Ciudad de Dios*, VIII, 24).

De fato, entendemos que a crença nos demônios estava muito difundida na sociedade antiga e igualmente entre os membros da comunidade romana africana de Agostinho de Hipona. Portanto, o bispo Hiponense conhece os demônios através da leitura de obras de Apuleio e Porfírio – escritores pagãos. Entretanto, pensa que os aspectos importantes da demonologia procedem também dos antigos caldeus e não apenas do platonismo (VAN FLETEREN, 2001, p. 390-391).<sup>93</sup>

O bispo Agostinho de Hipona, nesses primeiros livros da *Cidade Deus*, com objetivo de representar os deuses dos pagãos, usa com ênfase as seguintes palavras pejorativas: espíritos malignos (*maligini spiritus*), deuses maus (*deos malos*), deuses falsos (*deos falsos, falsorum deorum, falsos et fallaces deos*), espíritos impuros e demônios malignos (*immundissimos spiritus et malignissimos ac fallacissimos daemones*), impuros demônios (*impuri daemones, immundos spiritus et pernicioso daemonia*) e, por fim, demônios (*daemones, daemonum, daemonia daemonibus, daemonis, daemoniorum* e diversas palavras com o radical *daemon*).<sup>94</sup> Consequentemente deduzimos que ao representar desta maneira os deuses da religião pagã, o bispo de Hipona usa um argumento estigmatizante contra os pagãos, taxando-os de adoradores de deuses falsos e demônios. Essas palavras negativas significam que, para Agostinho, o culto pagão é nefasto para homens e para ordem temporal, pois o Paganismo na sua visão nunca favoreceu ao Estado Romano e aos seus súditos. Para o bispo Agostinho essa prática religiosa foi considerada negativa e contraditória à realidade social de seu tempo, e de toda história de Roma.

<sup>93</sup> Em Agostinho de Hipona a inspiração bíblica da demonologia aparece com relevância tanto quanto a influência da filosofia grega (VAN FLETEREN, 2001, p. 390-391). Podemos afirmar que existiu em Agostinho uma forte influência dos escritos do apóstolo Paulo na representação antipagã, pois Paulo classificou os deuses dos antigos romanos como demônios (MOMIGLIANO, 1992, p. 322).

<sup>94</sup> *Daemon* era um espírito, um gênio; o anjo mau, o demônio (FERREIRA, 1999, p. 333). O bispo Agostinho utiliza os escritos do Antigo e Novo Testamento para representar os demônios (*daemon* ou *daemones*) como anjos maus (VAN FLETEREN, 2001) e, portanto, para o Hiponense o culto a esses seres levaria à perdição eterna.

Antes da religião cristã, para Agostinho, os deuses dos pagãos (para ele esses eram malignos espíritos demoníacos) não impediram que o Estado Romano outrora fosse degradado e assolado por infortúnios. Assevera o bispo de Hipona que os deuses contribuíram para a ruína de Roma muito antes da vinda de Jesus Cristo, pois “os demônios de forma eficaz desenvolveram a perda dos virtuosos costumes dos romanos [...]” (*La Ciudad de Dios*, II, 25).

Percebemos também nesses primeiros livros que Agostinho demoniza as práticas, as festas, os espetáculos públicos e o teatro romano (*La Ciudad de Dios*, II). Logo, todo ambiente que tinha algum vestígio da religião pagã foi condenado pelo bispo de Hipona. Nesse caso, concordamos com Silva (2006), pois a expressão “triunfo da Igreja” foi uma criação de escritores cristãos e não uma realidade cristalizada na Antiguidade Tardia, porque verificamos que no tempo de Agostinho as múltiplas práticas pagãs ainda existiam no cotidiano da sociedade romana e todas elas foram demonizadas pelo bispo de Hipona como forma de consolidação do Cristianismo e, além disso, como instrumento de manutenção do *status quo* da nova religião oficial do Império Romano.

Vale ressaltar que o pressuposto religioso cristão evocado por Agostinho para representar o culto dos pagãos de forma negativa provém das Escrituras Sagradas dos cristãos, ou seja, um dos principais fundamentos que essa autoridade eclesiástica emprega para formular sua visão religiosa de mundo é a Bíblia.<sup>95</sup> Para os pagãos, a autoridade do texto bíblico inexistente e não vale como argumento; mas para os cristãos o texto bíblico é a Revelação, ou seja, Deus que está falando e orientando os fiéis na verdade e no caminho da cidade de Deus.

---

<sup>95</sup> Agostinho nunca viu uma Bíblia da forma que temos em nossos dias atuais organizada. O corpo do texto que temos como bíblicos, chegaram a ele como “*scripturae*” – escritos. Agostinho conheceu esses escritos nos manuscritos de diversos livros e grupo de livros – por exemplo: os Salmos, cartas de Paulo e os Evangelhos. No tempo em que viveu Agostinho já existiam manuscritos em grego que compilavam todos os textos das Escrituras, mas não existe testemunho de algum contato de Agostinho com esse tipo de manuscritos. Em suma, o cristão Agostinho na maior parte de sua carreira eclesiástica trabalha com os escritos da *Vetus Latina* – Versão Latina Antiga (O’DONNELL, 2001, p.176-178).

O bispo de Hipona, no capítulo 29 do Livro I, redimensiona o culto cristão a partir de seu ponto de vista antipoliteísta e antidemoníaco. Tendo como base as Escrituras dos cristãos, faz uso destas palavras: “o nosso Deus é mais temível que todos os deuses, pois os deuses dos pagãos são demônios (Salmo 95, 4-5)”.<sup>96</sup> Com esse discurso entendemos que Agostinho não considerava os deuses dos pagãos como divindades superiores e poderosas, mas como seres inferiores que causavam mal. Conseqüentemente, o culto prestado a esses deuses foi representado pelo bispo de Hipona como prática demoníaca – ele atribuiu a sua diferença pagã, portanto, a marca da inferioridade religiosa.

Nesse contexto, vamos concentrar nossa análise em duas categorias criadas por Agostinho nesse processo social de estigmatização que verificamos nesses primeiros livros da obra e consideramos de suma relevância. A primeira delas seria a representação do culto pagão como adoração a deuses falsos (*deos falsos* ou *falsorum deorum*) e, a segunda, classificar os deuses dos pagãos como espíritos maus e demônios (*immundissimos spiritus et malignissimos ac fallacissimos daemones*) ou simplesmente demônios (*daemones*). Neste momento, a religião praticada pelos pagãos estaria inserida nestas seguintes dimensões religiosas: o culto pagão era uma idolatria e uma prática demoníaca.

Em primeiro lugar vamos compreender a idolatria na perspectiva do Cristianismo. Essa expressão significa para os cristãos, o culto aos ídolos ou adoração a uma imagem; contudo seu sentido foi estendido a toda adoração dada a alguma pessoa ou algum objeto. Deste modo, a palavra ídolo nas Escrituras dos cristãos significa um ser real ou imaginário, um Deus falso, adorado como se fosse a verdadeira divindade (PERETTO, 2002, p. 702; WILHELM, 1910). Ademais, para religião cristã “a idolatria é o maior dos pecados, uma espécie de adultério que cega os homens e os conduz à perdição” (PERETTO, 2002, p. 702);

---

<sup>96</sup> Para Agostinho as Escrituras relatam que os demônios são espíritos e esses caíram do céu e habitam o ar, onde influenciam a atividade humana (VAN FLETEREN, 2001). O bispo de Hipona também se utiliza da filosofia antiga, em especial, o platonismo para representar sua visão sobre a religião.

e, tal prática, ofendia a virtude da religião, o culto ao verdadeiro Deus e a lei divina dos cristãos (WILHELM, 1910).

Para o bispo Agostinho, a religião politeísta baseava-se em sacrifícios oferecidos aos demônios, sendo construídos templos e ídolos para esse fim. Para Agostinho os deuses dos romanos eram demônios e os pagãos ofereciam sacrifícios em honra a esses seres nefastos (VAN FLETEREN, 2001, p. 391). Por esse motivo, o bispo de Hipona nos descreveu que “[...] o Cristianismo, era, a única e verdadeira religião que apresentou claramente os deuses dos pagãos como imundos demônios e falsos deuses” (*La Ciudad de Dios*, VII, 33).

Desse modo, no simbolismo religioso agostiniano a divindade dos cristãos é representada como criador onipotente de todo universo e dispensador da salvação humana; essa última é conquistada pelos membros do Cristianismo somente por meio do cumprimento das práticas religiosas e morais. Portanto, os *daemones* seriam aqueles que dificultariam a salvação eterna e a felicidade temporal de todo gênero humano e, em especial, dos membros da cidade celestial.

Por causa disso, o bispo Agostinho convida os pagãos a abandonarem o culto aos deuses, desta forma:

Recebe o convite que estamos fazendo para que ingressem em nossa pátria; anima-te em alistar-se no número de seus cidadãos, cujo asilo, podemos chamar assim, é o perdão dos pecados. [...] Não busque os falsos deuses que te enganaram! Recusa-os, despreze-os e lançam-te na conquista da verdadeira liberdade! Esses não são deuses; são espíritos malvados que te afastam da salvação e felicidade eterna (*La Ciudad de Dios*, II, 29).

Além disso, assevera o bispo Agostinho, que o Cristianismo:

[...] é a religião que possui o caminho para libertação da alma; não se pode alcançar a salvação por nenhum outro caminho fora desse. A religião cristã é, portanto, o caminho real, o único que conduz ao reino da eternidade. [...] não existe outro caminho, fora do Cristianismo, para libertação da alma. Este é, pois, o caminho universal para libertação da alma, o caminho conhecido pela misericórdia divina a todos os povos (*La Ciudad de Dios*, X, 32).

Os pagãos, para Agostinho de Hipona, são iludidos em acreditar que os símbolos da sua velha religião podem assegurar para sempre a salvação (*La Ciudad de Dios*, III, 18); porém, “não se chega à felicidade eterna com o culto aos deuses” (*La Ciudad de Dios*, VII, 1). E, por fim, os pagãos que são “adoradores de demônios, não pertencem ao Reino de Deus” (*La Ciudad de Dios*, V, 24). Nesse caso, Agostinho para manifestar a superioridade de sua religião tem como referência a sua alteridade, os pagãos e seu sistema de crenças. Por isso, percebemos que, com esses argumentos os pagãos, para Agostinho, estariam errados e sendo cotidianamente enganados pelos demônios. Também, podemos observar que o bispo de Hipona exclui tudo aquilo que não faz parte de seu universo religioso e elimina a possibilidade de libertação, felicidade e salvação fora do Cristianismo.

A partir dessa perspectiva religiosa cristã, podemos salientar que o culto idolátrico aos demônios é uma espécie de *superstitio*, conforme atesta Wilhelm (1912).<sup>97</sup> Na época em que foi escrita a *Cidade de Deus*, o culto politeísta além de ser considerado um grave pecado contra religião cristã é também um delito prescrito na legislação do Império Romano. E sobre essa questão salienta Marcos (2004, p. 54-55) que nesse período,

[...] a expressão *religio* passará a significar a devoção ao Deus verdadeiro e *superstitio* adquire o significado de religião falsa. *Religio* passa a designar o Cristianismo e desde o Imperador Teodósio I (379-395) o termo aparece nas leis com um componente (*catholica/vera religio*), entretanto *superstitio* irá se referir ao Paganismo e as heresias, junto com uma longa lista de outros termos pejorativos (*error, crimen, insania, vesania, dementia, furor, contaminatio, pestis, venenum*).

A partir do século IV, observa-se na legislação imperial o novo sentido dado pelos cristãos à expressão *superstitio*, intimamente associada às práticas pagãs e, por isso, sujeita à punição por parte do Estado Romano (BUSTAMANTE, 2006b, p. 326). No tempo em que

---

<sup>97</sup> J. Wilhelm classifica quatro espécies de superstição (*superstitio*): culto indevido ao Deus verdadeiro; idolatria; adivinhação; observâncias vãs – incluindo a magia e artes ocultas (WILHELM, 1912).

viveu o bispo Agostinho, a superstição é uma expressão religiosa que ganhou um status político-jurídico, sendo tal prática condenada pelo Código Teodosiano.<sup>98</sup>

Entendemos que quando Agostinho relata em seus discursos que o Cristianismo é a *saluberrime religioni*, a religião mais saudável (*La Ciudad de Dios*, I, 15), significa que nesse contexto os pagãos, além de pecarem contra a lei divina, eram também aqueles que não cumpriam a legislação do Império Romano e estariam sujeitos as penas previstas na legislação imperial, tais como o confisco de propriedades, multas elevadas, exclusão de cargos públicos, exílio, pena de morte.

De fato, Agostinho de Hipona representa a religião cristã nesses primeiros livros da obra *Cidade de Deus* por meio da sua diferença, a saber, comparada com a religião dos pagãos e, com base nisto, podemos certificar “que não há consciência de si sem consciência da existência do outro; e que é na diferença entre si e o outro que se constitui o sujeito” (CHARAUDEAU, 2004, p. 266). Por conseguinte, quem tem o poder de representar tem o poder de determinar e definir a identidade (SILVA, 2004, p. 91); nesse processo notamos que o bispo de Hipona representa seu grupo contrapondo a verdade cristã com o culto politeísta enganoso e estigmatiza os deuses dos pagãos, visando reafirmar sua identidade religiosa, ou seja, o “Outro” ajuda a construir a identidade do grupo estabelecido.

Conforme apresentado acima, nesta conjuntura de oposição binária, o bispo Agostinho representa a identidade cristã tendo como fundamento e identificação a prática religiosa dos pagãos. À vista disso, “nesses dualismos um dos termos é sempre valorizado mais que o outro: um é a norma e o outro é o ‘outro’ – visto como ‘desviante ou de fora’” (WOODWARD, 2004, p. 51). Na visão de Agostinho o Cristianismo era a norma para

---

<sup>98</sup> A religião dos antigos pagãos ainda sobrevivia no Estado Romano, o que justificava a elaboração de atos legislativos por parte dos Imperadores cristãos. A expressão *superstitio* na legislação imperial antipagã é empregada, em particular, nas seguintes leis: *CTh* 16.7.6 do ano 396; *CTh* 16.10.20 do ano 415 (JORDÁN MONTÉS, 1991, p. 183).

sociedade de sua época e o Paganismo foi classificado como desvio religioso e social.

Fazendo alusão ao culto pagão e à cidade terrena o bispo Agostinho assevera aos pagãos:

Incomparavelmente mais gloriosa é a cidade celeste: aqui a vitória é a verdade; a honra a santidade. Aqui a paz é a felicidade; a vida a eternidade [...] Assim, portanto, quem sentir o desejo de entrar na cidade bem-aventurada, aparte-se do culto aos demônios; pois não tem esses demônios o poder que lhes são atribuídos (*La Ciudad de Dios*, II, 29).

Nesse caso, tendo como base a religião pagã e seus seguidores fiéis, o bispo Agostinho descreve que “[...] os cristãos são adoradores do Deus verdadeiro e aspiram a uma pátria celeste [...]” (*La Ciudad de Dios*, I, 24). Por outro lado, o bispo de Hipona com persistência continua a representar os deuses dos pagãos como falsos deuses e demônios, sendo que para ele a verdadeira piedade consiste em prestar apenas “culto ao verdadeiro Deus e não cultivar a multidão de deuses falsos como demônios” (*La Ciudad de Dios*, IV, 23). O bispo Agostinho se apresenta nesses discursos como portador de uma identidade religiosa superior, considera seu grupo social portador de valores legítimos e para ele esses pontos positivos não existem entre os pagãos – que eram adoradores de demônios.

Com isso, compreendemos que Agostinho ao chamar a diferença, o outro, o inimigo, de adoradores de demônios delineia um passo fundamental na consolidação da superioridade de sua identidade. Conseqüentemente, tal procedimento pode levar também a justificar, em nome de Deus e da religião, o ódio e a destruição total dos inimigos. Deste modo, conforme atesta Schiavo (2002, p. 240), o passo dado posteriormente é elevar o conflito histórico ao nível sobrenatural e cósmico, legitimando, pela religião, a demonização de grupos sociais ou pessoas entendidas como “inimigos”. Este processo serve para dar segurança no conflito e fortalecer a fé, pois os inimigos, já estão condenados ao inferno, e, enfim, derrotados.

Por conseguinte, a partir desse momento, podemos perceber nesses discursos agostinianos a criação de uma marca depreciativa (estigma) ao culto pagão como mecanismo de defesa, apologia, consolidação e reafirmação do Cristianismo na sociedade em que viveu

Agostinho de Hipona. Isso significa que a construção simbólica da figura do demônio ou a demonização da alteridade pagã, feito por Agostinho, responde ao processo em que um grupo estabelecido na sociedade padroniza valores, papéis, comportamentos, necessários para afirmar sua identidade (SCHIAVO, 2002, p. 240).

### **A dialética das duas sociedades: a cidade de Deus e a cidade terrena**

O conflito entre Agostinho e os pagãos contribuiu para que essa autoridade eclesiástica interpretasse e representasse o mundo dividido em duas classes de indivíduos, ou seja, duas cidades. O bispo de Hipona desenvolve essa temática, em particular, nos livros XI a XXII da *Cidade de Deus* na qual trata sobre a origem, o desenvolvimento e o fim das duas cidades. Não podemos deixar de salientar que temos referências sobre essas duas cidades feitas pelo bispo Hiponense nos primeiros dez livros da obra e que as utilizaremos nessa sessão no momento oportuno.

De fato, influenciado pelos escritos do filósofo romano, Cícero, o bispo Agostinho define cidade como “[...] uma multidão de homens em mútua harmonia” (*La Ciudad de Dios*, I, 15).<sup>99</sup> Por conseguinte, nesse período em que viveu o bispo Agostinho, na Antiguidade Tardia, a cidade não era constituída unicamente de estruturas materiais, mas em primeiro lugar de indivíduos, de homens, de cidadãos. Nessa época, o homem “não se imagina apenas como cidadão no Estado a serviço de uma pátria terrena, mas também como um ‘cidadão do céu’, membro de uma sociedade espiritual em cujo seio encontra a solução o problema fundamental a seus olhos, a saber, suas relações com Deus” (DANIÉLOU; MARROU, 1973, p. 253).

---

<sup>99</sup> Na tradução em português esse trecho expressa: “[...] toda cidade não passa de sociedade de homens que vivem unidos” (*A Cidade de Deus* I, 15). Na epístola 138, Agostinho também define cidade “como uma multidão reunida pelo vínculo da concórdia [...]” (*Carta* 138, 2, 10).

Não obstante, nessa segunda parte da obra *Cidade de Deus* o bispo Agostinho descreve uma separação externa que afeta todo o gênero humano e que ele designa simbolicamente com nome de cidades (*civitates*) ou sociedades (*societates*). Assim, essas duas sociedades/cidades estariam intimamente relacionadas neste mundo temporal (*La Ciudad de Dios* X, 32). Apesar de encontrarmos múltiplos nomes na obra na qual denomina as duas cidades, observamos que Agostinho representa classicamente estes dois pólos opostos como cidade de Deus e cidade terrena.

Estas duas sociedades representadas por Agostinho tiveram sua origem conforme este relato:

[...] o primeiro homem criado deu origem, junto com o gênero humano, duas sociedades, deste modo duas cidades. Desde o princípio procediam por uma oculta, mas justa determinação de Deus, duas classes e categorias de homens: uns que deveriam ser companheiros dos anjos maus no suplício eterno e outros tendo como prêmio a convivência eterna com os anjos bons [...] (*La Ciudad de Dios*, XII, 27).

Com isso, os dois primeiros cidadãos dessas cidades ou sociedades, segundo Agostinho, foram os dois filhos nascidos dos primeiros pais do gênero humano<sup>100</sup> que de acordo com as Escrituras dos cristãos foram: “[...] o primeiro, Caim, que pertence a cidade dos homens e o segundo, Abel, da cidade de Deus” (*La Ciudad de Dios*, XV, 1). Assevera o bispo de Hipona que o fundador da cidade terrena:

[...] foi um fratricida; dominado pela inveja, matou seu irmão, cidadão da cidade eterna e peregrino nesta terra [...] Os irmãos Caim e Abel não tinham entre eles a ambição de coisas terrenas; nem o fratricida teve inveja de seu irmão por temer que se limitasse mais seu poderio, se ambos mandassem (Abel não buscava ser o senhor na cidade que seu irmão fundou). Caim estava dominado pela inveja diabólica com que os maus invejam os bons, sem motivo algum, apenas porque uns são bons e outros maus [...] O que aconteceu com Caim e Abel é reflexo das inimizades existentes na humanidade, em particular, entre as duas cidades, a cidade de Deus e a cidade dos homens. Em suma, os maus lutam uns contra os outros e, por sua vez, contra os bons [...] (*La Ciudad de Dios*, XV, 5).<sup>101</sup>

<sup>100</sup> Os primeiros pais do gênero humano conforme apresentado por Agostinho na obra *Cidade de Deus* foram representados pelas figuras bíblicas de Adão e Eva, conforme o livro de Gênesis, capítulos 1 e 2.

<sup>101</sup> Agostinho também nos apresenta que a história mostrou que na fundação de Roma houve outro fratricídio entre os irmãos Rômulo e Remo – ambos foram membros da cidade terrena – e esse episódio manifestou como está dividida a cidade terrena contra si mesma (*La Ciudad de Dios*, XV, 5).

Esses discursos significam que desde o início da história humana, aparecem duas espécies de homens, representados pelas figuras bíblicas de Abel e Caim. Esses dois irmãos representam as duas cidades e apresentam-se como seres racionais, nascidos de um mesmo pai, mas que têm duas vontades radicalmente diferentes. Cada uma dessas representa a possibilidade da existência de duas sociedades distintas. Na medida em que se seguir um ou outro exemplo, os homens se distribuirão, doravante, entre dois povos: aquele que ama o bem e aquele que ama o mal; o primeiro teve Abel por fundador, o segundo, Caim (GILSON, 1965, p. 51-52; HAMMAN, 1989, p. 307).

Com o objetivo de representar a origem, desenvolvimento e fim das duas cidades nesses livros da *Cidade de Deus*, o já maduro bispo Agostinho evoca novamente os relatos das Escrituras dos cristãos, apresentando-nos uma densa descrição de acontecimentos extraídos de textos bíblicos, tanto do Antigo Testamento quanto do Novo Testamento – com ênfase nos relatos dos Livros de Gênesis, dos Profetas e Apocalipse.

Entendemos que a fundamentação bíblica foi a base agostiniana para classificar as duas sociedades no mundo temporal. Deste modo, o próprio nome dessa obra foi uma inspiração bíblica extraída do Livro dos Salmos que diz: “Ele conta glórias de ti, ó cidade de Deus” (Salmo 86 [87], 3).<sup>102</sup> Igualmente, o bispo Agostinho foi influenciado por reflexões de escritores da Igreja cristã africana de sua época que debatiam a temática sobre a Jerusalém Celeste – a cidade de Deus – e a cidade dos homens.

Além disso, tendo também como base a discussão das obras do leigo donatista, Ticônio,<sup>103</sup> o bispo Agostinho redimensionou esse conteúdo classificando-o com alguns novos matizes. Por conseguinte, a partir da queda de Adão, o gênero humano estaria dividido

---

<sup>102</sup> Em um sermão nos apresentou o bispo Agostinho a reflexão sobre esse salmo com as seguintes palavras: “o Salmo cantou e recomendou determinada cidade. Dela somos cidadãos, na qualidade de cristãos e estamos ausentes em peregrinação, enquanto formos mortais, e para ela tenderemos [...]” (*Comentário ao Salmo 86*, 1-6).

<sup>103</sup> O donatista Ticônio foi companheiro de Agostinho de Hipona e exerceu uma importante influência no pensamento agostiniano. Esse teólogo e exegeta contribuiu nas reflexões do bispo Hiponense sobre a mescla de homens bons e maus existentes no interior da Igreja e que só seriam desagregados no juízo final (FREDRIKSEN, 2001, p. 1261; POSE, 2002, p. 1362).

em duas grandes cidades. Assim, uma cidade estaria a serviço de Deus e seus anjos bons; e a outra cidade era servidora do diabo e dos seus demônios maus. Ainda que essas duas cidades estivessem aparentemente misturadas, tanto na Igreja quanto na sociedade temporal, elas se separariam no juízo final (BROWN, 2005, p. 391).

Sobre isso nos diz Agostinho que,

[...] não se deve perder de vista que entre os membros inimigos [pagãos] se ocultam futuros compatriotas. Do mesmo modo, lembre-se que, também, enquanto neste mundo peregrinam, vários membros da cidade de Deus que lhe estão unidos pela comunhão dos sacramentos não estarão associados a glória na eterna felicidade dos santos. De fato, entrelaçadas e mescladas mutuamente estão as duas cidades até que sejam separadas no juízo final (*La Ciudad de Dios*, I, 35).

[...] se encontram nesse mundo muitos condenados mesclados com os bons. Uns e outros estão reunidos como na rede evangélica; e neste mundo, como no mar, nadam juntos sem discriminação nas redes dos pescadores até chegar à praia, donde os maus serão separados dos bons [...] (*La Ciudad de Dios*, XVIII, 49).

Agostinho representa essas duas sociedade ou cidades de forma ambivalente ou em oposição binária – como na Parábola do Joio e do Trigo (Mateus 13, 24-30.36-43); e a Parábola da Rede (Mateus 13, 47-50). Assim, a realidade temporal para essa autoridade eclesiástica está repleta de pessoas boas e más, de escândalos e de heroísmo, de êxitos e fracassos, de virtudes e vícios, de construções e destruições, de guerras e de períodos de paz, de grandes homens e de míseros mortais; e isso tudo somente terá fim para Agostinho com o advento do juízo final quando os bons serão separados dos maus.

Nesse caso, quando o bispo Agostinho fala das duas cidades ou sociedades ele quer expressar a existência de duas comunidades motivadas por atitudes mentais e morais divergentes.

A partir dessa dialética, o bispo Agostinho representa as duas cidades, desta forma:

Dois amores deram origem a duas cidades: o amor a si mesmo até o desprezo de Deus, a terrena; e o amor de Deus até o menosprezo de si, a celestial. A primeira se glorifica em si mesma; a segunda se glorifica no Senhor. A primeira está dominada pela ambição do domínio de seus príncipes ou as nações que submetem; a segunda utiliza mutuamente a caridade dos superiores mandando e os súditos obedecendo [...] (*La Ciudad de Dios*, XIV, 28).

Deste modo, essa linha que dividia as duas cidades era invisível, pois implicava na capacidade de cada ser humano amar aquilo que amava. Então, com Agostinho de Hipona dois povos fundaram duas cidades/sociedades a partir de sentimentos opostos, ou seja, essa autoridade eclesiástica separou a sociedade humana em dois povos, os fiéis e os infiéis (BROWN, 2005, p. 400).

A sociedade humana é interpretada por Agostinho através desse simbolismo moral e percebemos em seus discursos na obra que há unicamente duas categorias de indivíduos espalhados no corpo social do mundo, a saber, os pertencentes à verdadeira sociedade dos bons e a sociedade dos maus, essa última excluída de toda estrutura cultural da primeira sociedade – sociedade dividida por meio de oposição de dois termos.

Para o bispo Agostinho, na cidade celestial existe um veemente sentido simbólico: “[...] a cidade de Deus, peregrina nessa vida terrena mortal, é eterna para sempre nos céus, junto com Deus e com os anjos que jamais foram e nem serão desertores [...]” (*La Ciudad de Dios*, XI, 28). Portanto, Agostinho nos apresenta, em especial, com mais assiduidade nos livros XI, XIV, XV e XVIII, essa cidade de forma positiva em oposição a sua alteridade, com as seguintes expressões e palavras: cidade celeste, cidade redimida, sociedade dos santos, cidade peregrina, gloriosa cidade, santa cidade, Jerusalém celeste, Jerusalém suprema, cidade de Cristo.

Entretanto, o bispo de Hipona representou a cidade terrena como a Babilônia (Babel), na qual existia a desordem, confusão e divisão de línguas e para tanto usa as seguintes palavras a fim de para representar a inferioridade e incoerência da cidade terrena: “[...] esta cidade chamada confusão é a mesma Babilônia, cuja admirável construção celebra também a história profana” (*La Ciudad de Dios*, XVI, 4) e “[...] quando pela impiedade arrogante os povos foram castigados e divididos com diversas línguas, recebeu a cidade dos ímpios o nome

de confusão, quer dizer, Babilônia [...]” (*La Ciudad de Dios*, XVI, 11).<sup>104</sup> Observamos que Agostinho faz uso de expressões depreciativas, em particular, com maior rigor nos livros XI, XIV, XV, XVI, XVIII e XIX, para classificar a cidade terrena – em condição inferior a outra cidade –, com estes termos: Babilônia, cidade de confusão, cidade ímpia, sociedade dos ímpios, cidade adoradora de demônios, cidade inimiga, cidade do diabo, cidade diabólica.

Portanto, quando realizamos a análise desses discursos, percebemos que Agostinho utiliza palavras positivas para expressar a superioridade do grupo do qual ele fazia parte, em detrimento de sua diferença, na qual verificamos a atribuição de aspectos pejorativos e de inferioridade ao grupo da cidade terrena. Também, observamos que para Agostinho uma cidade é aquilo que a outra cidade não é; e, por isso, concluímos que nesses discursos agostinianos a existência de uma cidade está condicionada à existência da outra cidade, deste modo, uma existe por causa da outra. Logo, de acordo com que foi relatado anteriormente, esse procedimento de estigmatizar a alteridade com rótulos negativos é um mecanismo que o bispo Agostinho utilizou para reafirmar a identidade do seu grupo religioso.

Ademais, compreendemos que o bispo Agostinho representa a cidade terrena como Babilônia (Babel) – conforme relatado no Livro XVI –, pois na cidade antiga dos pagãos existia a tolerância a todo tipo de crença e reflexão teológica. Por causa disso, a cidade dos homens para Agostinho não tinha ordem e justiça, isto é, essa seria a cidade de confusão. Nesse caso, os membros da cidade de Deus, veem-se como pessoas superiores, dotadas de uma espécie de carisma grupal, de uma virtude específica que é compartilhada por todos os seus membros e que falta aos outros (ELIAS, 2000, p. 19-22). Isso significa, portanto, que para Agostinho somente no grupo da cidade celestial existiu unidade, caridade, honestidade, e, principalmente, a verdadeira religião. Ao contrário, a cidade de confusão, em que os pagãos eram membros, foi representada por ele como uma sociedade injusta e incoerente.

---

<sup>104</sup> Nesse livro XVI o bispo Agostinho classifica a cidade terrena tendo como fundamento o episódio bíblico da torre de Babel (em Gênesis 11, 1-9), e, com isso, associa o caráter estigmatizante de confusão à cidade de Babilônia – para Agostinho, “Babilônia significa confusão [...]” (*La Ciudad de Dios*, XVI, 4).

De fato, esses discursos nos indicam que o bispo Agostinho concebe que somente existe verdadeira justiça onde se houver assentado o culto cristão. Nesse caso, nos apresenta o bispo Hiponense que “só existe uma justiça autêntica naquela cidade que é descrita nos Livros Sagrados [a cidade de Deus]” (*La Ciudad de Dios*, II, 20) e “onde os servos de Cristo, ao contrário daqueles [adoradores dos demônios] que não vivem as virtudes, seguem a verdadeira justiça” (*La Ciudad de Dios*, II, 19). Por conseguinte, aqueles que estão fora do Cristianismo – os pagãos se encontram na parte exterior da Igreja cristã – estão excluídos daquilo que Agostinho considerava como genuína justiça (*vera justitia*).

O bispo Agostinho define justiça e suas vicissitudes religiosas, deste modo:

A justiça é a virtude que se dá a cada um o que é seu. No entanto, que justiça humana é essa que tira o homem do Deus verdadeiro para fazê-lo escravo dos demônios impuros? Isto é dar a cada um o que é seu? [...] Portanto, quando o homem não se submete ao verdadeiro Deus, que justiça se manifesta nele? [...] (*La Ciudad de Dios*, XIX, 21).

Com isso, entendemos que para o bispo de Hipona a verdadeira justiça é unicamente o culto ao Deus dos cristãos – culto à divindade verdadeira. Por conseguinte, ao dizer isso Agostinho nos demonstra que os pagãos ao prestarem culto aos demônios habitavam nesta cidade injusta, cidade sem ordem e que era sinônimo de confusão e caos. Ademais, quando essa justiça não existe em uma sociedade, afirma o bispo de Hipona que:

[...] se essa justiça falta, não existe uma comunidade de homens associados pela adoção em comum acordo e uma comunhão de interesses. Se esta falta – dando como verdadeira a anterior definição de povo –, certamente não existe povo. E nem tampouco existe Estado (*res publica*), já que não temos coisa comum, onde não existe povo [...] (*La Ciudad de Dios*, XIX, 21).<sup>105</sup>

Consequentemente, esse discurso significa que para o bispo de Hipona nas sociedades em que não foi instaurada a verdadeira religião – o Cristianismo – não pode se encontrar a justiça, povo e Estado (*res publica*), ou seja, somente existe a unidade social e política em

<sup>105</sup> Agostinho define povo de forma mais resumida como uma “multidão de seres racionais associados na participação concorde em um interesse em comum” (*La Ciudad de Dios*, XIX, 24).

sociedades que aderiram a *vera religio*; as outras sociedades são marcadas por Agostinho pela anomia religiosa, social e política. Outrossim, observamos nesses discursos que aqueles que não eram os habitantes/membros da cidade celestial – nesse caso os pagãos –, o bispo Agostinho coloca-os, como os de fora, excluídos da uma sociedade justa, da unidade religiosa, da ordem do Estado, da felicidade e da salvação eterna.<sup>106</sup>

Descreve o bispo de Hipona que:

O nosso Deus não irá conceder a vida eterna em sua cidade celestial em companhia de seus anjos aos cidadãos da cidade terrestre. O caminho para chegar até a cidade celestial é o da verdadeira atitude religiosa que só se manifesta quando se tributa o culto religioso ao único Deus verdadeiro, chamado *latría* pelos gregos [...] (*La Ciudad de Dios*, V, 15).

Com isso, podemos salientar sem hesitação que os pagãos (aqueles que Agostinho representou como adoradores de demônios e idolatras) mantendo-se em sua velha religião, segundo Agostinho, estariam excluídos de todos esses aspectos positivos elencados anteriormente. Em suma, o fim dessas duas sociedades humanas na ótica agostiniana seria assim: “uma predestinada a viver sempre com Deus; a outra, a sofrer eternamente o castigo com os demônios” (*La Ciudad de Dios*, XV, 1); a saber, a primeira é a cidade de Cristo e a segunda é a cidade do diabo (*La Ciudad de Dios*, XX, 11).

Com efeito, o bispo Agostinho nessa segunda parte da obra *Cidade de Deus* também utiliza a expressão cidade do diabo (*diaboli civitate*) ou cidade diabólica (*civitatis diaboli*)<sup>107</sup> para representar a cidade inimiga da cidade celestial. Logo, essa cidade do diabo ou diabólica não pode ser compreendida como sendo uma cidade paralela às duas clássicas sociedades antagônicas representadas por Agostinho e nem como um terceiro caminho existente na

<sup>106</sup> Percebemos que Agostinho no Livro XIX altera posições contraditórias sobre o assunto descrito acima (república, Estado), pois ao falar de Roma não nega concretamente a existência de uma *res publica*, mesmo com a existência do culto pagão por muitos séculos no Estado Romano. Nesse caso, assevera Gilson (1965) que o bispo Agostinho nunca negará a existência de uma sociedade em Roma, pois segundo o bispo de Hipona por razões divinas ou humanas, a antiga Roma era à sua maneira uma sociedade. Desse modo, no capítulo 24 do Livro XIX, Agostinho nos expõe essa ideia, incoerente com seus discursos anteriores, ao afirmar que “o povo romano é um povo, e, sem dúvida, seu governo é uma coisa pública [*res publica*], um Estado [...]” (*La Ciudad de Dios*, XIX, 24).

<sup>107</sup> O bispo Agostinho expõe essa representação com mais ênfase nos livros XX e XXI da obra.

classificação dicotômica de mundo agostiniana, devendo ser, portanto, entendida como a mesma cidade terrena, dos homens, dos ímpios, Babilônia, confusão, proposta pelo bispo de Hipona em seus discursos contra os pagãos.

De acordo com o bispo Agostinho “[...] Cristo é, Deus bendito sobre todas as coisas pelos séculos, fundador e monarca da Jerusalém suprema” (*La Ciudad de Dios*, XV, 20). Por outro lado, a cidade terrena que também recebeu o nome de Babilônia tem como governante e rei: o diabo, satanáas, o demônio (*La Ciudad de Dios*, XVIII, 41) e, por isso, essa foi chamada de cidade diabólica pelo bispo de Hipona.

Com isso, a representação feita por Agostinho da cidade diabólica vai além do Estado Romano, em sua forma republicana ou imperial (DOUGHERTY, 2001, p. 266). No caso das duas cidades – a celestial e do diabo – estas não podem ser compreendidas como entidades empíricas e nem identificadas em seu sentido geográfico; entretanto essas são cidades simbólicas que englobam todo o gênero humano, e, portanto, transcendem as fronteiras materiais dos Estados ou Impérios. Nesse caso, a cidadania do membro de cada cidade está condicionada pelo objeto de amor de cada indivíduo e o fim que subordina suas próprias ações, ou seja, os dois amores: o amor a si próprio e o amor a Deus (FORTIN, 2001, p. 269).

De fato, dividir a sociedade entre “nós” e “eles” – cidade de Cristo e a cidade do diabo – simboliza classificar, processo fundamental na vida social. Por conseguinte, dividir e classificar indica, neste caso, também hierarquizar. Além disso, reter esse poder classificatório exprime ter o privilégio de conferir diferentes valores aos grupos assim classificados (SILVA, 2004, p. 82). Então, o bispo Agostinho ao representar essas duas sociedades antagônicas na obra reproduz esse poder classificatório, pois ao dividir simbolicamente o mundo ele concede ao grupo da cidade celestial aspectos e valores elevados, e, ao contrário, outorga valores desonrosos ao grupo da cidade diabólica.

Inicialmente, observamos no discurso antipoliteísta de Agostinho que a estrutura identitária cristã foi condicionada a partir dos pagãos e essa diferença foi marcada com diversas palavras depreciativas (apresentadas anteriormente nesse capítulo). Além disso, considerando o contexto que norteou a vida do bispo Agostinho, podemos salientar que “a associação das crenças discordantes – Paganismo, cismas e heresias – com o diabo era um procedimento comum na retórica cristã” (GONÇALVES, 2009, p. 109).

Nessa conjuntura notamos que Agostinho de Hipona com pertinácia irá classificar, representar e estigmatizar a sua diferença com a marca diabólica e inimiga da religião cristã. Em suma, para o bispo de Hipona o “Outro” é o demônio. À vista disso, não podemos nos esquecer que o bispo Agostinho ao escrever a obra *Cidade de Deus* dirige seus discursos não contra heréticos e cismáticos, mas contra aqueles que seguiam a religião politeísta, em particular, os aristocratas pagãos que evocavam as tradições dos antigos romanos e que resistiam ao processo de cristianização do Império Romano.

No entanto, de que forma o bispo Agostinho representou os membros destas duas cidades, em particular, os indivíduos pertencentes a *diaboli civitate*? Examinaremos a seguir os argumentos utilizados por ele nessa obra que expressam as características dos membros das duas sociedades, em especial, tendo como matéria central as representações da denominada cidade do diabo ou cidade diabólica.

Para Agostinho a diferença que existe entre os membros das duas cidades foi enunciada da seguinte forma:

[...] temos tantas e poderosas nações espalhadas por todo globo terrestre com seus diversos ritos que se distinguem pela múltipla variedade de línguas. Com isso, dizemos que não existem mais que duas classes de sociedades humanas no mundo e que podemos chamar justamente, segundo nossas Escrituras, de duas cidades. Uma de homens que desejam viver segundo a carne e outra de homens que pretendem viver segundo o espírito (*La Ciudad de Dios*, XIV, 1).<sup>108</sup>

<sup>108</sup> Agostinho expressa nesse discurso que “viver segundo a carne” são atitudes e atos que foram enumerados por Paulo na carta aos Gálatas (capítulo 5, 19-21), deste modo: “as ações procedentes da carne são conhecidas: luxúria, imoralidade, libertinagem, idolatria, magia, inimizades, discórdia, rivalidade, ira, egoísmo, partidarismo,

Neste mundo de peregrinação, recomendamos, sobretudo, a cidade de Deus, a humildade e que se proclame de um modo especial seu rei, Cristo. As Sagradas Letras nos ensinam que o vício da soberba, contrário a humildade, domina, principalmente, em seu adversário, o diabo. Sem dúvida, esta é a grande diferença entre as duas cidades de que estamos falando: uma, a sociedade dos homens que vivem a religião; a outra, sociedade dos ímpios. Cada uma com seus próprios anjos, prevalecendo o amor de Deus ou o amor a si mesmo (*La Ciudad de Dios*, XIV, 13).

Com isso, Agostinho ao utilizar tais argumentos começa a nos expor o perfil dos membros das duas cidades a partir daquilo que ele considera como virtude (a humildade, a verdadeira piedade religiosa e o amor a Deus) e do que ele considera como conduta condenável e desvio religioso (a soberba, impiedade e o amor a si mesmo). Portanto, observamos nesses discursos que Agostinho de Hipona representa os membros da cidade do diabo como pessoas soberbas, incrédulas, egoístas e praticantes de vários vícios carnis – representados como filhos da carne. Também, existem nesses discursos pontos de exclusão, pois para o bispo Agostinho somente se encontram aspectos positivos (disposição para a prática do bem) entre os genuínos cidadãos da cidade celestial.<sup>109</sup>

O valor de uma cidade, segundo Agostinho, se mede pelo valor dos objetos que amam, isto é, pela qualidade do amor que nela impera (*La Ciudad de Dios*, XIX, 24). Portanto, os membros da cidade diabólica amam a glória humana (*La Ciudad de Dios*, V, 16) e, ao contrário, os da cidade de Deus amam as coisas celestiais (*La Ciudad de Dios*, XIV, 28). Nesta perspectiva de oposição binária, esses discursos significam que entre os cidadãos da cidade do diabo predomina o amor às coisas temporais e entre os cidadãos da cidade celestial existe apenas o amor a Deus na caridade (BOEHNER; GILSON, 1985, p. 197).

O bispo Agostinho representa a *diaboli civitate* e seus cidadãos com as seguintes palavras:

A cidade terrena [a do diabo] rende culto aos deuses [demônios] para com sua ajuda beneficiarem-se das vitórias e da paz terrena, não por amar o bem, mas pelo desejo de dominar [...]. Os bons, certamente, usam deste mundo para gozar em Deus; os maus,

---

sectarismo, invejas, bebedeiras, orgias e coisas desse estilo. Dessas coisas vos preveno, como já preveni: os que as praticarem não herdarão o Reino de Deus!” (*La Ciudad de Dios*, XIV, II).

<sup>109</sup> Consideramos relevante salientar que a palavra cidadão (*cives*) não foi muito utilizada por Agostinho na obra *Cidade de Deus* como meio para expressar a identidade de cada sociedade humana.

ao contrário, querem usar Deus para gozar do mundo. [...] a cidade celeste é peregrina na terra; a outra, a terrena é apegada aos gozos terrenos (*La Ciudad de Dios*, XV, 15).

O bispo de Hipona continua a descrever sobre os membros a cidade diabólica:

Nessa cidade seus poderosos amam sua própria força [...]. Os sábios dessa cidade vivendo segundo os homens, têm buscado os bens do corpo; e podendo conhecer a Deus, *não o glorificaram como Deus e nem lhe deram graças. Pelo contrário, perderam-se em seus pensamentos fúteis, e seu coração insensato se obscureceu. Pretendendo ser sábios, exaltando-se em sua sabedoria pela soberba que os dominavam, tornaram-se estúpidos e trocaram a glória de Deus incorruptível por uma imagem de seres corruptíveis, como: homens, pássaros, quadrúpedes, répteis* (pois levaram os povos a adorar semelhantes grosserias ou foram atrás delas); *servindo e dando culto a criatura em lugar do Criador, que é bendito para sempre* [...] (*La Ciudad de Dios*, XIV, 28).

Agostinho, em particular, demonstra nesses discursos que os membros da cidade diabólica utilizam-se de sua religião para terem benefícios em prol da dominação política e militar de povos, cidades e Estados. Deste modo, diferente daqueles cidadãos da cidade celestial, os membros da cidade diabólica são indivíduos maus que estão, de maneira desordenada, vinculados às realidades temporais da sociedade humana e, conseqüentemente, para o Hiponense essa falta de coerência com os bens terrenos levará os membros dessa cidade do diabo ao “[...] suplício eterno, junto com os demônios malignos” (*La Ciudad de Dios*, XIX, 9).

Ao analisar essa documentação observamos que as principais características dos cidadãos da cidade diabólica elencadas por Agostinho foram as seguintes: a soberba (orgulho excessivo, arrogância), a impiedade (incredulidade), o amor próprio ao ponto de desprezar o Deus verdadeiro (egoísmo), o amor à glória humana (amor ao poder), o apego aos prazeres terrenos (luxúria, avareza, etc), adoração aos demônios (idolatria e superstição).

Então, nesses discursos de Agostinho de Hipona percebemos o poder de classificar os membros da cidade do diabo, tidos como adoradores de demônios, maus devido à conduta moral condenável para a sociedade cristã de seu tempo. Na visão de Agostinho se os membros da cidade diabólica não se convertessem ao Cristianismo já estariam predestinados à condenação eterna e excluídos da felicidade da cidade de Deus. Com isso, portanto, podemos

chegar à conclusão que para Agostinho os membros por excelência dessa cidade do diabo eram os pagãos – representados por Agostinho com inúmeros rótulos depreciativos. Tal procedimento foi um mecanismo de preservação desse outro grupo numa posição social inferior aos cidadãos da cidade celestial e, conseqüentemente, consolidar a identidade cristã na sociedade de sua época.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Apresentamos no decorrer dessa dissertação um estudo sobre a religião, identidade e estigmatização na Antiguidade Tardia, tendo como base a obra magna *Cidade de Deus* elaborada por Agostinho, bispo católico de Hipona, contra os pagãos.

Ao finalizar esse trabalho não podemos deixar de citar as palavras do próprio Agostinho em dois momentos importantes na elaboração e conclusão da obra *Cidade de Deus*. Primeiro, ao iniciar os livros dessa obra ele nos relata que irá produzir uma “grande e árdua obra – *magnum opus et arduum*” (*La Ciudad de Dios*, I, Prologo), pois tal empreendimento contra os pagãos merecia sistemática refutação. Ao concluir os XXII Livros da obra, Agostinho de Hipona nos descreve que: “[...] creio haver, com auxílio do Senhor, terminado esta grande obra. Perdoa-me, quem a tenha por incompleta ou muito extensa [...]” (*La Ciudad de Dios*, XXII, 30).

A produção desses discursos contra os pagãos organizados nos livros da *Cidade de Deus* foi um trabalho muito oneroso para o bispo Agostinho – todos os livros foram escritos em torno de 13 a 14 anos, em meio a polêmicas religiosas e trabalhos pastorais exigidos de um bispo da Igreja. O bispo Hiponense tinha que desconstruir uma religião que tutelou por muito tempo o Estado Romano, mas que considerava uma prática religiosa inferior em comparação ao Cristianismo.

O bispo Agostinho quando se focaliza para confrontar a “questão romana” ainda tinha poucas décadas em que o Cristianismo havia sido proclamado como religião oficial do Estado Romano. Contudo, cristãos e pagãos desde meados do século IV vivenciavam um ambiente de conflito religioso e, portanto, entendemos que esses dois grupos travaram essa luta simbólica pela cristalização de sua estrutura identitária.

Os pagãos cultos, ligados à aristocracia romana, questionavam com pertinácia a mudança da ordem religiosa no Império Romano, atribuindo ao Cristianismo todos os males ocorridos na sociedade romana naquele tempo. Nesse período de objeções dos pagãos, teremos por parte dos cristãos o uso de instrumentos simbólicos para elaboração da desconstrução desses questionamentos e do próprio Paganismo. Portanto, o bispo Agostinho utiliza-se de elementos e argumentos simbólicos para realizar tal intento contra os pagãos, em particular, faz uso da retórica clássica reformulada com aspectos cristãos.

Agostinho, ao longo de sua vida e desde o início da sua conversão ao Cristianismo, teve um ativo diálogo com os pagãos. Fora educado na *paidéia* romana e tinha um profundo conhecimento do sistema de crença politeísta. Assim, possuía um minucioso entendimento da estrutura religiosa dos pagãos – as práticas e representações –, e compreendia de onde vinha o perigo para a religião cristã, por isso ele que irá combater com muita exatidão esse Paganismo existente entre os membros aristocratas romanos (grupo resistente ao processo de cristianização da sociedade romana). Ou seja, Agostinho procurou contestar uma religião que ainda era viva entre alguns indivíduos que gozavam prestígio social e político no Império Romano de seu tempo.

O saque de Roma no ano 410 contribuiu para agravar o conflito existente entre Paganismo e Cristianismo. Os pagãos tinham a partir desse episódio um importante motivo para questionar os cristãos e a nova ordem religiosa do Império. Com isso, os membros da Igreja apoiaram-se na eloquência e erudição de Agostinho para que esse debate com os pagãos fosse solucionado, pois as teses dos pagãos deveriam ser refutadas com um sólido testemunho intelectual.

Agostinho de Hipona – após a Conferência contra os donatistas em Cartago no ano 411 – decide iniciar de forma oficial a campanha contra os pagãos por meio dos livros da *Cidade de Deus*, a pedido de seu amigo cristão Flávio Marcelino. Nessa obra, observamos

duas posturas do bispo Agostinho na elaboração do seu discurso antipoliteísta: a primeira foi apologética e de intensa polêmica contra os pagãos – envolvendo os dez primeiros livros e elaborada no entusiasmo das objeções contra a religião cristã entre os anos 413 a 417; e na segunda há um tom mais estável e apologético (menos polêmico) – abordado nos doze últimos livros e produzido pelo maduro Agostinho entre os anos 417 a 426.

Ao escrever a obra *Cidade de Deus*, o bispo Agostinho de Hipona apresenta que as desgraças do Império Romano não provinham do culto ao Deus verdadeiro dos cristãos e da proibição dos velhos ritos pagãos – para ele esse culto era ineficaz –, mas sim da persistência com que os pagãos defendiam a adoração aos demônios e aos falsos ídolos no Estado Romano. Os deuses dos pagãos foram representados por Agostinho como demônios, e sob a aparência de distintos ídolos; eram para o bispo de Hipona espíritos impuros e funestos que queriam ser adorados como a divindade verdadeira.

A importância que percebemos ao analisar os discursos agostinianos contra os pagãos na obra *Cidade de Deus* foi que a estrutura identitária do grupo cristão – na sociedade daquela época – foi redimensionada a partir da demonização de todo ambiente que tinha algum indício do Paganismo. Isto é, tudo que era pagão para Agostinho de Hipona foi associado aos demônios e, portanto, sua alteridade pagã era infame e nefasta.

Ao realizar tal processo social Agostinho nos apresenta a religião do seu grupo, a saber, o Cristianismo, como uma organização religiosa superior à religião dos pagãos. Para Agostinho, o Cristianismo era uma religião edificante enquanto o culto aos deuses dos pagãos (culto aos demônios) causava dano e prejudicava a humanidade, pois os demônios para ele não podiam oferecer aos pagãos a salvação e felicidade terrena.

Para Agostinho, a religião cristã era a única verdadeira manifestação religiosa e somente nessa religião poderia ser vivida a autêntica piedade. Por outro lado, a religião dos pagãos era uma prática demoníaca e uma crença sem utilidade para os romanos. Para o bispo

de Hipona somente entre os membros da religião cristã – cidade celestial – existiam aspectos positivos (virtudes, ordem, justiça, etc) e entre os pagãos conservavam-se por muitos séculos valores inferiores e inaceitáveis à nomia cristã (tais como impiedade, injustiça, confusão, etc).

Assim, o bispo de Hipona reafirma a identidade cristã mediante a sua diferença, nesse caso os pagãos. Este procedimento foi feito por meio de um discurso estigmatizante e excludente contra os pagãos, atribuindo a esse grupo o desvio social e religioso, pois, para Agostinho, eles eram adoradores de demônios, idólatras que se persistissem na sua religião estariam condenados à perdição eterna.

Os pagãos para o bispo Agostinho pecavam contra a virtude da religião verdadeira, por meio da adoração dos impuros demônios e ídolos falsos. Também, com sua prática religiosa supersticiosa (*superstitio*) subvertiam a ordem política e social vigente no Império Romano daquela época e cometiam um delito legislativo-jurídico, sendo os pagãos passíveis de várias penas previstas pelo Código Teodosiano.

Ademais, ao fazer a representação da sociedade humana o bispo Agostinho nos apresenta a sociedade apenas dividida em dois pólos opostos que abrangem toda a Terra. Entendemos que com Agostinho temos apenas duas sociedades: uma boa e outra má; cidade celestial e cidade terrena; cidade de fiéis e cidade de infiéis; cidade dos eleitos e cidade dos condenados; cidade santa e cidade diabólica, etc.

Por isso, relatamos que nos escritos agostinianos da *Cidade de Deus* não existe uma terceira cidade ou uma via alternativa além das duas propostas classicamente na obra. Deste modo, atesta Gilson (1965, p. 52), que Agostinho nunca concebeu a ideia de uma sociedade universal única, mas sim, de duas igualmente universais, na medida em que todo homem é, de alguma forma, cidadão de uma ou de outra; e predestinado a uma ou outra cidade.

Agostinho condiciona a existência da cidade que seu grupo religioso fazia parte tendo como referência a outra cidade inimiga dos cristãos e sua verdadeira religião. Para Agostinho

uma cidade só irá subsistir tendo como fundamento o seu pólo oposto. Ou seja, a cidade celestial é aquilo que a cidade terrena ou do diabo não é. Logo, estas cidades ou sociedades são movidas por dois amores opostos – o amor a Deus na caridade e o amor egoísta. Por isso, apresentamos a representação de vários aspectos positivos e negativos feito por Agostinho para classificar as duas cidades antagônicas.

Com isso, Agostinho atribui elementos estigmatizantes e excludentes para cidade terrena, que nos é apresentada como Babilônia (Babel, confusão). A cidade celestial, ao contrário, era superior à cidade terrena – essa última foi também representada com o nome de cidade do diabo ou diabólica. Diferente da cidade celestial que tinha uma nomia evidente, segundo Agostinho, entre os membros da cidade diabólica não existia ordem, justiça e virtudes. Pois nessa sociedade do diabo não existe a verdadeira religião, mas o culto a vários deuses (demônios) e os protagonistas dessa cidade diabólica para Agostinho eram os pagãos.

O bispo Agostinho não concebia a existência de nomia numa cidade onde o culto a inúmeras divindades falsas era o fundamento. Por esse motivo entendemos que seus discursos excluem da sua ordem religiosa esse grupo por ele representado como anômico.

Com Agostinho, a cidade de Deus não seria capaz de aprovar a cidade terrena; é, antes, forçada a repreendê-la, a condená-la, demonizá-la e excluí-la. Esse, sem dúvida, foi o instrumento utilizado pelo bispo de Hipona para confirma a identidade de seu grupo estabelecido.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

### 1. Documentação Primária Impressa

#### 1.1. Obras de Agostinho

AGOSTINHO, S. **A cidade de Deus contra os pagãos** - Parte I. Tradução por Oscar Paes Leme. Petrópolis: Vozes, 1990.

AGOSTINHO, S. **A cidade de Deus contra os pagãos** - Parte II. Tradução por Oscar Paes Leme. Petrópolis: Vozes, 2001.

AGOSTINHO, S. **A Verdadeira Religião**. São Paulo: Paulinas, 1987.

AGOSTINHO, S. **Comentários aos Salmos: 51-100**. São Paulo: Paulus, 1997.

AGOSTINHO, S. **Confissões**. São Paulo: Paulus, 1984.

AGUSTÍN, S. Carta 135. In: **Obras completas de San Agustín: Carta (2º)**. 124-187. v. 11a. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1987, p. 94-98.

AGUSTÍN, S. Carta 136. In: **Obras completas de San Agustín: Carta (2º)**. 124-187. v. 11a. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1987, p. 98-101.

AGUSTÍN, S. Carta 137. In: **Obras completas de San Agustín: Carta (2º)**. 124-187. v. 11a. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1987, p. 102-124.

AGUSTÍN, S. Carta 138. In: **Obras completas de San Agustín: Carta (2º)**. 124-187. v. 11a. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1987, p. 125-146.

AGUSTÍN, S. Carta de San Agustín sobre La Ciudad de Dios. In: **Obras completas de San Agustín: La Ciudad de Dios (1º)**. v.6. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1988, p. 118-120.

AGUSTÍN, S. La Adivinación diabólica. In: **Obras completas de San Agustín: Escritos varios (2º)**. v. 40. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1995, p. 330-355.

AGUSTÍN, S. La devastación de Roma. In: **Obras completas de San Agustín: Escritos varios (2º)**. v. 40. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1995, p. 515-529.

AGUSTÍN, S. Las Revisiones. In: **Obras completas de San Agustín: La Ciudad de Dios (1º)**. v. 16. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1988, p. 115-117.

AGUSTÍN, S. Sermón 81. In: **Obras completas de San Agustín: Sermones (2º)**: 51-116: sobre los evangelios sinópticos. v. 10. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1983, p. 452-466.

AGUSTÍN, S. Sermón 105. In: **Obras completas de San Agustín: Sermones (2º)**: 51-116: sobre los evangelios sinópticos. v. 10. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1983, p. 717-731.

AGUSTÍN, S. Sermón 198. In: AGUSTÍN, S. **Obras completas de San Agustín: Sermones (4º)**: 184-272 B: sermones sobre los tiempos litúrgicos. v. 24. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1995, p. 62-149.

AGUSTÍN, S. Sermón 296. In: **Obras completas de San Agustín: Sermones (5º)**: 273-338: sermones sobre los mártires. v. 25. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1984, p. 265-283.

AGUSTÍN, S. **Obras completas de San Agustín: La Ciudad de Dios (1º)**. v. 16. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1988.

AGUSTÍN, S. **Obras completas de San Agustín: La Ciudad de Dios (2º)**. v. 17. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1988.

AUGUSTINE, S. Letter 90 (A.D. 408). In: **THE CATHOLIC ENCYCLOPEDIA**, 1887.

Translated by J.G. Cunningham. Disponível em:

<<http://www.newadvent.org/fathers/1102090.htm>>. Acesso em: 01 fevereiro 2011.

AUGUSTINE, S. Letter 91 (A.D. 408). In: **THE CATHOLIC ENCYCLOPEDIA**, 1887. Translated by J.G. Cunningham. Disponível em: <<http://www.newadvent.org/fathers/1102091.htm>>. Acesso em: 01 fevereiro 2011.

## 1.2. Outros documentos consultados

BÍBLIA. Português. **Bíblia de Jerusalém**. Tradução da Paulus Editora. São Paulo: Paulus, 2002.

The Codex Theodosianus: On Religion, 4<sup>th</sup> Century, CE. In: **INTERNET MEDIEVAL SOURCE BOOK**. Disponível em: <<http://www.fordham.edu/halsall/source/codex-theod1.html>> Acesso em: 22 dezembro 2010.

OROSIO, Paulo. **Historia contra los paganos**. Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza, 2008.

POSSÍDIO. **Vida de Santo Agostinho**. São Paulo: Paulus, 1997.

## 2. Obras de caráter Teórico-Metodológico

CHARTIER, R. **História Cultural**: entre práticas e representações. Lisboa: Difel, 1990.

CHARTIER, R. O mundo como representação. **Estudos avançados**. São Paulo, v. 5/11, p. 173–191, 1991.

CHARAUDEAU, P. Alteridade. In. MAINGUENEAU, D. (org.) **Dicionário de análise do discurso**. São Paulo: Contexto, 2004, p. 34-35.

CHARAUDEAU, P. Identidade. In. MAINGUENEAU, D. (org.) **Dicionário de análise do discurso**. São Paulo: Contexto, 2004, p. 266-267.

ELIAS, N.; SCOTSON, J. L. **Os Estabelecidos e os outsiders**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

FAIRCLOUGH, N. **Discurso e mudança social**. Brasília: UnB, 2001.

GOFFMAN, E. **Estigma**: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada. Rio de Janeiro: Zahar, 1982.

MAINGUENEAU, D. Análise do Discurso. In: CHARAUDEAU, P.; MAINGUENEAU, D. (Org.) **Dicionário de análise do discurso**. São Paulo: Contexto, 2004, p. 43-46.

ORLANDI, E. P. **Análise de Discurso**. Campinas: Pontes, 2002.

ORLANDI, E. P. **A Linguagem e o seu funcionamento**: as formas do discurso. São Paulo: Pontes, 1996.

PESAVENTO, S. J. **História e História Cultural**. Belo Horizonte: Autêntica, 2005.

SCHIAVO, L. O Simbólico e o diabólico: a vida ameaçada. **Phoênix**, Rio de Janeiro, p. 230-243, 2002.

SILVA, G. V. Representação social, identidade e estigmatização: Algumas considerações de caráter teórico. In: FRANCO, S. P.; SILVA, G.V.; LARANJA, A. L. (Orgs.). **Exclusão social, violência e identidade**. Vitória: Flor & Cultura Editores, 2005. p. 13-30.

SILVA, T. T. (Org.). **Identidade e diferença**: a perspectiva dos estudos culturais. Petrópolis: Vozes, 2004.

SILVA, T. T. A produção social da identidade e da diferença. In: SILVA, T.T. (Org.). **Identidade e diferença**: a perspectiva dos estudos culturais. Petrópolis: Vozes, 2004, p. 73-102.

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, 2004, p. 7-72.

### **3. Obras de referência, dicionários e enciclopédias**

BESNARD, P. Anomia. In: BOUDON, R.; BESNARD, P.; CHERKAOUI, M.; BERNARD-PIERRE, L. (Dir.). **Dicionário de Sociologia**. Lisboa: Dom Quixote, 1990, p. 16-17.

- COLÉ, J. K. Manés. In: FITZGERALD, A. (ed.) **Diccionario de San Agustín**. Burgos: Monte Carmelo, 2001, p. 831-913.
- DETIENNE, M. Demónios. In: ROMANO, R. (Dir.). **Enciclopédia Einaudi**, v. 13. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1987, p. 45-57.
- DODARO, R. Iglesia y el Estado. In: FITZGERALD, A. (ed.) **Diccionario de San Agustín**. Burgos: Monte Carmelo, 2001, p. 674-688.
- DOUGHERTY, R. J. Caída de Roma. In: FITZGERALD, A. (ed.) **Diccionario de San Agustín**. Burgos: Monte Carmelo, 2001, p. 200-202.
- DOUGHERTY, R. J. Ciudadano. In: FITZGERALD, A. (ed.) **Diccionario de San Agustín**. Burgos: Monte Carmelo, 2001, p. 266-268.
- FERREIRA, A. B. H. **Novo Dicionário Aurélio da Língua Portuguesa**. Curitiba: Positivo, 2009.
- FERREIRA, A. G. **Dicionário de Latim-Português**. Porto: Porto, 1999.
- FORLIN PATRUCCO, M. Edito de Milão. In: DI BERARDINO, A. (Org). **Dicionário Patrístico e de Antiguidades cristãs**. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 456.
- FORTESCUE, A. Theodosius I. In: **THE CATHOLIC ENCYCLOPEDIA**, 1912. Disponível em: <<http://www.newadvent.org/cathen/14577d.htm>>. Acesso em: 01 setembro 2010.
- FORTIN, E. L. De Civitate Dei. In: FITZGERALD, A. (ed.) **Diccionario de San Agustín**. Burgos: Monte Carmelo, 2001, p. 268-278.
- FREDRIKSEN, P. Ticonio. In: FITZGERALD, A. (ed.) **Diccionario de San Agustín**. Burgos: Monte Carmelo, 2001, p. 1261-1264.
- GEREMEK, B. Igreja. In: ROMANO, R. (Dir.). **Enciclopédia Einaudi**, v. 12. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1987, p. 161-214.
- IRMSCHER, J. Honório. In: DI

- BERARDINO, A. (Org). **Dicionário Patrístico e de Antiguidades cristãs**. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 696-697.
- KANNENGIESSER, C. Nicéia. In: DI BERARDINO, A. (Org). **Dicionário Patrístico e de Antiguidades cristãs**. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 997-998.
- KOCHAKOWICZ, L. Diabo. In: ROMANO, R. (Dir.). **Enciclopédia Einaudi**, v. 13. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1987, p. 243-265.
- LE GOFF, J. Cidade. In: LE GOFF, J.; SCHMITT, J.-C. **Dicionário Temático do Ocidente Medieval**. Bauru: EDUSC, 2006, p. 219-236.
- LOYN, H. R. (Org.) **Dicionário da Idade Média**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.
- LURKER, M. **Dicionário dos deuses e demônios**. São Paulo: Martins Fontes, 1993.
- MARA, M. G. Teodósio I. In: DI BERARDINO, A. (Org). **Dicionário Patrístico e de Antiguidades cristãs**. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 1340-1341.
- MUNIER, C. Autoridade na Igreja. In: DI BERARDINO, A. (Org). **Dicionário Patrístico e de Antiguidades cristãs**. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 199-202.
- NOCENT, A. Ordem - Ordenação. In: DI BERARDINO, A. (Org). **Dicionário Patrístico e de Antiguidades cristãs**. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 1037-1039.
- O'DONNELL, J. J. Bíblia. In: FITZGERALD, A. (ed.) **Diccionario de San Agustín**. Burgos: Monte Carmelo, 2001, p. 176-182.
- PELLEGRINO, M. Cristianismo e Cultura Clássica. In: DI BERARDINO, A. (Org). **Dicionário Patrístico e de Antiguidades cristãs**. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 359-361.
- PERETTO, E. Gentios. In: DI BERARDINO, A. (Org). **Dicionário Patrístico e de Antiguidades cristãs**. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 610.
- PERETTO, E. Idolatria. In: DI BERARDINO, A. (Org). **Dicionário Patrístico e de Antiguidades cristãs**. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 702.

- POSE, E. R. Ticônio. In: DI BERARDINO, A. (Org). **Dicionário Patrístico e de Antiguidades cristãs**. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 1362-1363.
- QUACQUARELLI, A. Retórica. In: DI BERARDINO, A. (Org). **Dicionário Patrístico e de Antiguidades cristãs**. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 1218-1219.
- REBILLARD, É. Sermones. In: FITZGERALD, A. (ed.) **Diccionario de San Agustín**. Burgos: Monte Carmelo, 2001, p. 1199-1221.
- RIGGI, C. Maniqueísmo. In: DI BERARDINO, A. (Org). **Dicionário Patrístico e de Antiguidades cristãs**. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 874-875.
- SANFILIPPO, M. Roma. In: LE GOFF, J.; SCHIMIT, J.C. **Dicionário Temático do Ocidente Medieval**. Bauru: EDUSC, 2006, p. 431-448.
- SPINELLI, M. Leigo. In: DI BERARDINO, A. (Org). **Dicionário Patrístico e de Antiguidades cristãs**. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 816-817.
- SAXER, V. África. In: DI BERARDINO, A. (Org). **Dicionário Patrístico e de Antiguidades cristãs**. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 46-47.
- SAXER, V. Hipona. In: DI BERARDINO, A. (Org). **Dicionário Patrístico e de Antiguidades cristãs**. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 682-683.
- SINISCALCO, P. Igreja e Império. In: DI BERARDINO, A. (Org). **Dicionário Patrístico e de Antiguidades cristãs**. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 702-704.
- STUDER, B. Demônio. In: DI BERARDINO, A. (Org). **Dicionário Patrístico e de Antiguidades cristãs**. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 389-391.
- TRAPÈ, A. Agostinho de Hipona. In: DI BERARDINO, A. (Org). **Dicionário Patrístico e de Antiguidades cristãs**. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 54-59.
- VAN FLETEREN, F. Demonios. In: FITZGERALD, A. (ed.) **Diccionario de San Agustín**. Burgos: Monte Carmelo, 2001, p. 390-392.

WILHELM, J. Idolatry. In: **THE CATHOLIC ENCYCLOPEDIA**, 1910. Disponível em: <<http://www.newadvent.org/cathen/07636a.htm>>. Acesso em: 20 dezembro 2010.

WILHELM, J. Superstition. In: **THE CATHOLIC ENCYCLOPEDIA**, 1912. Disponível em: <<http://www.newadvent.org/cathen/14339a.htm>>. Acesso em: 20 dezembro 2010.

WILLIAMS, J. Invasiones de los bárbaros. In: FITZGERALD, A. (ed.) **Diccionario de San Agustín**. Burgos: Monte Carmelo, 2001, p. 741-745.

#### 4. Revistas e Periódicos

BAJO, F. El patronato de los obispos sobre ciudades durante los siglos IV-V en Hispania. **Memorias de Historia Antigua**. Oviedo. Universidad de Oviedo, p. 203-213, 1981.

BARBACENA, F. S. O tema de duração dos tempos cristãos na obra Cidade de Deus, de Santo Agostinho. **Oracula**, São Bernardo do Campo, 4.7., p. 42-52, 2008.

BUSQUET TRES, P. Entre a diferencia y la paz: el espacio de la tolerancia. **Augustinus**, Madrid, nº 45, p. 327-340, 2000.

BUSTAMANTE, R. M da C. Espaços e Práticas Culturais em *Hippo Regius*: estratégias e táticas. **Phoênix**, Rio de Janeiro, 10, p. 275-305, 2004.

BUSTAMANTE, R. M da C. Latim, Púnico e Berbere na África do Norte: Identidade e Alteridade. **Phoênix**, Rio de Janeiro, 6, p. 312-327, 2000.

BUSTAMANTE, R. M. da C. Práticas Religiosas nas Cidades: Identidade e Alteridade. **Phoênix**, Rio de Janeiro, 5, p. 325-348, 1999.

DRAKE, H. A. Lamb to lions: explaining early christian intolerance. **Past and Present**, New York, n. 153, p. 3-36, nov. 1996.

FRIGHETTO, R. Política e Poder na Antiguidade Tardia – uma abordagem possível. **História Revista**, Goiânia, v. 11, n. 1, p. 161-177, 2006.

GUERRAS, M. S.; CRUZ, M. S. A busca de explicações do saque de Roma por Alarico em 410 d.C. **Dimensões**, Vitória, nº 4, p.123-135, 1995.

JORDÁN MONTÉS, J. F. La pervivencia del paganismo en el reinado de Honorio (395-423 d. C.). In: Arte, sociedad, economía y religión durante el Bajo Imperio y la Antigüedad Tardía. **Antigüedad cristiana (Murcia) VIII**, p. 183-199, 1991.

LEMOS, M. S. O episcopado cristão no Império Romano do século IV: práticas cotidianas e ação política. In: **Anais do III Encontro Estadual de História: Poder, cultura e diversidade**, Caetité, Universidade Estadual da Bahia, p. 1-10, 2006.

LOMAS, F. J. Teodosio, paradigma de príncipe cristiano: consideraciones de Ambrosio, Rufino de Aquileya y Agustín sobre la imperial persona. **Studia Historica – Historia Antigua**, v.8, Universidad de Cádiz, p.149-165, 1990.

MARCOS, M. Ley y religión en el Imperio Cristiano (s. IV y V). **Ilu – Revista de Ciências de las Religiones**, Madrid, Anejos XI, p. 51-68, 2004.

MENDES, N. M. Romanização e as questões de identidade e alteridade. **Boletim do CPA**, Campinas, nº 11, jan./jul, p. 25-42, 2001.

MENDES, N. M.; OTERO, U.B. Religiões e as questões de cultura, identidade e poder no Império Romano. **Phoïnix**, Rio de Janeiro, n. 11, p. 196-220, 2005.

O'DONNELL, J. J. The demise of Paganism. **Tradittio**, Claremont, n. 35, p. 45-88, 1979.

OLIVEIRA, J. C. M. Poder, religião e violência popular no Império Romano Tardio: os motins de Calama de Junho de 408 d.C. **História: Questões & Debates**, Curitiba, n. 48/49, p. 165-192, 2008.

PINHEIRO, R. A. B. Apontamentos sobre poder, autoridade e ascetismo: uma breve comparação entre Agostinho e João Cassiano. **Revista Crítica Histórica**, v. 01, p. 99- 126, 2010.

PINTO, P. G. H. R. Transformações no Paganismo Romano. **Phoînix**, Rio de Janeiro, 3, p. 343-369, 1997.

STARNEs, C. El público de los primeiros diez libros de la *Ciudad de Dios* y la lógica de su argumento. **Augustinus**, Madrid, nº 40, p. 273-282, 1995.

YANGUAS, N. S. Juliano y Teodósio: La antítese de dos emperadores? **Memorias de Historia Antigua**, Oviedo, nº 15-16, Universidad de Oviedo, p. 183-214, 1995.

ZÉTOLA, B. M. Da Antiguidade ao Medievo: o Cristianismo e a elaboração de um novo modelo caritativo. **Saeculum**, João Pessoa, nº 11, p. 54-71, 2004.

## 5. Obras gerais

ALFÖLDY, G. **Historia social de Roma**. Madrid: Alianza, 1996.

ARQUILLIÈRE, H. X. **El Agustínismo político**. Granada: Universidad de Granada, 2005.

BAYET, J. **La religion romana: historia política y psicológica**. Madrid: Crístandad, 1984.

BLÁZQUEZ, J. M. La política imperial sobre los cristianos – De la Tetraquía a Teodosio. In: ALVAR, J. et. al. **Cristianismo Primitivo y Religiones Místicas**. Madrid: Cátedra, 1995, p. 265-289.

BLÁZQUEZ, J. M. Causas del triunfo del cristianismo. In: ALVAR, J. et. al. **Cristianismo Primitivo y Religiones Místicas**. Madrid: Cátedra, 1995, p. 403-404.

BLOCH, M. **Apologia da História**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

BROWN, P. **A Ascensão do Cristianismo no Ocidente**. Lisboa: Presença, 1999.

BROWN, P. Antiguidade Tardia. In: ARIÈs, P.; DUBY, G. **História da Vida Privada: do Império Romano ao ano mil**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 213-401.

BROWN, P. **Santo Agostinho: uma biografia**. Rio de Janeiro: Record, 2005.

BROWN, P. **O Fim do Mundo Clássico: de Marco Aurélio a Maomé**. Lisboa: Verbo, 1972.

BUSTAMANTE, R. M. da C. Práticas Culturais no Império Romano: entre a unidade e a diversidade. In: SILVA, G. V.; MENDES, N. M (Org). **Repensando o Império Romano**. Rio de Janeiro: Mauad/Edufes, 2006a, p. 109-136.

BUSTAMANTE, R. M. da C. Rituais de sacrifício: entre a *religio* e a *superstitio* – análise comparativa entre o discurso imperial e o imagético provincial do Baixo Império. In: SILVA, G. V.; NADER, M. B.; FRANCO, S. P. (Org). **As Identidades no tempo**: ensaios de gênero, etnia e religião. Vitória: EDUFES, 2006b, p. 321-351.

CAMERON, A. **El Bajo Imperio romano (284-430 d.C.)**. Madrid: Encuentro, 2001.

CAPÁNAGA, V. Introduccion. In: **Obras completas de San Agustín**: La Ciudad de Dios (1º). v. 16. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1988, p. 7-120.

CARDOSO, C. F. Apresentação. In: MENDES, N. M. **Sistema Político do Império Romano do Ocidente: um modelo de colapso**. Rio de Janeiro: DP&A, 2002, p. 7-9.

CARVALHO, M. M. de. Gregório de Nazianzo e a Polêmica em torno da Restauração Pagã de Juliano. In. SILVA, G. V.; MENDES, N. M. (Org). **Repensando o Império Romano**. Rio de Janeiro: Mauad/Edufes, 2006, p. 267-284.

CHEVITARESE, A. L. Cristianismo e Império Romano. In: SILVA, G. V.; MENDES, N. M. (Org). **Repensando o Império Romano**. Rio de Janeiro: Mauad/Edufes, 2006, p. 161-173.

COSTA, R. A verdade é a medida eterna das coisas: a divindade no *Tratado da Obra dos Seis Dias*, de Teodorico de Chartres. In: ZIERER, A. (Org.). **Uma viagem pela Idade Média**: estudos interdisciplinares. UFMA, 2010, p. 1-12.

DANIÉLOU, J.; MARROU, H. I. **Nova História da Igreja**: dos primórdios a São Gregório Magno. Petrópolis: Vozes, 1973.

DIRKSEN, V. **Paganismo e Cristianismo em Roma século IV**. Porto Alegre: Metrópole, 2007.

DUFFY, E. **Santos e Pecadores** – história dos papas. São Paulo: Cosac & Naify, 1998.

- DURKHEIM, E. **Las formas elementales de la vida religiosa**. Buenos Aires: Schapire, 1968.
- FRANGIOTTI, R. **História das Heresias (séculos I-VII) – conflitos ideológicos dentro do Cristianismo**. São Paulo: Paulus, 1995.
- GILSON, E. **Evolução da Cidade de Deus**. São Paulo: Herder, 1965.
- GONÇALVES, J. M. **Religião e Violência na África Romana: Agostinho e os donatistas**. Dissertação de Mestrado – Programa de Pós-Graduação em História Social das Relações Políticas, Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2009.
- GARCÍA-PELAYO, M. **Los Mitos políticos**. Madrid: Alianza, 1978.
- GUARINELLO, N. L. Império Romano e nós. In: SILVA, G. V.; MENDES, N. M (Org). **Repensando o Império Romano**. Rio de Janeiro: Mauad/Edufes, 2006, p. 13-19.
- GUERRAS, M. S. **Os povos bárbaros**. São Paulo: Ática, 1991.
- GUERRAS, M. S. **Romanismo, Germanismo e Cristianismo nos séculos V-VI**. Rio de Janeiro: IFCS-UFRJ, 1992.
- HAMMAN, A. G. **Santo Agostinho e seu tempo**. São Paulo: Paulinas, 1989.
- JONES, A. H. M. El trasfondo social de la lucha entre el paganismo y el cristianismo. In: MOMIGLIANO, A. **El conflicto entre o paganismo y el cristianismo em siglo IV**. Madrid: Alianza, 1989, p. 31-52.
- JONES, P.; PENNICK, N. **História da Europa pagã**. Sintra: Europa-América, 1999.
- RICHÉ, P. **As Invasões Bárbaras**. Lisboa: Europa- América, 1980.
- LE GOFF, J. **A Civilização do Ocidente Medieval**. Bauru: EDUSC, 2005.
- LE GOFF, J. Prefácio. In: BLOCH, M. **Apologia da História**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001, p.15-34.

LEMOS, M. S. **Cristãos, pagãos e cultura escrita**: as representações do poder no Império Romano dos séculos IV e V d.C.. 2009. 270f. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em História Social, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2009.

LEMOS, M. S. **Olhar de Agostinho de Hipona sobre o Império Romano Ocidental**: uma abordagem semiótica da Cidade de Deus. 2004. 154f. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em História Social, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2004.

MACMULLEN, R. **Christianizing the Roman Empire (AD 100–400)**. New Haven and London: Yale University Press, 1984.

MADRID, T. C. Introducción In: **Obras completas de San Agustín**: Escritos varios (2º). v. 40. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1995, p. 299-329.

MADRID, T. C. Introducción. In: **Obras completas de San Agustín**: Escritos varios (2º). v. 40. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1995, p. 511-513.

MAIER, F. G. **Las transformaciones del mundo Mediterraneo**: siglos III-VIII. Madrid: Siglo Veintiuno, 1972.

MAHJOUBI, A. O período romano e pós-romano na África do Norte. In: MOKHTAR, G. (Org.) **História geral da África**. v. 2. São Paulo: Ática, 1983, p. 473-509.

MARROU, H. I. **História da Educação na Antiguidade**. São Paulo: EPU, 1973.

MARROU, H. I. **Santo Agostinho e o agostinismo**. São Paulo: Agir, 1957.

MARROU, H. I. **Decadência Romana ou Antiguidade Tardia**. Lisboa: Áster, 1979.

MARKUS, R. A. **O fim do cristianismo antigo**. São Paulo: Paulus, 1997.

MENDES, N. M. **Sistema Político do Império Romano do Ocidente**: um modelo de colapso. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.

MINOIS, G. **O diabo**: origem e evolução histórica. Lisboa: Terramar, 2003.

MOMIGLIANO, A. **De paganos, judeus y cristianos**. México: Fondo de Cultura Económica, 1992.

MOMIGLIANO, A. **Ensaio de Historiografia Atigua y Moderna**. México: Fondo de Cultura Económica, 1993.

MOMIGLIANO, A. **El conflicto entre o paganismo y el cristianismo em siglo IV**. Madrid: Alianza, 1989.

MOMIGLIANO, A. El cristianismo y la decadencia del Imperio Romano. In: MOMIGLIANO, A. **El conflicto entre o paganismo y el cristianismo em siglo IV**. Madrid: Alianza, 1989, p. 13-30.

MOMIGLIANO, A. Historiografia pagana y cristiana en el siglo IV. In: MOMIGLIANO, A. **El conflicto entre o paganismo y el cristianismo em siglo IV**. Madrid: Alianza, 1989, p. 95-115.

MONTES DE OCA, F. Introducción. In: AGUSTÍN, S. **La ciudad de Dios**. México: Porrúa, 1966, p. 5-27.

NOGUEIRA, C. R. F. **O diabo no imaginário cristão**. São Paulo: Ática, 1986.

PAGELS, E. **Evangelhos gnósticos**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2006.

PAGELS, E. **As origens de Satanás: um estudo sobre o poder que as forças irracionais exercem na sociedade moderna**. Rio de Janeiro: Ediouro, 1996.

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.

ROSA, C. B. da. A Religião na *Urbs*. In: SILVA, G. V.; MENDES, N. M (Org). **Repensando o Império Romano**. Rio de Janeiro: Mauad/Edufes, 2006, p. 137-159.

SCHAFF, P. (ed.). **St. Augustin's: City of God and Christian Doctrine**. New York: The Christian Literature Publishing Co., 1890.

SILVA, G. V.; MENDES, N. M (Org). **Repensando o Império Romano**. Rio de Janeiro: Mauad/Edufes, 2006.

- SILVA, G. V. Diocleciano e Constantino: A Construção do *Dominato*. In: SILVA, G. V.; MENDES, N. M (Org). **Repensando o Império Romano**. Rio de Janeiro: Mauad/Edufes, 2006, p. 193-221.
- SILVA, G. V. A Relação Estado/Igreja no Império Romano - séculos III e IV. In: SILVA, G. V.; MENDES, N. M. **Repensando o Império Romano**. Rio de Janeiro: Mauad/Edufes, 2006, p. 241-266.
- SILVA, G. V. A África na Antiguidade. In: CAMPOS, A.; SILVA, G. (Org.) **Da África ao Brasil**. Vitória: Flor e Cultura, 2007, p.11-41.
- SILVA, G. V. **Reis, Santos e Feiticeiros**: Constâncio II e os fundamentos da basileia (337-361). Vitória: EDUFES, 2003.
- SORDI, M. **The Christians and the Roman Empire**. London: Routledge, 1994.
- TEJA, R. **El cristianismo primitivo en la sociedad romana**. Madrid: Istmo, 1990.
- TEJA, R. **Emperadores, obispos, monjes y mujeres**: protagonistas del cristianismo antiguo. Madrid: Trotta, 1999.
- TRUYOL SERRA, A. **El derecho y el Estado en San Agustín**. Madrid: Revista del Derecho Privado, 1944.
- VEYNE, P. **A Sociedade Romana**. Lisboa: Edições 70, 1990.
- VEYNE, P. Introdução. In: ARIÈS, P.; DUBY (Dir.). **História da Vida Privada**: do Império Romano ao ano mil. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 11-13.
- VEYNE, P. O Império Romano. In: ARIÈS, P.; DUBY (Dir.). **História da Vida Privada**: do Império Romano ao ano mil. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 17-211.
- ZARDINI, T. B. **Usurpação, identidade e poder no século IV d.C.** – a construção da imagem imperial de Teodósio no confronto com Máximo e Eugênio. Dissertação de Mestrado – Programa de Pós-Graduação em História Social das Relações Políticas, Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2008.