

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

JOANA PAULA PEREIRA CORREIA

O DISCURSO ANTI-MANIQUEU DE AGOSTINHO DE HIPONA NA CONSTRUÇÃO  
DA IDENTIDADE CRISTÃ

Vitória  
2014

JOANA PAULA PEREIRA CORREIA

O DISCURSO ANTI-MANIQUEU DE AGOSTINHO DE HIPONA NA CONSTRUÇÃO  
DA IDENTIDADE CRISTÃ

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 grau de Mestre em História, na área de concentração em História Social das Relações Políticas, sob orientação do professor Doutor Sérgio Alberto Feldman.

Vitória  
2014

Dados Internacionais de Catalogação-na-publicação (CIP)  
(Bruno Pacheco Coelho Leite – Bibliotecário/Documentalista CRB-6 ES/765)

---

C824d Correia, Joana Paula Pereira, 1986-  
O discurso anti-maniqueu de Agostinho de Hipona na construção da identidade cristã / Joana Paula Pereira Correia. – 2014.  
125 f. : il.

Orientador: Prof. Dr. 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. 2. Maniqueísmo.  
3. Cristianismo - Identidade. 4. Ascetismo. I. Feldman, Sérgio Alberto.  
II. Universidade Federal do Espírito Santo. Centro de Ciências Humanas e Naturais. III. Título.

CDU: 93/99

---

JOANA PAULA PEREIRA CORREIA

O DISCURSO ANTI-MANIQUEU DE AGOSTINHO DE HIPONA NA CONSTRUÇÃO  
DA IDENTIDADE CRISTÃ

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 grau de Mestre em História, na área de concentração em História Social das Relações Políticas, sob orientação do Professor Doutor Sérgio Alberto Feldman.

Aprovada em \_\_\_\_ de \_\_\_\_\_ de 2014.

**COMISSÃO EXAMINADORA**

---

**Prof. Dr. Sérgio Alberto Feldman**  
PPGHIS/UFES – Orientador

---

**Prof. Dr. Regina Maria da Cunha Bustamante**  
UFRJ – Membro titular

---

**Prof. Dr. Gilvan Ventura da Silva**  
PPGHIS/UFES – Membro titular

---

**Prof. Dr. Geraldo Antonio Soares**  
PPGHIS/UFES – Membro Suplente

Aos meus amados pais, Dilamar e José Benevides,  
pelos ensinamentos e por incentivarem meus sonhos.  
À minha avó Eurides, fonte de inspiração pela sua coragem e força.

## **AGRADECIMENTOS**

À inteligência suprema e causa primária de todas as coisas.

À minha família, minha maior incentivadora, que me proporcionou e continua me fornecendo forças e condições de prosseguir.

À Jefferson Silva pelo apoio e carinho.

Ao professor Dr. Sérgio Alberto Feldman, mais que um orientador, um amigo, capaz de perceber o valor de uma formiguinha.

Aos amigos e colegas de jornada durante a graduação e o mestrado, pelo companheirismo, pelos ouvidos disponíveis para as lamentações e pelos momentos de comemoração. Em Especial ao Diego Stanger.

Ao José Mário Gonçalves, que sempre foi bastante solícito, auxiliando-me na pesquisa e disponibilizando vários títulos de sua biblioteca.

À Kellen Jacobsen Follador, que se lembrou de mim em sua viagem à Espanha, trazendo preciosidades para a minha pesquisa.

Aos professores e funcionários do departamento de história e do PPGHIS, pelo apoio.

À Fapes, pelo financiamento.

## RESUMO

*Aurelius Augustinus* nasceu em 354. Filho de uma cristã fervorosa, dedicou-se ao estudo da retórica. Em sua juventude, leu Cícero e se encantou com a filosofia, buscando-a na Bíblia. Acabou por aderir ao maniqueísmo, no qual acredita ter encontrado a verdade. Após permanecer como maniqueu durante nove anos, se desiluiu. Com a ajuda dos sermões de Ambrósio e da filosofia neoplatônica, converteu-se ao cristianismo. Como cristão, passou a refutar sua antiga fé, utilizando-se da Bíblia, do neoplatonismo e da tradição católica.

Agostinho escreve vários textos anti-maniqueus. Nosso objetivo é, por meio da análise de três desses textos, compreender como Agostinho, cristão, passa a utilizar os conceitos de verdade e virtude de forma a opor cristãos e maniqueus, o que o leva à construção de uma identidade cristã. Essa se opõe à alteridade maniqueísta e Agostinho critica o ascetismo rígido maniqueu. De forma a cumprir nosso objetivo, utilizamos como ferramenta metodológica a análise do discurso.

Palavras-chave: Agostinho de Hipona, Maniqueísmo, Identidade, Verdade, Virtude, Pecado, ascetismo.

## ABSTRACT

Aurelius Augustinus was born in 354. Son of a fervent Christian, he devoted himself to the study of rhetoric. In his youth, he read Cicero and became fascinated with philosophy, seeking it in the Bible. Eventually joined the Manichaeism, which believes it has found the truth. After staying as a Manichean for nine years, became disillusioned. With the help of the sermons of Ambrose and Neoplatonic philosophy, converted to Christianity. As a Christian, came to refute their former faith, using the Bible, Neoplatonism and the Catholic tradition.

Augustine writes several anti-Manichaean texts. Our goal is, through the analysis of three of these texts, understand how Augustine, Christian, begins to use the concepts of truth and virtue so that Christians and Manicheans, which leads to the construction of a Christian identity object. This precludes the Manichean otherness and Augustine criticizes the rigid Manichean asceticism. In order to fulfill our goal, we use as a methodological tool to discourse analysis.

Keywords: Augustine of Hippo, Manichaeism, Identity, Truth, Virtue, Sin, asceticism.



## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	<b>10</b>
<b>CAPÍTULO 1: MANIQUEÍSMO: RELIGIÃO OU HERESIA?</b> .....	<b>20</b>
1.1 O fundador do maniqueísmo: Mani.....	28
1.2 A “religião do livro” .....	33
1.3 Cosmogonia maniqueísta.....	37
1.4 Prática ascética e moral .....	45
1.5 Difusão do maniqueísmo no Império Romano .....	49
<b>CAPÍTULO 2: AGOSTINHO EM BUSCA DA VERDADE E DA VIRTUDE</b> .....	<b>53</b>
2.1 Agostinho e o maniqueísmo: aproximação e rejeição.....	57
2.2 Verdade e virtude: conceitos fundamentais na vida de Agostinho .....	70
2.3 O pecado como obra da vontade humana .....	78
<b>CAPÍTULO 3: AGOSTINHO VERSUS MANIQUEÍSMO NA CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE CRISTÃ</b> .....	<b>84</b>
3.1 Concepção de mal maniqueísta: um erro .....	89
3.2 A doutrina dos três selos e seus erros .....	94
<b>3.2.1 Selo da boca</b> .....	96
<b>3.2.2 Selo das mãos</b> .....	100
<b>3.2.3 Selo dos seios</b> .....	102
3.3 Cristãos <i>versus</i> maniqueus na construção da Identidade cristã	103
<b>4 CONCLUSÃO</b> .....	<b>112</b>
<b>5 REFERÊNCIAS</b> .....	<b>117</b>
<b>ANEXOS</b> .....	<b>125</b>

## INTRODUÇÃO

O objetivo deste trabalho é estudar como Agostinho, na disputa contra o maniqueísmo, elabora elementos construtivos da identidade cristã na África do Norte em finais do século IV e início do V. Agostinho foi maniqueu durante nove anos, antes de se converter ao cristianismo, quando passa a combater sua antiga fé, escrevendo vários textos anti-maniqueus.

Agostinho, nascido em 354, vive no Império Romano em plena transformação, no qual o cristianismo, em processo de ascensão, é uma das peças da “mutação”. Essa expressão, utilizada por Marrou (1977, p. 13), foi tomada por empréstimo da biologia, refletindo uma percepção historiográfica que pretende descrever o período como a manifestação de um novo “espírito” em diversos domínios, desde os materiais e técnicos, como a existência cotidiana, até a estrutura mais secreta da estrutura mais íntima de um imaginário coletivo<sup>1</sup>, a ideia, o ideal que os homens desse tempo fazem do mundo e da vida<sup>2</sup>. Agostinho não vive apenas esse momento, mas expressa em seus textos as mutações da sociedade e, por isso, a análise de suas obras torna-se crucial para a compreensão de tais transformações.

O cristianismo durante a Idade Média tornou-se o eixo que uniu as diferentes camadas da sociedade e os diferentes domínios políticos (FRANCO JUNIOR, 1999, p. 20). E, durante boa parte desse período histórico, é possível perceber a influência do pensamento agostiniano e de seus escritos (BOEHNER & GILSON, 1985, p.139). O mesmo ocorre com o ideal de cristão agostiniano, que será utilizado durante a Idade Média para demarcar a fronteira entre os cristãos e aqueles que se afastavam da fé católica, ou mesmo os que nunca a pertenceram, como os judeus (FELDMAN, 2008, p. 89).

Devido sua importância tanto para seu tempo quanto para questões referentes à Idade Média e a questões religiosas atuais, Agostinho e suas ideias têm sido temas

---

<sup>1</sup> Utilizamos o conceito de imaginário coletivo tal como foi pensado por Le Goff (1994). Para o autor, as imagens mentais devem ser estudadas pelo historiador, que, para não se perder em um oceano de imagens psíquicas, deve se ater nas imagens coletivas, as quais são expressas em palavras e temas.

<sup>2</sup> Seguindo a mesma tendência, Brown (1984, p.7) define o período como o do surgimento de “novas criatividades”, pois, segundo o autor, novas formas de se organizar, de viver a vida, de validar e tornar pertinente a própria época são inventadas.

de vários estudos de historiadores, filósofos e teólogos. Até o século XIX, os escritos de Agostinho eram referência para o estudo do maniqueísmo. Em finais do século XIX e início do XX, foram encontradas fontes diretas sobre o maniqueísmo. Com a descoberta de novas fontes, Agostinho e seus escritos foram desacreditados e acusados de serem parciais para a compreensão do maniqueísmo. Atualmente, estudiosos como BeDuhn (2002) e Decret (1970) demonstram em suas pesquisas a necessidade do uso de fontes indiretas para compreender particularidades regionais do maniqueísmo, como veremos melhor no primeiro capítulo.

Não temos a pretensão de realizar um estudo a respeito do maniqueísmo, o que nos exigiria um conhecimento apurado de línguas iranianas, do grego, além de outras. Nossa pesquisa se voltará para a análise do confronto com o maniqueísmo realizado por Agostinho de Hipona, no objetivo de compreender a construção da identidade cristã em seu discurso.

Os maniqueus foram o primeiro grupo que Agostinho se voltou contra. Segundo a primeira catalogação das obras de Agostinho, realizadas por Posídio<sup>3</sup>, as obras anti-maniqueístas se situavam nos primeiros vinte anos de atividade literária de Agostinho (COYLE, 2001, p. 69). Foram enumerados os seguintes textos: *De moribus ecclesiae catholicae et de moribus manichaeorum* (388/390); *De duabus animabus contra manichaeos* (391/392); *De libero arbitrio* (391/395); *Acta contra Fortunatum Manichaeum* (392); *De genesi adversus Manichaeos* (388/390); *Contra epistolam quam vocant fundamenti* (396); *Contra Admantum* (394); dezesseis das *De diversis quaestionibus* (396); *Contra Felicem Manichaeum* (398); *Contra Faustum Manichaeum* (397/398); *De natura boni contra Manichaeos* (399); *Contra secundium Manichaeos* (399), e epístola 140 (411/412).

Vários textos que fazem referência ao maniqueísmo em uma parte da obra ou, de forma indireta, foram deixados de lado nesta catalogação (COYLE, 2001, p.69). São eles: *De vera religione* (391); *De utilitate credendi* (392); *De continentia* (395/396); *De agone Christiano* (396); *Contra adversarium legis prophetarum* (420/421), além de cartas e homilias e as Confissões (397/401).

---

<sup>3</sup> Posídio foi o primeiro biógrafo de Agostinho. Em seu *Vita Augustini*, escreveu da conversão até a morte do bispo. Posídio foi amigo de Agostinho e é provável que tenham se conhecido logo após a conversão do hiponense, iniciando uma amizade que duraria até o fim de suas vidas. Pouco mais velho que o amigo hiponense, Posídio chegou ao episcopado em 397, tornando-se Bispo de Calama. (WEISKOTTEN, 1910, p.12)

Assim, pode-se dizer que o maniqueísmo esteve presente em toda vida de Agostinho. Uma análise dessa quantidade de obras seria extensa e inviável para o nosso período de pesquisa. Neste recorte, buscamos compreender que Agostinho, além de um personagem histórico, é um homem que sofre interferência dos acontecimentos de seu tempo, de suas relações pessoais e dos acontecimentos de sua vida. O Agostinho recém-convertido ao cristianismo, ainda fortemente influenciado pelo neoplatonismo<sup>4</sup> e mais próximo das questões filosóficas é diferente do presbítero, que começa a se aproximar das questões materiais (pois precisa resolver contendas judiciais e/ou dar respostas sobre a vida prática aos fiéis), e se envolve com outras disputas que, por sua vez, difere do bispo, já maduro que se envolve com os pelagianos<sup>5</sup>.

É delimitado, como o primeiro período de atividade cristã de Agostinho, da sua conversão até a ordenação de Agostinho como presbítero. Somer (1961, p. 106-111), ao analisar a imagem de Deus na exegese agostiniana, mostra que o pensamento de Agostinho sofreu diversas influências. Para o autor, Agostinho se aprofunda com o tempo no conhecimento Bíblico e na tradição patrística, além de ter entrado em contato com escritos de padres gregos, como Atanásio, Irineu e Orígenes apenas após se tornar bispo. Logo após sua conversão, quando busca se opor ao maniqueísmo e justificar a sua conversão, ainda como laico, encontra-se entusiasmado com o neoplatonismo. Procuramos situar nossa pesquisa no primeiro momento cristão de Agostinho. Também demos preferência às obras que faziam referência às questões morais, descartando as que se preocupavam com as questões exegéticas.

O *De moribus ecclesiae catholicae et de moribus manichaeorum*, que foi escrito em 388, e revisado pelo autor em 390. O *De moribus* é dividido em dois livros. O

---

<sup>4</sup> Como veremos melhor no capítulo 2, o neoplatonismo auxilia Agostinho na conversão ao cristianismo, principalmente na compreensão de certos conceitos. O neoplatonismo auxilia Agostinho em sua fé. Contudo, após o primeiro contato, começa a perceber incongruências entre a fé e a filosofia neoplatônica, sobrepondo à primeira (LE BLOND, 1950, p. 135). Além disso, o contato com outros escritores também exerce influência em Agostinho.

<sup>5</sup> O pelagianismo foi uma oposição a respeito do livre arbítrio. Para O'Grady (1992, p.127 – 130), o pelagianismo não chegou a ser uma escola, nem uma seita, muito menos uma cisão da igreja, tratando-se mais de “uma disputa entre atitudes fundamentais que um conflito entre crenças ou teorias teológicas”. A questão estava ligada ao livre-arbítrio, à predestinação e à graça. Pois, para Pelágio, o homem era capaz de escolher entre o bem e o mal, porque possuía o livre-arbítrio e, por isso, era responsável por seus atos. Para ele, a graça de Deus estava ao alcance de todos, para auxiliar na salvação, devendo o homem se tornar merecedor por seus atos. Dessa forma, não há pecado original: o pecado de Adão prejudicou apenas ele, e é relatado na Bíblia como forma de exemplo do que é pecado. Agostinho se opôs de forma veemente as ideias de Pelágio.

primeiro, *De moribus ecclesiae catholicae*, é um estudo sobre a moral cristã, que expõe para onde se deve dirigir a vontade, estabelece que Deus é o Supremo Bem e mostra o significado da união com Ele na caridade; fala das quatro virtudes Cardeais e também mostra as virtudes cristãs dos ascetas, dos clérigos e dos leigos. Já o segundo livro, *De moribus manichaeorum*, descreve e refuta os ensinamentos maniqueus. Expõe as práticas e doutrinas do maniqueísmo, como o ascetismo e a doutrina dos três selos. O tom desse livro é de denúncia não só ao que ele demonstra como erro dos maniqueus, mas também a falsidade deles em não cumprir sua própria doutrina. Dessa forma, Agostinho não critica apenas a heresia, mas os indivíduos que fazem parte dela, entrando, assim, no âmbito pessoal (D. GALLAGHER & I.GALLAGHER, 1966, p. 11-14).

Outro escrito anti-maniqueu que usaremos é o *De duabus animabus contra manichaeos*. Escrito entre 391 e 392, é sua segunda obra como presbítero e nela Agostinho fala de si diretamente. Diverge do *De moribus*, pois tem um tom mais confessional e menos polêmico, sendo que o centro da obra não são os maniqueus, mas sim o próprio Agostinho jovem e seus erros dentro do maniqueísmo. Abundando em dados autobiográficos, o tom do livro é uma meditação em voz alta, no qual o recém-cristão lamenta seus erros e tenta compreender como pôde aceitar o maniqueísmo como verdade. Não se trata de um ataque aos maniqueus, como ocorre no *De moribus*, mas sim de uma crítica à doutrina, tendo como questão principal que toda alma tem, por origem a Deus, que esse é bom e que tudo que criou é bom. Toda a argumentação de Agostinho está fundada na razão. Essa obra faz pouco uso das Escrituras (LUIS, 1986, p. 171-173).

Abrimos uma exceção em nosso critério incluindo as Confissões, devido à importância da obra e ao seu caráter rememorativo. Apesar de não ser um livro anti-maniqueu propriamente dito, as *Confissões* narram a passagem de Agostinho pelo maniqueísmo, trazendo, assim, seus próprios argumentos dos motivos que o levam a aproximação e rejeição dessa fé. Agostinho escreve as *Confissões* entre os anos de 397 e 400, já como bispo de Hipona. O termo *Confesio* possui um vasto campo lexical, do sentido clássico: confessar, declarar; ao bíblico: louvar, glorificar. O bispo louva a Deus em seu escrito, pedindo perdão pelos seus pecados. Assim, se dirige a Deus *in recto* e aos leitores *in obliquo*. Ou seja, o verdadeiro destinatário de suas confissões é Deus, o leitor está apenas suposto (ROSA, 2007, p. 12).

Do livro I ao IX, Agostinho trata em primeira pessoa sua biografia espiritual, relembra seu passado e narra a trajetória da miséria para a graça. Os livros I e II retratam a infância e adolescência do bispo. E do III ao VI, a adesão e desilusão com o maniqueísmo. A conversão ao cristianismo e o batismo estão nos livros VII, VIII e IX. No livro X, Agostinho se volta para si mesmo com o objetivo de descobrir a verdade, pois é em seu interior que Deus está. E do livro XI ao XIII, Agostinho trata das Escrituras e medita sobre a eternidade de Deus e sobre o tempo. Analisaremos os livros III e V, nos quais Agostinho relembra sua trajetória de entrada no maniqueísmo e o desespero de sua mãe com a conversão do filho, sua desilusão com os maniqueus, seu afastamento do maniqueísmo e sua aproximação, primeiro com os acadêmicos, e depois com o cristianismo. Escrito anos depois, o bispo julga sua passagem pelo maniqueísmo como um erro.

Como temos o objetivo principal de compreender a construção da identidade cristã no discurso anti-maniqueísta de Agostinho de Hipona, elencamos como objetivos específicos: analisar a construção da identidade cristã a partir da construção de uma alteridade maniqueísta associada à malignidade e ao pecado; compreender como Agostinho articula um discurso no qual o cristianismo é associado à verdade, e os cristãos à virtude; analisar como Agostinho critica e desconstrói a moral maniqueísta, condenando o ascetismo rígido; e perceber como Agostinho constrói uma moral cristã a partir da alteridade maniqueísta.

Com base nessas fontes e na bibliografia, nos indagamos: como Agostinho de Hipona, após se converter ao cristianismo, passa a disputar com os maniqueus pelo estabelecimento do monopólio dos bens de salvação e, assim, utiliza as noções de pecado, virtude e verdade na construção da identidade cristã? De que maneira Agostinho se posiciona no discurso contra os maniqueus, de forma a condenar o ascetismo rígido e, ao mesmo tempo, estabelecer uma moral cristã?

Ao combater o maniqueísmo, Agostinho utiliza os conceitos de verdade, virtude e pecado, opondo cristãos e maniqueus – os maniqueus são descritos como pecaminosos, malignos e seguidores do erro, enquanto os cristãos, por pregarem a verdade e se mantendo no ensinamento de Cristo, são virtuosos. Ao opor cristãos e maniqueus, Agostinho estabelece o que é ser cristão, deixando claro no que consiste a fé cristã e como devem agir os seguidores dos ensinamentos de Cristo, estabelecendo, assim, a identidade cristã em oposição à alteridade maniqueísta. Na

disputa pelo monopólio dos bens de salvação, Agostinho afirma sua fé como a única verdadeira e a igreja católica como a verdadeira seguidora dos ensinamentos de Cristo.

Em seu discurso, Agostinho critica a moral maniqueísta por considerar apegada à forma, não sendo fruto de uma mudança moral do indivíduo, opondo-se às regras alimentares maniqueístas, mostrando que elas não impedem o indivíduo de ser guloso, apenas de comer certos tipos de alimentos. As regras maniqueístas não impedem o pecado e Agostinho vai além, mostrando como elas levam aos delitos. Além disso, Agostinho se apoia em sua própria experiência de vida, para compreender que a vida do homem é marcada pela disputa entre corpo e espírito, não constituindo a igreja uma comunidade de santos, exigir uma moral rígida de toda a comunidade não seria possível. Portanto, a moral cristã estabelecida por Agostinho, é menos rígida que a maniqueísta e até mesmo que a moral exigida por outros bispos contemporâneos como Ambrósio. Exemplo disso é que, apesar de Agostinho ter a castidade como superior, considera o matrimônio como uma possibilidade virtuosa para os cristãos (BROWN, 1990, p. 327-328).

Assim, de forma a cumprir nosso objetivo, partimos da hipótese que Agostinho utiliza as noções de verdade, virtude e felicidade como conceitos cristãos e apenas alcançáveis no seio da igreja católica. Agostinho opõe cristãos e maniqueus, mostrando que eles, apesar do ascetismo rígido, são pecadores, mentirosos, pois se encontram fora da verdade; os cristãos, por sua vez, são exemplo de virtude. Desta forma, distinguindo os grupos, Agostinho estabelece a identidade cristã por meio da moral. Sendo a moral estabelecida por ele menos rígida que a maniqueísta, ela permite ao fiel, por exemplo, o casamento e a ingestão de carne e do vinho.

Conceito importante para a articulação e formação de nossa pesquisa é o de discurso, uma vez que estamos qualificando os textos anti-maniqueus (expressão corrente utilizada por vários pesquisadores para designar os textos escritos a partir da conversão de Agostinho até a sua consagração como presbítero, momento no qual mais escreve contra os maniqueus) como discurso de Agostinho contra os maniqueus. Dominique Maingueneau e Patrick Charaudeau compreendem o Discurso como uma ação que possui uma organização transfrástica<sup>6</sup>, submetido às

---

<sup>6</sup> Transfrástico é o encadeamento de proposições, de frases. É a combinação de frases, é a forma como estão articuladas que leva a constituição de um texto. (LANE, 2008, 482)

regras de seu gênero, sendo construído para um fim, interage com outros locutores, assumindo uma atitude de concordância ou discordância – tudo isso dentro de um contexto (2008, p. 168-169).

Ao tentarmos compreender como Agostinho constrói a identidade cristã frente à alteridade maniqueísta, precisamos esclarecer ambos os conceitos. Segundo Tomaz Tadeu Silva, a identidade é construída na relação com outra identidade, com a diferença, a alteridade. Para o autor, a diferença é a origem da relação, sendo não apenas o resultado do processo, mas também o processo pelo qual a identidade e a diferença são produzidas. Assim, é pelo contato e percepção do outro, da alteridade, que a identidade se forma. “A identidade é aquilo que se é” (SILVA, 2000, p. 74). Concordando com Silva, Charaudeau (2004, 35) afirma que “o *eu* não pode tomar consciência do seu *ser-eu*, a não ser porque existe um *não-eu* que é outro, que é diferente”. Por trás da afirmação está a negação, pois se Agostinho diz que é cristão, ele também está dizendo que não é maniqueu. Na mesma percepção, dentro do discurso anti-maniqueu, ao mostrar o pecado e os erros dos maniqueus, Agostinho mostra como ser um cristão e o que um cristão não deve fazer e como deve agir.

A identidade é uma construção formada da interação do entre o *eu* e o mundo. Ao que completa Jodelet (2002, p. 47- 50), a alteridade é uma qualificação que lhe é dada a partir do exterior, sendo produto do processo de construção e exclusão social. Norbert Elias (2004, p. 19) mostra que é comum aos grupos mais poderosos se autorrepresentarem como superiores em relação aos outros.

A alteridade e a identidade apenas fazem sentido juntas e dentro do contexto, pois, sendo criações sociais e culturais, estão sujeitas a relações de poder. Assim, seu estabelecimento é uma disputa pelos recursos simbólicos e materiais de uma sociedade (SILVA, 2000, p. 75). A identidade pode ser fixada se utilizado como base argumentos biológicos, mitos fundadores, a língua e o essencialismo cultural. A relação entre o cristianismo e o maniqueísmo é fundamentada nas Escrituras e na tradição filosófica neoplatônica-cristã.

Para compreendermos a relação de poder entre o cristianismo e o maniqueísmo e a construção dos conceitos de Mal e de Pecado por meio dessa disputa, levaremos em conta os argumentos de Bourdieu quanto às trocas simbólicas.



Para Bourdieu (2005, p. 35-36), o corpo de sacerdotes está ligado diretamente ao processo de racionalização da religião, uma vez que sua legitimidade se funda em uma teologia validada e mantida por eles mesmos. Esses se tornam reconhecidos como detentores exclusivos da competência necessária a produção e reprodução de um “*corpus*” de conhecimento secreto. Os excluídos de tal conhecimento (os leigos) reconhecem a legitimidade dessa desapropriação.

As diversas instâncias religiosas lançam mão do capital religioso na concorrência pelo monopólio dos bens de salvação e do exercício legítimo do poder religioso. Esse poder religioso se refere ao poder de modificar as representações e práticas dos leigos, inculcando um *habitus* religioso, ou seja, propondo pensamentos, percepções e ações – segundo as normas de representação religiosa do mundo natural e sobrenatural. Para o autor, a luta pelo monopólio é organizada em torno da oposição igreja x profeta e sua seita. Pois, na medida em que a igreja impõe seu monopólio, pretende se perpetuar e, portanto, tenta impedir a entrada de novas empresas de salvação e também a busca individual dessa, passando a controlar o acesso aos meios de produção, reprodução e distribuição dos bens de salvação, delegando aos sacerdotes o monopólio da distribuição e, ao mesmo tempo, autoridade. Contudo, uma igreja nada mais é do que uma seita que alcançou êxito se tornando a ortodoxia e, assim, se opõe ao surgimento de outra seita que conteste seu monopólio. A cada disputa, o capital religioso sofre modificações, criando uma relação dialética, pois o capital de autoridade usado na concorrência é produto da concorrência anterior. A consolidação da igreja depende da superação do profeta, que pode ocorrer por meio da violência física ou simbólica ou mesmo da submissão do profeta (BOURDIEU, 2005, p. 57-69).

O que é fundamental compreendermos em Bourdieu (2005, p. 64) é que o campo religioso é um campo de concorrência, no qual as ideologias produzidas estão mais ou menos propensas a serem retomadas em outra concorrência, conforme a função social que cumprem em favor dos produtores. Mas, ao mesmo tempo, a ideologia é produto do trabalho coletivo de todos, a quem ela expressa, inspira, legitima e mobiliza. Desta forma, a religião/interpretação religiosa varia segundo as interpretações históricas. E Agostinho, como bispo de Hipona, inseriu-se na disputa como representante do cristianismo, opondo-se ao crescimento de uma seita e à quebra do monopólio dos bens de salvação. Outra questão clara é que Agostinho

utiliza, na disputa, uma tradição cristã decorrente de outras disputas como a de Paulo e a de antigos padres. Já o reconhecimento de seu poder e do poder da igreja pode ser confirmado pelos editos dos imperadores, que consideravam o maniqueísmo como religião ilícita e, em 382, Teodósio aumentou a pena contra os maniqueus que passam a ser qualificados como *solitarii*.

Para o estudo das fontes que dispomos, utilizaremos a análise de discurso como ferramenta e também a linha francesa, com base em Dominique Maingueneau (2002), Helena Brandão (1994) e Orlandi (2005).

Para esses autores, o discurso é um produto social, cultural e historicamente produzido de tal modo que, em sua análise, deve-se procurar e interpretar vestígios que levam à contextualização situacional imediata, institucional e sociocultural mais ampla. A análise do discurso não é uma interpretação semântica de conteúdo, mas uma tentativa de elucidar “por que” o texto diz e mostra, ou seja, explicar os modos de dizer, os modos de mostrar, os modos de interpretar, ou os modos de seduzir (ORLANDI, 2005, p. 17). Ao entendermos o discurso como uma prática social, percebemos que ele é uma das instâncias pelas quais são realizadas as disputas sociais. Para tanto, é preciso ter um discurso homogêneo, capaz de incitar a ação ou de justificá-la. Não podemos perder de vista que, mesmo em confronto, os discursos – em sua maioria – não são neutros, estando carregados de sentidos (PINTO, 1999, p. 24).

Para compreendermos os sentidos de um discurso devemos perceber que o sujeito que enuncia o discurso fala não apenas de um determinado lugar histórico, mas também de um lugar social, ou seja, ele representa uma categoria social, um segmento de uma sociedade histórica. O discurso articula saber e poder, pois quem fala, fala de algum lugar, e tem o direito reconhecido institucionalmente: seu discurso está ligado a uma verdade, a uma instituição, o que nos leva a perceber os protagonistas do discurso não pela sua individualidade, mas como pertencentes a determinados lugares sociais (BRANDÃO, 1994, p. 49-50).

Para cumprir nossos objetivos, dividimos esta dissertação em três capítulos. No primeiro, discorreremos sobre o maniqueísmo, mostrando como a religião maniqueísta surgiu a partir da pregação de Mani e se expandiu pela Ásia e Império Romano. Mostraremos que, com pretensões universalistas, o maniqueísmo

congregava elementos do budismo, do zoroastrismo e do cristianismo, possuindo um corpo próprio de escritos. Explicando a origem do universo de forma dualista, os maniqueus acreditavam que tudo era formado de uma parte boa e outra má e, por isso, pregavam uma prática ascética rígida.

No segundo capítulo, nos centraremos em Agostinho, expondo seus dados biográficos, mostrando como se deu sua aproximação e rejeição do maniqueísmo, assim como sua conversão ao cristianismo. Também mostraremos como Agostinho compreende, já como cristão, os conceitos de verdade, virtude e pecado.

Já no terceiro capítulo, o enfoque será no combate ao maniqueísmo e como, a partir deste, Agostinho constrói a identidade cristã. Para tanto, elucidaremos como Agostinho posiciona o maniqueísmo na condição de heresia, mostrando que sua doutrina é baseada em erros e mentiras. Por fim, mostraremos como Agostinho condena a vida ascética maniqueísta, classificando-os como pecadores em oposição aos cristãos, virtuosos.

## CAPÍTULO 1: MANIQUEÍSMO: RELIGIÃO OU HERESIA?

Fundado por Mani em 230, o maniqueísmo teve uma grande expansão durante a antiguidade, chegando à Pérsia, Índia, China, Síria, Sibéria, a Roma, Turquestão, Egito e Cartago. Uma de suas motivações era a busca de uma explicação plausível para a existência do mal. Para tanto, pensava no universo de forma dualista sendo gerido por dois princípios, um bom e outro mal – que estavam em luta. Tudo era explicado pela oposição entre os princípios, desde a criação do mundo (cosmogonia), a criação do homem, a moral e o juízo final.

Até o início do século XX, o maniqueísmo era conhecido apenas pelas obras de seus adversários. Entre seus antagonistas, pode-se citar desde filósofos neoplatônicos como Plotino (século III); o cristão Agostinho de Hipona; pensadores cristãos gregos, como Severo de Antioquia (século VI) e João Damasceno (século VIII); o filósofo pagão neoplatônico convertido ao cristianismo Mario Victorino (século IV); sírios como Efrém (século IV) e Teodoro bar Kōnai, bispo de Kashkar (século VIII); até refutação entre autores do mundo islâmico como os historiadores de língua persa Djahiz (século IX) e Ibn al-Nadim (século X) e o escritor árabe al-Fihrist de al-Nadim (COSTA, 2003, p. 19).

Dentre esses adversários, o bispo de Hipona, Agostinho, recebe um grande destaque, por ter sido maniqueu durante nove anos e por ter uma vasta literatura polêmica<sup>7</sup>. Em seus escritos, Agostinho menciona a reivindicação maniqueísta de serem verdadeiros cristãos. Os maniqueus delegavam à igreja católica o título de “pseudocristão”. Os maniqueus se consideram como os verdadeiros seguidores de Cristo por cumprirem corretamente o Evangelho por meio de sua moral ascética rígida e por considerar as obras, enquanto os cristãos enfatizam a fé (DE LUIS, 1986, p. 12), acusações que o hiponense rebate, dizendo que as concepções de Mani não passavam de “fábulas persas” revestidas de uma superficial camada de

---

<sup>7</sup> Agostinho recebe grande importância para a compreensão do maniqueísmo no ocidente, devido a sua trajetória. No oriente, o grande destaque é Efrém, que nasceu vinte anos após a morte de Mani, presenciando o período de expansão e consolidação do maniqueísmo (TARDIEU, 1979a, p. 246).

cristianismo, de forma a enganar os incautos e conseguir mais fiéis (RUBIO, 2007, p. 68).

O caráter universalista e sua rápida expansão tornaram o maniqueísmo adversário de várias religiões, como o zoroastrismo<sup>8</sup>, o cristianismo e até mesmo o islamismo<sup>9</sup>. Os cristãos, em especial, acusavam Mani de ser um impostor, que se apresentava como enviado de Jesus. Até o século XVIII, os estudos sobre o maniqueísmo se mostraram bastante parciais e permeados pelas opiniões dos escritos anti-maniqueus de Agostinho. O maniqueísmo era percebido como uma doutrina estranha ao mundo cristão, mas que apelava a Jesus e ao Novo Testamento como forma de angariar novos adeptos (BEDUHN, 2002, p. 2).

Outra característica marcante dos estudos do maniqueísmo anteriores ao século XVIII é o enquadramento de várias correntes dualistas e até protestantes sob a etiqueta maniquéia. Marcionitas, paulicianos, bogomilos e cátaros, correntes gnósticas medievais,<sup>10</sup> são denominadas ou confundidas com o maniqueísmo. Não há uma clara distinção. E mesmo durante a reforma protestante, os católicos acusam os protestantes de serem *manichaei redivivi*. Em sua defesa, os protestantes partem para o estudo do maniqueísmo e refutam tais ideias (RUBIO, 2007, p.74).

No século XIX são publicados novos textos em gregos, sírios e árabes, inéditos até então, que revelam novos elementos e mais detalhes sobre o maniqueísmo<sup>11</sup>. Contudo, continuam sendo obras de autores que se opõem ao maniqueísmo

---

<sup>8</sup> Zoroastrismo, religião fundada por Zoroastro, também conhecida por mazdeísmo ou “adoradores de Mazda”, o Deus sábio. Tida como a única religião monoteísta de origem indo-europeia, apresenta-se como uma revelação da vontade de Mazda através de seu profeta. Sua vontade é que os homens renunciem os falsos deuses e sirvam ao Senhor sozinho, obedeçam à sua palavra e lutem ao seu lado para derrotar o mal. Para o zoroastrismo, o mal advém de uma entidade maligna, uma espécie de demônio, que rivaliza com Mazda, assim como o maniqueísmo é considerado uma religião dualista. O zoroastrismo teve sua origem no Irã e se tornou a religião oficial do império persa (MOORE, 1912, p.180-181).

<sup>9</sup> Como veremos adiante, foi devido ao processo do zoroastrismo ter se tornado religião oficial no império Persa que Mani foi perseguido e morreu preso. Já quanto ao islamismo, nos primeiros séculos desta religião, os heresiólogos apontavam o maniqueísmo como um perigo, sendo descrito como uma forma de paganismo (S. STROUMSA & G. STROUMSA, 1988, p. 38).

<sup>10</sup> Gnose pode ser definida como o conhecimento dos mistérios divinos, geralmente, reservados a elite dos gnósticos. E o gnosticismo é uma doutrina de salvação que envolve a crença em uma cosmogonia envolvendo uma divisão ou a devolução da divindade, um evento que resulta em criação. No gnosticismo, o homem é dualisticamente concebido: possui uma centelha do divino que foi aprisionada à matéria. A centelha divina deve ser despertada, por meio da gnose, para que retorne ao mundo divino (PELL, 1970, p.142).

<sup>11</sup> São publicadas no século XIX as obras de Efrém Syrus, Theodore bar Kōnai, novos manuscritos de Serapião de Thmuis e Tito de Bostra, além do árabe al-Nadim (BEDUHN, 2002, p.278).

(BEDUHN, 2002, p. 2). Até o início do século XX, as pesquisas sobre o maniqueísmo, baseadas nas fontes indiretas, reproduziram a visão preconceituosa dos heresiólogos, assim o maniqueísmo foi descrito como uma seita gnóstico-cristã ou uma heresia cristã (COSTA, 2003, p. 112)<sup>12</sup>.

Escrita no século XVIII, a obra *Histoire critique de manichée et du manichéisme*, do historiador protestante Isaac Beausobre, é bastante inovadora, apesar de ainda considerar o maniqueísmo como uma seita. Escrito em dois volumes, o autor deixa clara no prefácio a sua intenção de compreender os acontecimentos da reforma protestante. Para isso, busca momentos nos quais divergências na sociedade crente estavam estabelecidas, seja na igreja grega ou na igreja latina, ou a violência dos bispos em cisões. Para ele, dois movimentos são renomados e merecem destaque no ocidente: valdenses e albigenses. Os dois grupos dissidentes são acusados de maniqueísmo e, por isso, percebe-se a necessidade de compreender e diferenciar os grupos e de entender o que é o maniqueísmo de forma mais objetiva e sem julgamentos (BEAUSOBRE, 1734, p. 4-5).

Tal tentativa de imparcialidade de Beausobre é traída por sua interpretação do maniqueísmo como um protestantismo *avant la lettre*. Mesmo assim, alguns aspectos são notáveis em sua análise. Mani deixa de ser descrito como um farsante e passa a ser exaltado como uma figura notável e, conseqüentemente, sua doutrina passa a ser digna de estudo. Outra inovação está em não restringir o maniqueísmo à influência cristã, mencionando que também possui aproximações com o zoroastrismo.

Para Ries (1961, p. 232), a originalidade de Beausobre foi ter desacreditado os tratados anti-maniqueus de Agostinho, o que lhe rendeu muitas críticas de seus adversários cristãos. Para eles, não se podia duvidar do testemunho dos autores eclesiásticos. Bergier (1846, p. 249) escreve em seu *Diccionario de Teologia*: “para Beausobre pareceu bem contestar e diminuir os erros atribuídos aos maniqueus;

---

<sup>12</sup> Heresia, no sentido estrito, é o que se opõe à ortodoxia, ou ao “caminho reto”, ou seja, ao pensamento fundador original que, no caso do cristianismo, derivaria de Cristo e de seus apóstolos. Contudo, é preciso pontuar que se tratam de divergências quanto às questões teológicas, nas quais os títulos de herege ou ortodoxo dependem do poder de nomear e tanto um partido quanto outro se apresentam como defensores da verdadeira fé. Barros (2010, p. 34-39) nos mostra que o conceito de heresia se adapta ao momento histórico, modificando-se. A palavra “háiresis”, que em grego significa escolha, tomar partido, é concebida pelos primeiros padres como uma visão particular e discordante. No original (grego), heresia era uma acentuação de um aspecto particular da verdade. O termo adquire novo significado no cristianismo primitivo, passando a ser compreendido como negação da verdade original e aceita, ou seja, como pregação de um evangelho diferente.

acusa aos Padres da igreja de haver exagerado com falsidades, com o objetivo de criar o direito de perseguir aqueles hereges”<sup>13</sup>.

Émile Stoop (1909, p. 3-10) se encarrega de analisar a difusão do maniqueísmo no Império Romano. Para o autor, o maniqueísmo é uma religião oriental gnóstica, fortemente influenciado pelo paganismo, pelo zoroastrismo e por religiões antigas da babilônia. Apesar de ter se difundido pelo mundo greco-romano, sua origem está totalmente desatrelada da tradição latina. Sua cosmogonia, por exemplo, é fundamentalmente oriental, tendo elementos de gnosés orientais, o que inclui sua aversão ao judaísmo. Para o autor, os elementos cristãos no maniqueísmo não passam de propaganda para atrair adeptos no Império Romano. Além disso, os elementos cristãos são apenas externos, um verniz, pois, para Stoop (ibid, p. 28), o maniqueísmo não passa de um paganismo que apela para o nome de Cristo.

Prosper Alfaric, historiador das religiões, publicou em 1918, *Les Écritures Manichéennes*, empenhando-se em demonstrar que o maniqueísmo foi fortemente influenciado por gnosés anteriores, como as doutrinas de Márcion, de Bardesanes, de Basilides e de Valentin (ALFARIC, 1918, p. 21)<sup>14</sup>. Além de ter incorporado textos evangélicos a sua doutrina, Mani também se utilizou de textos gnósticos anteriores. Para Alfaric (1918, p. 8 - 13), o maniqueísmo possui muitos pontos convergentes com esses grupos gnósticos como, por exemplo, certa aversão ao Judaísmo, um repúdio à matéria e à compreensão que a salvação da alma está em uma conjunção mística entre ela e o salvador. A crença em Cristo é para o maniqueísmo importante

---

<sup>13</sup> Todas as traduções neste trabalho são de nossa autoria.

<sup>14</sup> Tratam-se de correntes gnósticas que se espalharam pelo império romano no século II. Márcion foi um chefe religioso, fundador do Marcionismo em meados do século II. O Marcionismo, como corrente gnóstica, preocupava-se em explicar a origem do mal. Para Márcion, existia um mundo visível, cruel, governado pelo princípio da retribuição; havia o Demiurgo, Jehovah do Antigo Testamento, que criou o universo; e o verdadeiro Deus, bondoso e benigno. Para Márcion, a justiça se opunha à piedade e a crueldade ao amor, sendo preciso, para alcançar o verdadeiro Deus, a prática do ascetismo rígido, o que incluía qualquer contato sexual. Bardesanes, adversário de Márcion, foi mais fortemente influenciado pelo zoroastrismo. Segundo ele, Deus e os cinco elementos (luz, água, fogo, vento e escuridão) viviam em harmonia até que a escuridão saiu das profundezas e atacou os outros elementos, fundindo-se a eles. Os outros elementos rogaram a Deus que os resgatasse e assim foi criado o mundo para separar novamente os elementos, sendo Jesus enviado para mostrar o caminho da libertação (RUNCIMAN, 1990, p. 26-31). Basilides e Valentin se apresentam como discípulos de Simão, o mago (personagem bíblico que aparece em Atos 8: 9). Influenciado pela tradição grega e pelo neoplatonismo, Basilides explica a origem do mal por uma série de emanações nas quais o bem vai se enfraquecendo até não restar mais do que a pura aparência. Já Valentin, considerado um dos mais antigos gnósticos, pouco se conhece sobre sua doutrina. Especula-se que Bardesanes tenha sido seu discípulo (ALFARIC, 1918, p. 11-13).

para a salvação, o que também é uma influência do gnosticismo de Marción e de Bardesanes.

No início do século XX, foram descobertas várias fontes diretas sobre Mani e o maniqueísmo. Dentre as descobertas mais importantes, devido à quantidade, estão textos redigidos em persa, parto e chinês, chamados de *Turfan*, por terem sido descobertos nessa região que fica a noroeste de Xinjiang (também conhecido como Turquestão chinês). Parte desse corpo de textos ainda não foi publicada. Em 1919, na Argélia, foram descobertos textos anteriores ao século V em língua latina que falam da relação entre os iniciados e os “fiéis” no maniqueísmo. Já em 1930, no Médio Egito, foi encontrado um bloco de papiro, contudo, parte dessa descoberta foi perdida durante a Segunda Guerra Mundial (COSTA, 2003, p. 20-21)<sup>15</sup>.

Com a descoberta de novas fontes a partir início do século XX, há um grande impulso no estudo do maniqueísmo. Com as novas fontes foi possível obter informações mais precisas sobre Mani e sua doutrina (COSTA, 2003, p. 112). Segundo esses textos, Mani é uma personalidade profética, carismática e é bastante religioso. Também é possível observar nessas fontes a influência cristã no maniqueísmo, sendo Jesus uma figura constante até mesmo em textos iranianos e asiáticos (RUBIO, 2007, p. 85).

Para Julien Ries (1964, p.324-328), o elemento cristão ocupa um lugar central na liturgia maniqueísta e, apesar da aparência cristã, o maniqueísmo está longe de ser uma heresia, tampouco essa proximidade deve ser reduzida à pura estratégia maniqueísta para conseguir adeptos. O autor compara textos da liturgia maniqueísta com a Bíblia. De acordo com análise de Ries, a figura do salvador que é constante nas obras maniqueístas. O salvador é intitulado de Jesus, Cristo, Filho de Deus, Imagem e Enviado por Deus – títulos também encontrados em Mateus, Lucas, João e Paulo. Assim, como a imagem de Jesus como Deus de misericórdia, luz do mundo e dos crentes também, encontra ressonância nos Evangelhos. As fórmulas

---

<sup>15</sup> Os documentos encontrados em Turfan são fragmentos das seguintes obras maniqueístas: elementos da cosmologia e escatologia, em persa, pertencentes ao Shabuhrgan; uma coleção de peças litúrgicas, em persa, e parto utilizadas na Bêma; partes de hinos em parto; formulários de confissão, sendo uma parte para os eleitos e outra para os catecúmenos; um tratado de dogmática e uma coleção de hinos em chinês. Na Argélia, os manuscritos em língua latina relatam a relação entre os eleitos e os ouvintes e foram publicados em 1920 por Prosper Alfarié. Já os textos encontrados no Egito estão divididos em sete grupos: os Kephalaïos (capítulos ou pontos fundamentais da doutrina de Mani), as cartas, um saltério, quatro homilias e um conjunto de 250 páginas de um comentário ao Evangelho vivente de Mani (COSTA, 2003, p. 20-22).



antitéticas de Paulo, tais como, luz/ trevas, Cristo/mundo, espírito do Cristo/ espírito do erro, Cristo/corpo e Cristo/demônio também estão presentes nos textos maniqueus. O papel de Cristo na escatologia maniqueísta é preciso, ele é o juiz e, em muitos aspectos, esta se aproxima do Apocalipse de João. Para Ries, as fórmulas neotestamentárias são adaptadas às necessidades do texto e da doutrina dualista.

Henri-Charles Puech (1990) percebe a influência de Paulo sobre Mani. Para ele, o prestígio do apóstolo havia se conservado na Ásia Central e a prova disso são as citações de cartas de Paulo em escritos maniqueus. Puech, que é referendado por Costa (2003) e De Luis (1986), classifica o maniqueísmo como uma “religião universal”, destacando quatro características.

Como primeira característica, Puech (1990, p. 440) destaca que o maniqueísmo é uma religião missionária. A propaganda maniqueísta é um dever para o fiel, pois ele deve seguir o exemplo de Mani, que saiu pregando sua fé em busca de novos adeptos (COSTA, 2003, p. 113). A divulgação do maniqueísmo faz parte do cumprimento das regras morais, como explicaremos adiante. Para cumprir essa exigência, os maniqueus realizavam debates públicos. Os principais alvos eram os cristãos *imperiti* e os pagãos<sup>16</sup>. Já os intelectuais, como Agostinho, eram muitas vezes convencidos devido à promessa de uma fé racionalizada (DE LUIS, 1986, p. 4 - 6).

Em segundo lugar, o maniqueísmo é classificado como uma “religião do livro”. E, diferente de outros fundadores religiosos, Mani faz questão de escrever sua doutrina, em siríaco. No intuito de difundir sua doutrina para outros povos, o próprio Mani traduz seus escritos para línguas iranianas (pehelevita, parta, e outras). O “Cânion maniqueu” continha, além dos escritos do próprio Mani, partes do Novo Testamento (COSTA, 2003, p. 114).

A terceira característica é a sua organização hierárquica. Ao escrever seu Evangelho e organizar sua religião, Mani cuidou de preservar a união de sua igreja enquanto vivia designando um sucessor (COSTA, 2003, p. 131). Segundo Tardieu (2008, p. 58-60), a igreja maniqueísta possuía uma estrutura hierárquica bem organizada, contando com duas categorias: os iniciados, espécie de clérigos, mais

---

<sup>16</sup> Ignorantes, de escassa formação; imperitos.

conhecidos como eleitos, e os não iniciados, fiéis, chamados de ouvintes. Essa bipartição determinava não apenas o grau hierárquico, mas também a regra moral a ser seguida e o local que o indivíduo ocupa na escatologia, como será colocado adiante. Os eleitos eram divididos de acordo com sua capacidade (conhecimento adquirido sobre doutrina) em quatro categorias hierárquicas, de baixo para cima: os eleitos no sentido restrito, não havendo limite de componentes – esses homens e mulheres viviam em mosteiros separados segundo o sexo; os administradores, recrutados entre os membros do clero, encarregavam-se do culto litúrgico, de cuidar do cumprimento das regras e de cuidar da catequese dos ouvintes<sup>17</sup> – seu número era limitado a 360, número correspondente à multiplicação dos dias do ciclo lunar (30) pelos 12 meses do ano do calendário solar; ministros ou governadores da igreja – similares aos bispos da igreja católica, tendo a função de ordenar sacerdotes. Eram compostos por 72 membros, número de discípulos que Jesus enviou em missão<sup>18</sup>; e, por último, os doutores, ou apóstolos, em número de doze, como os apóstolos de Cristo, encarregados de ordenar os demais cargos, defender a doutrina, gerenciar a igreja e cuidar de sua expansão. Acima de todos estava o guia, o sucessor de Mani.

Por fim, a quarta característica é ser uma religião revelada e de caráter profético. Mani é o profeta que veio revelar os três tempos: o início, o meio e o fim – a verdade, a gnose (COSTA, 2003, p. 137). O maniqueísmo foi profetizado por Jesus que, em João, anuncia a vinda do Paracleto, do Consolador, ou seja, de acordo com o ensinamento maniqueu, Jesus anuncia a vinda de Mani, que trará toda a verdade (DE LUIS, 1986, p. 26).

Após a descoberta de novas fontes, ficou claro para os historiadores que o maniqueísmo é uma religião influenciada por outras religiões, como o cristianismo, o zoroastrismo e o budismo. Mani se mostrava superior a elas e dizia que era detentor de toda a verdade, encarregado da última e derradeira revelação, o que torna o maniqueísmo uma religião missionária e com pretensões universais. A essa conclusão, outros historiadores acrescentam que tal sincretismo maniqueísta garante uma rápida expansão devido à adaptação da religião de Mani ao clima

---

<sup>17</sup> De acordo com Pio de Luis (1986: 22), após a conversão, no período em que era ouvinte, o indivíduo passava por uma espécie de catequese (em comparação à ideia católica), na qual ele estudava ou “ouvía” sobre a fé maniqueísta.

<sup>18</sup> No evangelho de Lucas, capítulo 10, Jesus envia setenta e dois discípulos para divulgar sua mensagem pelo mundo.

religioso do local. Isso significa que, no ocidente, o maniqueísmo possui mais paralelos com o cristianismo e, no oriente, com o budismo, ou com o zoroastrismo (ORT, 1968 p.194-207). Entre os historiadores adeptos a essa percepção de sincretismo maniqueísta como algo adaptável a condição do local, estão Decret (1970) e DeDuhn (2002).

Decret (1970, p. 10 - 13), em seu livro “Aspects du Manichéisme dans l’Afrique romaine”, enfatiza que, apesar da importante descoberta de novas fontes, para compreender o maniqueísmo na África Romana é preciso utilizar as fontes indiretas, pois elas trazem os particularismo regionais. Para o autor, Agostinho não percebe o maniqueísmo africano como uma das múltiplas variedades da religião. Na África, Jesus e os elementos cristãos encontram-se em destaque. Decret ainda enfatiza que a religião não pode ser estudada de forma estática, pois o processo religioso é dinâmico, sendo influenciado pela cultura, pela política e pelas questões sociais. Dessa forma, mesmo Cristo estando presente em textos orientais do maniqueísmo, na África percebe-se elementos diferenciadores como a figura de Jesus Partibilis<sup>19</sup>.

BeDuhn (2002, p. 4-9) utiliza tanto textos maniqueus como de adversários, pois pretende, pela análise da diversidade de materiais, perceber uma tradição unificada de práticas que foram adaptadas a uma cultura pré-existente, sofrendo a influência da população da região. Assim, o maniqueísmo era sincrético e se apropriava de elementos cristãos, budistas ou zoroastristas, dependendo da região para onde se expandia, principalmente no modo de expressão, ou seja, seus missionários faziam o uso de uma linguagem mais próxima à religião predominante na região para favorecer a conversão. Outra questão que deve ser levada em conta é a tradução: ao serem traduzidos de uma língua para outra, diversas expressões e palavras dos textos maniqueus tiveram que ser adaptados por não existirem expressões similares nas diversas línguas<sup>20</sup>.

Existe uma tendência nas pesquisas feitas sobre o maniqueísmo de buscar uma tradição unificada. Contudo, a maioria dos autores ignora as diferenças entre os

---

<sup>19</sup> Crença maniqueísta de que Deus está presente em todos os corpos materiais. Não se trata do Jesus histórico, mas da crença de que parte da luz divina está espalhada pelo universo presa à matéria (COSTA, 2003, p. 10). Na Ásia Central, a mesma figura é chamada de Bouddha gotra (TARDIEU, 1979b. p.25).

<sup>20</sup> Mani escreveu em siríaco e ele mesmo traduziu para outras línguas iranianas (parta e phelevita). Seus discípulos se encarregaram de traduzir suas obras para outras línguas, como o grego, o árabe, o latim, o grego, o cóptico e o chinês (COSTA, 2003, p. 118).

textos, de forma a construir uma narrativa única para o maniqueísmo, produzindo uma síntese ou um manual. E, após a publicação das fontes descobertas no início do século XX, houve uma convergência nas pesquisas em descartar as fontes indiretas<sup>21</sup>. Por isso, os trabalhos de Decret (1970) e, mais ainda, o de BeDuhn (2002), são originais, pois, mesmo percebendo uma tradição comum ao maniqueísmo, que une as comunidades maniquéias<sup>22</sup>, demonstram as diferenças entre elas, não tendo a pretensão de produzir uma síntese.

Neste trabalho, buscaremos esboçar a tradição doutrinária maniqueísta com o qual Agostinho teve contato, ou seja, com o maniqueísmo Ocidental, ou africano, pois será esse que, após a conversão, o hiponense combate. Trata-se de uma vertente do maniqueísmo próxima do cristianismo e que, por isso, acaba sendo confundida e combatida com uma heresia cristã, como veremos adiante<sup>23</sup>.

### 1.1 O fundador do maniqueísmo: Mani

Na infância e juventude de Mani, a Mesopotâmia passou por uma importante transformação política. No século II a.C. a dinastia selêucida perdeu a região para o reino Parta. No início século III a dinastia Arsácida, do reino Parta, estava em meio a disputas dinásticas, disputa e perda de território para os romanos e rebelião. Em 224, acaba-se o Império Parta e a dinastia Arsácida, com a vitória de Ardacher, membro da dinastia Sassânida, sob Artabano, último rei parta (WIDENGREN, 1965, p. 1).

---

<sup>21</sup> Decret (1980, p.309) critica a tendência de ignorar as fontes indiretas, principalmente, se a intenção do trabalho for fazer uma história regional do maniqueísmo. Sua crítica é dirigida a Tardieu, que se utiliza de fontes diretas tanto africanas quanto siríacas e chinesas para falar do maniqueísmo africano. O texto de Decret (1980) é uma resposta à crítica de Tardieu (1979b) ao seu trabalho.

<sup>22</sup> De acordo com BeDuhn (2002), Mani organiza e estrutura sua religião como uma igreja, de forma hierárquica. Contudo, após a sua morte e devido às perseguições, não é possível a manutenção da estrutura idealizada por Mani. A organização maniqueísta passa a ser regional, mas tenta-se manter algumas questões hierárquicas, como a existência de bispos (como Fausto, com quem Agostinho dialoga), e a divisão básica de eleitos e ouvintes. É difícil precisar como e o que se modificou na hierarquia maniqueísta. Assim, BeDuhn prefere falar de comunidades maniqueístas ao invés de igreja.

<sup>23</sup> Segundo O'Grady (1994), o maniqueísmo não é uma heresia. Contudo, por adorar uma linguagem da religião local e se adaptando a condição social do local, em certo sentido, o maniqueísmo é uma heresia, ou pelo menos foi tratado como uma pela igreja católica.

A dinastia Sassânida, que assume o poder da Mesopotâmia, assegura seu domínio por meio de campanhas militares. O império cresce tanto na direção leste, chegando à região do Irã e noroeste da Índia, quanto oeste, retomando territórios da Mesopotâmia que haviam sido perdidos para os romanos durante a dinastia Arsácida. Ardacher, antes de sua morte, decide abdicar em favor de seu filho Sapor I, que assume em 242. Sapor dá continuidade à expansão militar iniciada por seu pai. Grandes rivais dos persas, os Romanos, sofrem três derrotas militares: Gordiano III (238-244) invadiu a Pérsia e foi derrotado e morto; uma década depois os romanos foram novamente derrotados em Barbaliso e Antioquia foi capturada; no reinado de Valeriano houve outra invasão, na qual o monarca foi feito prisioneiro, sendo humilhado (WIDENGREN, 1965, p. 2-4).

Mani nasceu em 14 de Abril de 216, na aldeia rural de Nahar-Koutha, distrito de Mardinu, na Babilônia (TARDIEU, 2008 p. 2). A intensidade cultural e comercial da Mesopotâmia propiciou a Mani o contato com religiões gnósticas (como as doutrinas de Marcion e Bardesanes), com modelos judaico-cristãos e com o zoroastrismo (SCIBONA, 2001, p. 449-450). Mani viveu em um mundo de conflitos, onde rivalidades e choques de exércitos são constantes.

Tardieu (2008) e Decret (1972) dão destaque ao paralelismo entre a vida de Mani e a de Jesus. Da mesma forma que, pela tradição cristã, Jesus descende da nobreza, Mani pertence à dinastia dos Arsácidas, por parte de Pattig, seu pai. Quanto à mãe, seu nome parece ter sido retirado do cristianismo: Maryam (DECRET, 1972, p. 45-46). A descrição de sua infância também se assemelha com a de Cristo: filho único e devido seu nascimento seu pai foi obrigado a emigrar de Hamadan para al-Mada'in e dali para Nahar-Koutha (TARDIEU, 2008, p. 2).

A participação de Maryam na criação do filho é muito pequena. Aparentemente, ela esteve com ele apenas nos seus primeiros quatro anos de vida. Após esse período, Mani é levado pelo pai para sua comunidade (DECRET, 1972, p. 48). Pattig frequentava uma “casa de ídolos”<sup>24</sup> antes do nascimento de seu filho, quando ouviu uma voz pedindo para se abster de carnes e vinhos e manter a continência sexual. O fato se repetiu três vezes, até que mudou de religião, passando a fazer parte de

---

<sup>24</sup> De acordo com Tardieu (2008 p.3), o pai de Mani era pagão e adorava ao deus Nabu, uma tradição na região norte da Mesopotâmia.

um grupo batista. Pattig cumpria a ordem da voz que ouvira (COSTA, 2003, p. 27-28).

Os batistas não ingeriam bebidas fermentadas nem carnes. Apenas podiam consumir os legumes provenientes da própria comunidade, que eram antes batizados. Os alimentos deveriam ser colhidos naturalmente, sem serem plantados ou a terra arada. Apenas o pão judeu (pão cru) poderia ser consumido, o grego (pão assado) era proibido, pois passava pelo fogo, considerado um instrumento diabólico em contraste com a água, que purificava. Os iniciados eram batizados e o banho era aconselhado como instrumento de purificação do corpo e da alma (COSTA, 2003, p. 28-29).

Durante vinte e quatro anos, Mani viveu na comunidade batista. Aos doze anos, teria ocorrido a primeira visita do anjo mensageiro da Luz<sup>25</sup>, que anunciou as primeiras boas novas de sua religião. O anjo é chamado de *al-Tawn* (companheiro inseparável), ou seja, o anjo passa a acompanhar Mani e a falar por ele: passa a ser seu *alter ego*. O anjo é associado ao Paracleto anunciado por Jesus em João (DECRET, 1972, p. 57). A partir desse momento, Mani passa a discutir com os Batistas sobre a necessidade do batismo aos vegetais, pois, para ele, a prática não purificava nada, apenas a abstinência alimentar diminuía a quantidade de impurezas consumidas (TARDIEU, 2008, p. 11). As distinções entre o pão grego e judeu e os legumes provenientes ou não da comunidade também são questionadas. Mais uma vez, tem-se a relação entre a vida de Jesus e de Mani: ambos discutiram com as autoridades de sua comunidade ainda meninos (COSTA, 2003, p. 33-34).

Aos 24 anos, teria ocorrido a segunda aparição do anjo à Mani. Dois anos depois, ele começa a pregar sua nova religião. De acordo com a tradição maniqueísta, Mani recebe a ordem de sair de entre os batistas, contudo, sabe-se que por conta de sua controvérsia ele é “excomungado”, pois representava um risco para a coesão da comunidade. Mani parte acompanhado de três discípulos: seu pai e os jovens Siméon e Abizachias (DECRET, 1974, p. 58-60). Mani inicia sua missão de anunciar pelo mundo suas ideias. Segundo Costa (2003, p. 35), o maniqueísmo nasce como

---

<sup>25</sup> O termo “luz” tem um caráter polissêmico no maniqueísmo. Por um lado, é a designação genérica do princípio bom, é a oposição à Treva, é o próprio Deus (como veremos), sendo escrita em maiúsculo (Luz). Por outro lado, é um dos cinco elementos que compõe o princípio bom e também (como será exposto) o Homem Primordial, também é a percepção visível de Deus, como a luz que emana do Sol e da Lua e a partícula de bom que preenche os seres, em especial o homem (também compreendido como alma), sendo utilizados no diminutivo (luz).

uma religião de missão e não de contemplação. É aos pouco que Mani percebe a necessidade de pôr no papel a sua doutrina. Ele percorre o oriente Médio, a China e a Índia pregando a nova fé.

O início da missão de Mani coincide com o início do reinado de Sapor I. O Império Persa, durante os primeiros anos da dinastia Sassânida, buscando se expandir, envolve-se em muitos conflitos nas zonas fronteiriças, principalmente com romanos. Os primeiros soberanos dedicaram-se a estabilizar o interior do império abolindo poderes locais e colocando membros da família real e funcionários que respondiam diretamente ao rei. Essa centralização e burocratização do Império aumentou a eficácia do controle imperial, o que ajudou na expansão do Império e contribuiu para a missão de Mani (RUBIO, 2008, p. 39).

Mani se apresenta como o executor da revelação, como aquele que veio para esclarecer, utilizando-se da linguagem do Evangelho sobre a aproximação dos fins dos tempos, a manifestação da chegada do Juízo Final, por meio do anúncio da boa nova e sua eleição para o apostolado. Ou seja, esclarece sobre a nova igreja para aqueles que estão preparados para receber a boa nova pelo apóstolo escolhido. Mani se diz o Paracleto anunciado por Cristo (TARDIEU, 2008, p. 14-16). A grande inovação do maniqueísmo está em acolher não apenas a tradição cristã, mas também a Budista e Zoroastrista, tornando-se, assim, uma religião com uma profecia universalista. Mani considera como profetas: Noé Seth, Adão, Buda, Zoroastro e Jesus. Contudo, ele é o profeta final, que veio revelar toda a verdade (TARDIEU, 2008, p. 17). Segundo João 16, 7, Jesus anuncia a vinda de um Paracleto (Redentor) que revelará toda a verdade. O Paracleto está em Mani e fala por meio dele. Mani, sendo de carne e osso, não pode ser o Redentor, é o receptor. Mani não era o Paracleto, mas nele estava o Paracleto, assim como em Jesus estava o Espírito Santo, contudo, em Mani o Espírito Santo se apresentou desde o nascimento (DE LUIS, 1986, p. 27).

O rei Persa Sapor I, adepto da religião Mazda, expulsa Mani de sua terra natal e se dirige para a Índia, onde estabelece uma comunidade entre os cristãos (segundo a tradição, convertidos pelo apóstolo Tomé em sua jornada pelo oriente) e também consegue adeptos na nobreza. Também foi possível o contato com o budismo. A missão no oriente terminou em 243 em Turfan, de onde retornou para a Pérsia. Em 253, Mani conseguiu uma audiência com o “Rei dos reis”, na qual obteve salvo

conduto para manter sua religião. A partir desse momento, conseguiu organizar sua igreja e distribuir seus discípulos pelas quatro regiões do mundo (TARDIEU, 2008, p. 20-23).

Para Decret (1974), o salvo conduto do imperador persa não passava de uma estratégia política, pois o maniqueísmo oferecia vantagens em relação ao zoroastrismo devido ao seu aspecto sincrético em relação às grandes correntes religiosas. Também se destaca nesse momento a consolidação do império e a necessidade da construção de uma base cultural (nesse caso religiosa) comum. Ou seja, para o autor, há a clara intenção de Sapor em tornar o maniqueísmo a religião oficial, propiciando uma unidade cultural no império. Rubio (2008) discorda de tal perspectiva: para o autor, Sapor, apesar de possuir certa simpatia por Mani, não o considerava um profeta e nem mesmo se converteu ao maniqueísmo, permanecendo Zoroastrista. De qualquer forma, foi graças a essa aproximação que Mani pode manter sua pregação durante os trinta anos de reinado de Sapor. O maniqueísmo era apenas uma religião tolerada no império Sassânida.

Em 272, Shapor I morre e seu filho Hormizd I assume o trono. Aproveitando-se da simpatia do novo rei por sua fé, Mani estabelece, na capital do Império Sassânida, o centro de sua religião. Mas, pouco tempo depois, o rei morreu e seu irmão Bahrâm I assumiu. Adepto do zoroastrismo, Bahrâm o estabelece como religião de estado. Aproveitando-se do momento favorável, os sacerdotes, em especial Kartês, que era próximo ao rei, iniciaram a campanha contra Mani (DECRET, 1974, p. 65). Mani é capturado. Seu fim é discutível e, de acordo com Tardieu (2008, p. 29), é bastante provável que tenha morrido na prisão já com sessenta anos e cansado de tantas viagens. Segundo Costa (2003, p. 36), a tradição maniqueísta contava que Mani havia morrido crucificado e esfolado no dia 26 de fevereiro de 277, tendo sua pele exposta em um templo. Essa versão é bastante contestada, por ser semelhante à morte de Jesus. De qualquer forma, nessa data, os maniqueus comemoravam a Bêma ou “paixão de Mani”<sup>26</sup>.

---

<sup>26</sup> A festa de Bêma foi instituída pelo próprio Mani e, inicialmente, tratava-se do dia de perdão dos pecados, que ocorria anualmente. Nesse dia, os maniqueus deveriam se arrepender de seus pecados e pedir perdão. A festa de Bêma é percebida como o triunfo do Bem sobre o mal, pois, apenas o maniqueu que compreende a verdade, consegue perceber seus erros. A festa é também o anúncio do julgamento final, quando Jesus virá à terra julgar a todos. Após a morte de Mani, a festa ganhou um novo significado, passando a celebrar a Paixão de Mani. Assim, Ries (1976, p.229-233),



## 1.2 A “religião do livro”

O maniqueísmo é, assim como o cristianismo e o Judaísmo, uma religião do livro, ou seja, baseia-se em uma revelação vertida para texto escrito. As Escrituras maniqueístas podem ser divididas em duas partes: uma composta pelos livros escritos pelo próprio Mani e outra pelo Evangelho.

Mani decide escrever sua doutrina para evitar múltiplas interpretações, conservar a unidade da fé e evitar cisões entre seus seguidores (COSTA, 2003, p. 118). Outra preocupação do profeta é a falsificação. Diferente de Jesus, Buda e Zoroastro, que deixam suas doutrinas na tradição oral e apenas depois elas são escritas por seus discípulos, Mani se preocupa com a possibilidade da corrupção do ensinamento oral. Mani identifica corrupções, falsificações, nos Evangelhos e uma de suas preocupações é evitar que o mesmo ocorra com a sua doutrina (DE LUIS, 1986, p. 27).

Não há um consenso de quantos livros Mani escreveu. Alfaric (1918, p. 79) fala de um pentateuco. Costa (2003, p. 119) menciona seis livros. Enquanto Pio De Luis (1986, p. 30), admitindo a possibilidade da existência de mais livros, diz que no ocidente, e em especial na África, foram conhecidos apenas cinco livros. De Luis acrescenta que dificilmente as escrituras maniqueístas formariam um Pentateuco, como ocorre nas escrituras judaicas, devido à aversão de Mani aos judeus.

De Luis (1986, p. 30) cita os seguintes títulos: *Saburagan*, *Evangelho Vivo*, *Tesouro da Vida*, *Livro dos gigantes* e *Livro dos mistérios*. A esses, Costa (2003, p. 119) acrescenta *Farakmatija*, além de mencionar a existência de um cânon não oficial composto de cartas, salmos, orações e hinos e o Livro das Imagens (um conjunto de quadros pintados por Mani explicando passagens de seus livros).

Decret (1974, p. 76) considera a existência de um heptateuco, pois, além dos seis títulos citados acima, considera a coleção de cartas como parte fundamental do cânon. Essas são difíceis de precisar o número – tem-se conhecimento de 76 títulos que foram citados por autores ou encontrados (ALFARIC, 1918, p. 78). Os conteúdos são os mais diversos: recados para amigos, saudações a uma nova

---

percebe um triplo significado na comemoração. Além do perdão dos pecados e da Paixão de Mani, a Bêma celebra o triunfo da igreja de Mani, e a vitória da Luz.

comunidade, anúncios de visitas, envio de uma de suas obras; e, outras abrangiam a dimensão doutrinal, esclarecendo pontos fundamentais da doutrina (COSTA, 2003, p. 127). A mais conhecida é a *Do Fundamento*, por ter sido combatida por Agostinho.

Decret (1974), Costa (2003) e Alfaric (1918) concordam que Mani escreveu nove obras (as seis citadas acima, acrescidas das cartas, do livro das imagens e dos Salmos) e apenas discordam quanto as que faziam parte do cânon oficial ou não. Os três autores concordam que o livro das imagens e os salmos eram acréscimos, valiosos e esclarecedores à doutrina, porém tratam essas obras como uma incursão literária e artística de Mani. As cartas, por possuírem um conteúdo tão diverso, tornam-se o ponto de maior divergência entre os autores.

Agregam-se à literatura maniqueísta as obras dos discípulos de Mani, escritas para ajudar na divulgação da doutrina e para esclarecer questões. Duas delas se tornaram conhecidas por terem sido refutadas por Agostinho, uma escrita por Fausto e outra por Admanto (DECRET, 1974, p. 76-77).

O maniqueu, principalmente o eleito, deveria estudar e conhecer as obras de Mani, contudo, nas disputas com os cristãos, raras são as menções a elas. Em sua maioria, os maniqueus se apoiam nas Escrituras Bíblicas para fazer o ataque à fé cristã ou para defender a sua fé. Podem-se destacar três motivos: 1º- o Evangelho era comum aos dois lados; 2º- fazer propaganda frente aos cristãos; 3º- evitar problemas com a lei, visto que era uma religião proibida no Império Romano. As obras de Mani constituíam mais uma “catequese” interna, própria para os convertidos (DE LUIS, 1986, p. 29).

Os textos evangélicos também faziam parte do cânon maniqueu. O Antigo Testamento era completamente rejeitado. Divergindo da opinião católica, negavam a continuidade entre os Testamentos, alegando que tinham autores diferentes – o Novo era obra de Deus, já o Antigo de Satanás, do Príncipe das Trevas (COSTA, 2003, p. 77)<sup>27</sup>. Dois outros motivos são utilizados pelos maniqueus para rejeitar o Antigo Testamento: as promessas feitas nele são apenas para os judeus e,

---

<sup>27</sup> Assim como o termo “luz”, o termo “trevas” também possui caráter polissêmico no maniqueísmo. Sendo usado de forma maiúscula (Trevas/Treva) para se opor ao Reino da Luz, ou a Deus. Já de forma minúscula (treva/trevas) é um dos cinco elementos que formam o princípio mal e a parte má que formam os seres e o universo, também chamado de matéria.

enquanto o Antigo promete terras, o Novo promete o Reino dos Céus (DE LUIS, 1986, p. 33).

Os maniqueus também criticam os profetas, Moisés e os patriarcas, principalmente quanto à falta de moral e de virtudes. Os profetas são acusados de não possuírem uma vida digna e de não profetizar nada sobre Jesus, e acrescentam que mesmo que o tivessem feito, de nada serviria. As críticas a Moisés seguem a mesma linha, acrescentado que sua lei não é válida. Os maniqueus distinguem três tipos de leis: a dos hebreus, pregada por Moisés, contaminada por seus preceitos abomináveis e torpes, foi abolida por Cristo; a natural; e a lei da verdade anunciada por Cristo em Mateus 5, 17 (DECRET, 1970, p. 146- 147).

Apesar de rejeitarem o Antigo Testamento em seu valor moral e religioso, os maniqueus o consideravam segundo seu aspecto histórico. Como era considerado obra das forças do mal, continha o testemunho histórico da perversidade dos arcontes da terra, ou seja, narravam a trajetória do pecado do homem sobre a terra, enquanto ser decaído, mesclado ao mal e que ainda não havia alcançado a verdade (RUBIO, 2008, p. 70).

Apesar de aceitarem o Novo testamento, esse não é igual ao católico. Além de interpretá-lo de forma diferente, discordam de alguns livros e acrescentam outros apócrifos (COSTA, 2003, p. 76-77). Os maniqueus se preocupavam em fazer análise da autenticidade dos livros pelo uso da razão<sup>28</sup>, sendo, para eles, a única garantia de basear sua fé em algo verdadeiro, pois havia a possibilidade da interpolação do texto. Para garantir a autenticidade, comparavam os textos do mesmo autor e de autores distintos. Também constituía critério de rejeição o não ajustamento em critérios dogmáticos (DE LUIS, 1986, p. 40)<sup>29</sup>.

Para os maniqueus, o principal problema no Novo Testamento era a genealogia de Cristo. Apesar de afirmarem a historicidade de Jesus, os maniqueus o percebem apenas como uma emanção ou manifestação da Luz (COSTA, 2003, p. 79). Eles eram docetistas, ou seja, acreditavam que o corpo de Cristo não era real, apenas

---

<sup>28</sup> Para os maniqueus a razão deve anteceder a fé, ou seja, deve-se primeiro questionar e provar a autenticidade dos textos para depois acreditar neles.

<sup>29</sup> No texto *Contra Fausto*, Agostinho se propõe a criticar a obra de Fausto e, para tanto, reproduz alguns dos trechos do autor, sendo um deles referente às escrituras: “(Aceitamos) as coisas que edificam nossa fé e aportam glória a Cristo o Senhor e a seu Deus Pai onipotente; os demais, rechaçamos na medida em que não se ajustam à mensagem divina nem a nossa fé” (XXXII, 2).

aparente. Não havendo nascido de Maria, não descendia de Davi, muito menos havia passado pela paixão, morrido na Cruz e ressuscitado. Apesar de serem fatos históricos, o nascimento e morte de Jesus não são encarados como reais, pois são apenas um *simulacro* que, aos olhos do homem, parece real (RUBIO, 2008, p. 135-136).

De acordo com a fé maniqueísta, foi necessário o *simulacro* para que Cristo se aproximasse dos homens, mas, na verdade, seu corpo é apenas aparente, como um fantasma. A verdadeira Paixão e Crucificação de Cristo está na mescla da luz com a matéria (chamada de *Jesus Partibilis*). Ao negar que Cristo fosse a encarnação do Verbo em corpo humano, negavam também parte do Evangelho (DE LUIS, 1986, p. 60).

Ao comparar a genealogia de Mateus e Lucas, os maniqueus percebem divergências, enquanto Marcos e João nada dizem a respeito. Portanto, descartam toda a genealogia de Mateus e Lucas, só aceitando o que é predicação de Cristo (RUBIO, 2008, p. 70).

Outro ponto rechaçado pelo maniqueísmo são as passagens evangélicas que unem as leis. Como já colocado, os maniqueus rejeitam a lei hebraica e a diferenciam da lei de Jesus, ou lei de verdade. De acordo com a interpretação católica, há uma continuidade entre a lei do antigo e do novo testamento – tal afirmação é feita com base nos textos de Mateus 5,17 e João 5, 46. Contudo, para os maniqueus, esses textos estão interpolados, pois para eles não seria admissível aceitar um erro por parte dos apóstolos, sendo mais compreensível um problema na compilação das passagens, ou seja, uma adulteração (DE LUIS, 1986, p. 42).

O livro Atos dos Apóstolos é excluído por inteiro, pois ele fala do envio, por parte de Jesus, do Espírito Santo no Pentecostes. Os maniqueus identificam que apenas Mani recebeu o Espírito Santo, descartando, assim, o livro que diz o contrário. A divergência das escrituras católicas também está na aceitação de livros considerados apócrifos como Ato de Tomás, Ato de Pedro e João e outro Ato dos Apóstolos, de outro autor (DE LUIS, 1986, p. 45).

De acordo com a tese central de Alfaric (1918) tanto a rejeição do Antigo Testamento, quanto de partes do Novo e até mesmo a incorporação de textos considerados apócrifos, trata-se de uma aproximação do maniqueísmo das

correntes dualistas de Marcion, Bardesanes, Basilides e Valentin. Pois há uma tendência entre as diversas correntes dualistas de rejeição ao judaísmo e ao Antigo Testamento, tendo em vista a noção dual do universo: o mundo é percebido como ruim e sua criação como ato do Demiurgo. Já nos textos apócrifos, o autor se empenha a mostrar ao longo de grande parte do primeiro capítulo que esses são comumente utilizados pelas correntes gnósticas.

### 1.3 Cosmogonia maniqueísta

O maniqueísmo se preocupa em dar uma explicação para a origem do mal. Percebendo Deus como bom, não consegue lhe atribuir o mal. E assim formula uma doutrina “ontológico-cosmológico-dualista” (COSTA, 2003, p. 39), ou seja, explica a criação do mundo por meio da existência de dois princípios opostos que existem ontologicamente. Scibona (2001) problematiza a classificação simplória do maniqueísmo como um dualismo. Para a autora, é possível perceber aspectos tanto monoteístas quanto dualistas na religião de Mani. A Cristologia, o profetismo e a percepção do juízo final são influências monoteístas. Contudo, esses ganham aspectos dualistas, pois são explicados tendo em vista a disputa entre os princípios, ou seja, é devido à luta entre Deus e Satanás que o universo e o homem foram criados, e é apenas para salvar a luz que foram enviados profetas, sendo o apocalipse a consumação da separação dos princípios. Além disso, Scibona, Costa (2003) e Rubio (2008) destacam que no maniqueísmo não existem dois deuses, e sim dois princípios. Dessa forma, trata-se de dois princípios, sendo um Deus e o outro Satanás (ou Príncipe da Luz e Príncipe das Trevas) e o que é expresso pelo culto a apenas um dos princípios, o do príncipe da Luz. Existe um dualismo no sentido de serem dois princípios criadores do Universo e ontológicos, ou duas naturezas (substâncias), contudo, não se tratam de dois deuses (de um panteão).

O termo cosmogonia é mais adequado à explicação maniqueísta da criação do universo que o termo mitologia. Isso porque a narração de Mani não é suscetível de uma interpretação alegórica, o que ele narra é compreendido como o que efetivamente aconteceu – está ocorrendo e ocorrerá no futuro. Tal interpretação

literal também é percebida quando os maniqueus criticam o Pentateuco. A postura maniqueísta de interpretar literalmente os textos é afirmada tanto por seus adversários, quanto pelos próprios textos maniqueus. Para os maniqueus, os escritos que explicam o que é necessário para a salvação não podem ser passíveis de interpretações diversas, e a exegese restrita a alguns poucos sábios. A salvação deve depender apenas da adesão à bondade e à verdade e não de uma interpretação. Portanto, a proclamação deve ser clara e inequívoca (RUBIO, 2008, p. 79-80).

O maniqueísmo, como todo gnosticismo, pretende demonstrar o conhecimento fundamental – a gnose – que revela o início, o meio e o fim. Para os gnósticos, a verdade é intraduzível, sendo necessária a contemplação, a meditação e o ascetismo para conseguir alcançá-la. A cosmogonia, ou seja, a explicação da origem e fim do mundo, é o início do processo que levará o indivíduo à verdade. Conhecendo a revelação, cabe ao indivíduo à adesão ao maniqueísmo, a sua prática (principalmente no que tange à ascese) e à libertação (DECRET, 1974, p. 81).

A cosmogonia maniqueísta está dividida em três tempos: o inicial ou passado, o médio e o final ou futuro.

No início, os dois princípios estavam separados cada qual em seu Reino. O Reino da Luz é a casa do Pai da Grandeza. Fortunato, em debate com Agostinho, descreve Deus como “Incorruptível, luminoso, inatingível, que habita em uma luz eterna que lhe é própria; não produz nada corruptível à parte de si, e em seu reino não se pode descobrir nada que lhe seja contrário: nem trevas, nem demônio, nem Satanás” (*Contra Fortunatum disputatio* I, 3). Situado no alto, é limitado pela presença do mal, ou seja, é um ser que ocupa um lugar no espaço, embora lhe seja negada a forma humana finita e limitada. Ainda assim, ele é descrito como infinito e ilimitado, pois se limita apenas na direção do Reino das Trevas (COSTA, 2003, p. 46).

Descrito como uma substância física ou uma luz que emana seus raios, o Pai da Grandeza é associado ao Sol, existindo entre eles uma consubstancialidade fundada sob a mesma luz. Devido a essa associação, o Sol e a Lua são adorados e descritos como morada de Deus, ou de Jesus (COSTA, 2003, p. 46). Da mesma forma, o Pai

e o Reino da Luz são distintos, possuindo unidade apenas na substância. Assim, três realidades possuem a mesma substância divina: o Pai; o que é emanado por ele (exemplo: Jesus) e os lugares onde Ele e os emanados estão (o Reino da Luz, a luz emanada pelo Reino e a luz do Sol e da Lua). Apesar de serem da mesma substância, o Sol e a Lua são manifestações visíveis, enquanto Deus permanece inacessível (GARDINER, 2013, p. 2). A Luz, enquanto princípio do bem, é composta por cinco elementos: fogo, luz, vento, água e ar ou brisa (BEDUHN, 2002, p.76).

O Reino das Trevas é identificado como noite e seu chefe é o demônio, intitulado *Príncipe das Trevas*. Não se trata de um deus, e sim de *Hylê* – é o oposto a Deus<sup>30</sup>. Também é composto de cinco elementos: trevas, água turva, vento, fogo e humo ou fumaça (BEDUHN, 2002, p. 76)<sup>31</sup>. Cada elemento dá origem a um determinado tipo de animal: das trevas nascem as serpentes, nas águas, os animais marinhos, nos ventos, os animais voadores, no fogo, os quadrúpedes e no humo, os bípedes (DECRET, 1970, p.248-249).

O principal atributo das Trevas é o movimento desordenado, o caos. O efeito desta atividade desordenada é a procriação contínua dos arcontes que, junto a seus pares femininos, geram filhos e estes também se associam, gerando uma proliferação de agentes das trevas, sendo a concupiscência um atributo das Trevas. Outro efeito do caos é a luta incessante dentro do próprio reino entre os arcontes e os habitantes e entre seus pares, gerando toda sorte de assassinatos e canibalismos.

Enquanto no Reino da Luz há paz e harmonia, nas Trevas impera a concupiscência, a violência e o caos (PUECH, 2006, p. 37). Enquanto o Reino da Luz é o sumo bem, o das Trevas é o sumo mal, carecendo de todo bem (DE LUIS, 1986, p. 49). Os dois reinos são autônomos e eternos (co-eternos) e, por terem potência e poderes iguais, ambos podem emanar substância. É apenas em relação ao valor que a Luz é superior às Trevas, devido a sua bondade, beleza e inteligência, o que causa inveja ao Príncipe das Trevas, motivo do início do ataque a Luz e à luta entre eles e ao tempo médio (COSTA, 2003, p. 49).

Metafisicamente, os dois reinos se encontram em igualdade. Contudo, a piedade religiosa expressa o desequilíbrio dos dois reinos de diversas maneiras. Apesar de

---

<sup>30</sup> Matéria-prima universal indeterminada.

<sup>31</sup> O fogo das Trevas é diferente do da Luz, enquanto o do bem é luminoso, o do mal é devorador e obscuro, tendo o desejo como correspondente psicológico. Para diferenciá-los, era comum atribuir ao elemento do bem o termo vivente (RUBIO, 2008, p. 89-90).

descreverem as Trevas como dotada de iniciativa, ela é caótica, confusa e instintiva, ao contrário da Luz e, por isso, a vitória final se destina a esse princípio. Apenas a Luz recebe o título de Deus e culto, sendo percebida como a única e verdadeira vida, enquanto as Trevas são comparadas à morte; viver nas trevas seria morrer em vida, ou não ter vida (RUBIO, 2008, p. 83).

Os dois reinos desconheciam-se mutuamente até que o Príncipe das Trevas viu o Reino da Luz e ficou com inveja de sua beleza (TARDIEU, 1981, p. 76). Foi o movimento cego e desordenado próprio das Trevas que a levou a se deparar com a Luz e a percebê-la, sendo accidental seu conhecimento, passou a cobiçá-la (RUBIO, 2008, p. 95). O Príncipe das Trevas convoca os habitantes de seu reino para ir à guerra contra Deus e capturar a luz da qual estavam privados. Os membros do Reino das Trevas, que até então lutavam entre si, suspendem os combates internos e se unem em um único objetivo: a Luz (PUECH, 2006, p. 37).

Tem-se o início do tempo médio quando o Rei das Trevas ataca o da Luz com os cinco elementos (COSTA, 2003, p. 50). Sendo atacado, a Luz evoca o Homem Primordial<sup>32</sup> que, por sua vez, chama seus cinco filhos (éter, ar, luz, água e fogo) para ajudarem no combate, e esses formam uma armadura protegendo o Homem Primordial<sup>33</sup>. O Homem Primordial é vencido e capturado pelo inimigo. A derrota de Deus é percebida pelos maniqueus como uma astúcia para vencer o inimigo, já que a luz mesclada se converte em princípio destruidor, corrompendo as Trevas, que será obrigada a devolver a luz no final. O triunfo de Deus será apenas no final (DECRET, 1970, p. 264 - 266).

Preso à matéria, o Homem Primordial perde sua consciência e provisoriamente duvida de sua origem. A substância divina quando separada de seu Reino fica inconsciente, o que também ocorrerá com o homem, que sendo criado da mescla de luz e trevas se esquece de sua origem divina. Trata-se, sobretudo de um exemplo do que ocorre com o ser humano, tanto ao esquecimento quanto ao que ocorrerá no futuro, ou seja, a salvação. A prisão do Homem Primordial, sua inconsciência e sua

---

<sup>32</sup> Não se trata do homem e sim de uma emanção divina, a Segunda Grandeza, uma parte de Deus (COSTA, 2003, p. 53).

<sup>33</sup> Os termos utilizados são: emissão, emanção, evocação e chamado. Deus chama a uma sucessão de hipóteses para salvar o Reino, criar o mundo e salvar a substância luminosa dispersa. A entidade evocada possui a mesma essência divina e as mesmas propriedades as definem. Os termos, além de identificarem que se tratam da mesma substância, evitam a sugestão de que haja alguma atividade sexual no Reino da Luz, próprio apenas das Trevas (RUBIO, 2008, p. 101-102).



salvação são um modelo da misericórdia divina, pois Deus não abandona seus filhos. Quando recupera a consciência, o Homem Primordial suplica seu resgate ao Pai em oração. Para efetuar o resgate, o Pai da Luz dá início a uma segunda série de emanções (PUECH, 2006, p. 38-40).

Após o Homem primordial dirigir sete orações ao Pai da Grandeza, este chama o Amado das Luzes que, por sua vez, chama o Grande Arquiteto para, em seguida, chamar o Espírito Vivente, que emana seus cinco filhos: Ornamento de Esplendor, Grande Rei de honra, Adamas-Luz, Rei da Glória e Portador (RUBIO, 2008, p. 109-110). Antes de se dirigir para o combate, o Espírito Vivificado responde às orações para saber se o Homem Primordial foi corrompido, o que não ocorreu graças à armadura que ele utilizava. Por meio do diálogo entre o Espírito Vivente e o Homem Primordial, surgem mais duas hipóteses: a chamada – ou Espírito Vivente – e a resposta – ou Mãe dos Viventes (TARDIEU, 2008, p. 77). O Espírito Vivificado vence as Trevas e resgata o Homem Primordial, mas não os seus filhos (éter, luz, água e fogo) que se encontram mesclados ao mal. Parte da luz permanece aprisionada à matéria e, para libertá-la, tem-se início o processo criacionista (COSTA, 2003, p. 59).

O Espírito Vivente cria oito terras e dez céus que ocupam lugares mais ou menos elevados, de acordo com a quantidade de luz que possuem. No primeiro céu, encontram-se o Sol e a Lua, compostos da substância divina não mesclada; abaixo deles estão os demais corpos celestes, os quais possuem mescla de luz e trevas. Nesses corpos celestes estão os demônios distribuídos de acordo com a quantidade de luz. Na terra estão os restos dos demônios mortos em combate. As rochas são seus ossos e o vinho, o seu fel (DE LUIS, 1986, p. 51).

O Sol e a Lua ocupam funções de destaque na cosmogonia maniqueísta, funcionam como meios de transporte para a substância divina que, após ser libertada, apartada-se do mal e, por não se encontrar mais mesclada às trevas, pode chegar ao Reino da Luz. No Sol mora o Espírito Vivente e seus colaboradores, que podem se transformar em machos ou fêmeas de acordo com a necessidade para excitar os demônios de ambos os sexos e auxiliar na liberação das partículas (DE LUIS, 1986, p. 52).

Como nem toda a luz estava salva, o Pai da Grandeza dá início à terceira série de emanções. O Terceiro Enviado ou Grande Espírito, também identificado como

Jesus, assume a forma feminina de Virgem da Luz, e sua nudez radiante excita os demônios, que expõem esperma. Parte do fluído cai sobre a terra, fecundando-a, dando origem às árvores, com a porção que contém mais luz e aos animais, com a parte sem luz (COSTA, 2003, p. 59). Ao comer os vegetais os animais adquirem luz, o que contribui para a mescla dos princípios (RUBIO, 2008, p. 123).

Percebendo que Deus realizava seu projeto para retomar sua luz, as Trevas juntam todas as partículas de luz ainda em seu poder e criam o ser humano. Sendo que seus corpos procedem dos arcontes e a alma é formada pelo elemento luminoso (RUBIO, 2008, p. 125). O maniqueísmo traz uma visão pessimista do homem, como um ser ontologicamente decaído, filho do pecado. O homem reproduz e resume a gênese do universo, o que revela uma relação entre o macro e o microcosmo. A luta entre o bem e o mal também está dentro do homem, em suas duas partes, a alma (boa) e o corpo (mal). Assim, a alma (fragmento da substância divina) é consubstancial a Deus, e está presa à matéria. É essa participação da porção divina que garante que Deus não se desinteresse da Salvação, pois Ele é, ao mesmo tempo, salvador e salvo (COSTA, 2003, p. 61- 63).

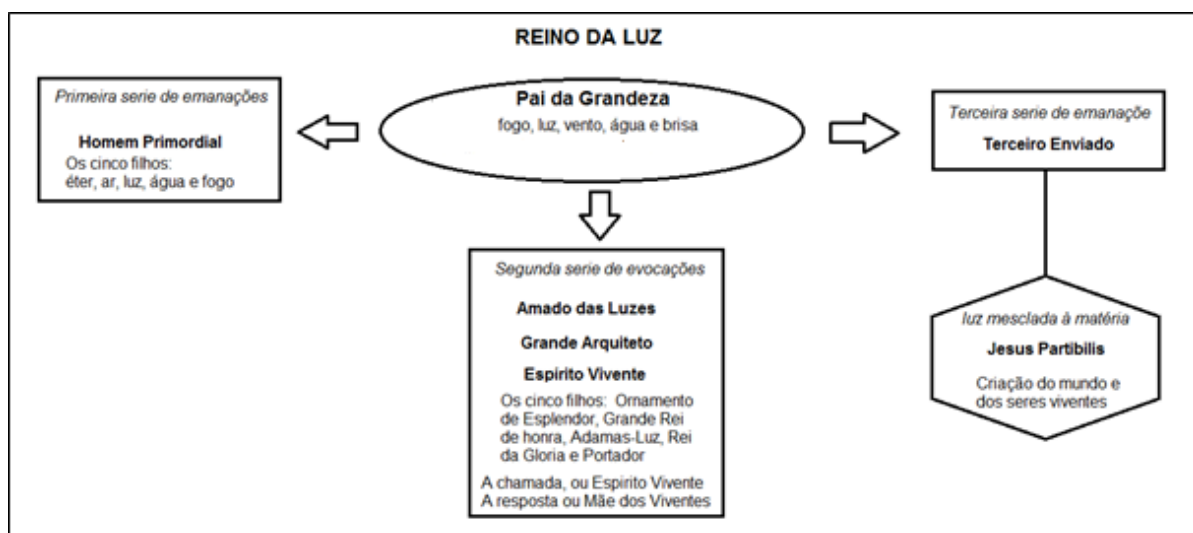


Figura 1 – Organograma do Reino da Luz e suas emanções  
Fonte: Elaborado pela autora.

Para o maniqueísmo, Jesus não é apenas uma figura histórica, é um personagem múltiplo que possui várias tarefas para auxiliar na liberação da luz. Jesus é responsável por transmitir a Adão e a seus descendentes a mensagem de libertação e por liberar as partículas de luz aprisionadas na matéria (DECRET, 1974, p. 89-90).

Jesus é entendido pelos maniqueus sob três aspectos ou funções, contudo, trata-se de uma só entidade, cada qual recebe um nome:

1 – Jesus Esplendor ou Reino da Luz – é a-histórico, transcendente e cósmico. Ele é o Grande Pensador, ou a Grande Inteligência, encarregado de instruir a mensagem da gnose. É representado sob a forma de serpente (analogia a Genesis 3, 1-5), que desperta e livra o homem de numerosos espíritos, retirando-o da alienação e dando a ele a capacidade de reconhecer a sua capacidade humana, a dualidade inerente a sua condição e ele toma ciência da origem e destino do universo (COSTA, 2003, p. 64). Assim, para os maniqueus, a serpente – que aparece no paraíso para Adão e Eva – é boa e tem o papel de abrir os olhos dos homens para o Demiurgo e ensinar sobre seu verdadeiro ser, sua ligação com o Divino (DE LUIS, 1986, p. 57).

2 – Jesus Cruz da Luz ou “Jesus Partibilis” ou Jesus Vivente ou Sofredor – não é o Jesus histórico, mas as partículas de luz espalhadas no mundo material e presas à matéria. É, também, a luz cósmica, atemporal, espalhada pelo ambiente e responsável por resgatar a luz presa à matéria. Assim, o Jesus Sofredor está no mundo material tanto preso à matéria e lutando para se libertar, quanto já solto e auxiliando a liberação. Para os maniqueus, esse é o verdadeiro calvário, a paixão, de Cristo (COSTA, 2003, p. 65).

3 - “Jesus Cristo, o Filho do Pai, revestido numa forma humana” – profeta que antecede Mani e que veio preparar sua vinda. É o Jesus histórico (COSTA, 2003, p. 69).

Duas considerações devem ser feitas sobre o Cristo histórico. Primeiramente, que ele era uma das manifestações de Jesus Esplendor, que se manifestou também em outros profetas como Seth, Enoch, Noé, Sem, Abraão, Buda e Zoroastro, que vieram preparar a vinda de Mani (COSTA, 2003, p. 69). A doutrina da sucessão de reveladores possui propósito universalista (TARDIEU, 2008, p. 17). E, em segundo, que Cristo é uma emanção do espírito da Luz, o que os levava a cair no docetismo, ou seja, a dizer que o corpo de Cristo não era real, apenas aparente, e nega seu nascimento de Maria. E, para isso, usam trechos do Novo Testamento, nos quais se afirma que Jesus não é deste mundo. Também negam a Paixão de Cristo tal como os católicos acreditam. A verdadeira Paixão está em “*Jesus Partibilis*” preso à matéria (COSTA, 2003, p. 70).

A liberação da luz não é automática ou total: ou a substância divina entra em contato com o ar puro e retorna à pureza ou pode se encontrar tão mesclada que não se purifica totalmente, caindo na terra. Caindo na terra, a substância divina fica presa às árvores, podendo ser comida por animais e continuar presa à matéria ou, se ingerida por eleitos, ganha a libertação definitiva por meio da digestão (DE LUIS, 1986, p. 52).

O terceiro tempo, o fim, tem início com a vinda de Mani, que dá início à última etapa da luta e ao Juízo Final, no qual ocorrerá a separação dos princípios. E haverá a volta à unidade primordial e ao Primeiro Tempo e estarão eternamente separados, pois o Mal não será mais capaz de reagir e o mundo material desmoronará. Mani não data quando ocorrerá, mas estabelece que seja quando a maioria dos homens se converter ao maniqueísmo e seguir as normas ascéticas (COSTA, 2003, p. 83-85). Os eleitos serão salvos; os ouvintes serão julgados, os bons serão salvos e os pecadores entregues aos demônios. Se algumas almas serão entregues ao demônio, o retorno à situação original é relativa, posto que parte da luz se encontra tão mesclada à matéria que não poderá ser liberada, sendo condenada eternamente (DECRET, 1974, p. 104). Tal situação é bastante complexa na visão cosmogônica maniqueísta, visto que, de acordo com Rubio (2008, p. 202), as fontes divergem entre si: algumas postulam que toda a luz será salva e outras ainda explicam o abandono de parte da luz alegando que ela não pode ser considerada, em realidade, consubstancial ao Pai.

A missão de Mani é, portando, dar início à separação dos princípios por meio da revelação da verdade e da criação de uma nova igreja no seio da qual ocorrerá a salvação da Luz. Para ele, todas as outras religiões também dizem a verdade, mas não de forma integral, pois apenas ele conhece toda a verdade e a prega (COSTA, 2003, p. 85). A revelação da verdade é necessária, pois o contato com a matéria torna a porção divina ignorante e, por isso, ela precisa ser lembrada da verdade, que é o primeiro passo para a libertação. Também é preciso considerar que Jesus é um exemplo, pois ele ensina a verdade (ou parte dela) e a demonstra com o exemplo que deve ser seguido pelo homem. A função de Cristo é completada por Mani (DE LUIS, 1986, p. 62-63).

É importante considerar que, para o maniqueísmo, devido ao panteísmo, ou seja, à divisão da substância divina, estando ela presente inclusive no homem (alma), ao

mesmo tempo em que o Pai é salvador ele também é salvo. Tal questão garante que Deus não se desinteressará da salvação do homem, pois ele também está salvando a si mesmo. A figura do Pai como “salvador-salvado” também é fundamental para a garantia da existência do Juízo Final (COSTA, 2003, p. 66- 67).

#### 1.4 Prática ascética e moral

O maniqueísmo explica a existência do mal por meio da existência de duas substâncias antagônicas e, da mesma forma, o pecado é explicado. A alma do homem é consubstancial a Deus, e, portanto, é boa por natureza. Já o corpo, formado pela matéria, é ontologicamente mal (COSTA, 2004, p. 26). Como, a exemplo do Homem Primordial, que é aprisionado às Trevas e perde a consciência, a luz mesclada à matéria no homem também se encontra inconsciente.

A situação de mescla na qual o homem se encontra é anormal e intolerável para o maniqueísmo. Se não se libertar, o homem estará condenado a passar uma série de vidas em sofrimento e pecado. O mundo existe por que há matéria e corpos que são vivificados pela luz – a mescla entre os princípios é a única razão para a existência do mundo. Por conta da mescla, o mundo é um lugar obscuro, de sofrimento. Para se salvar, o homem precisa conhecer e participar da gnose – deve ter consciência do seu estado de mescla e do universo, compreendendo a verdade revelada por Mani (PUECH, 2006, p. 22 - 28).

O homem está deterministicamente condenado a praticar o mal, sem que sua alma boa seja corrompida. O pecado é natural, é inerente à alma em situação carnal, não é uma questão moral. Dessa forma, o pecado praticado não é fruto de uma escolha, o homem não é responsável pelo mal que pratica. Contudo, a salvação da luz depende de sua liberação e, portanto, da supressão do mal. A revelação de Mani traz o conhecimento para que a alma se lembre de sua natureza e consiga resistir e conter o mal. A partir desse momento, cabe ao indivíduo seguir as normas ascéticas para auxiliar na liberação de sua alma (COSTA, 2004, p. 28-30).

No maniqueísmo, a alma não é responsável pelo pecado, mas, se a alma conhece a verdade, não se arrepende e obstina no erro, ela se encontra em pecado. O pecado é um atentado contra a luz. Mesmo conhecendo a verdade é possível pecar, por isso, eleitos e ouvintes se confessam<sup>34</sup>. Os maniqueus estão em luta constante contra o mal (contra o corpo e contra o mundo) e, tendo conhecido a verdade, reconhecem o bem e o mal. O pecado é a perda momentânea da consciência que deve ser reestabelecida por meio da confissão (PUECH, 2006, p.127-134).

O corpo do eleito não é apenas agente da salvação, é também instrumento e arena dela. Apesar de negar a questão corporal, o corpo do eleito faz parte da estrutura da salvação. Isso porque a prática ascética é capaz de “limpar” o corpo do caos, o transformando em instrumento da salvação. Dessa forma, por meio da ingestão de alimentos que contêm muita luz (vegetais), o eleito é capaz de liberar a luz presente nesses alimentos (BEDUHN, 2002, 161 – 162).

A comunidade maniqueísta é formada tanto pelos eleitos quanto pelos ouvintes, havendo uma interdependência entre eles. A salvação dos ouvintes depende de seu grau de perfeição. Os eleitos, por cumprirem uma ascese rígida, serão salvos e ajudarão na salvação dos ouvintes. Os eleitos ajudam os ouvintes de duas maneiras: primeiro, reconhecendo suas faltas e recebendo sua confissão e, segundo, recebendo seus donativos alimentares. Em relação à segunda, ao doar o alimento, o ouvinte está contribuindo para a liberação da luz e auxiliando na salvação (PUECH, 2006, p.78).

Portanto, é por praticar normas ascéticas rígidas que o eleito encontra-se salvo, e pode tanto contribuir para a salvação do cosmo pela digestão, quanto pode auxiliar no processo de salvação do ouvinte. Os eleitos estavam submetidos ao cumprimento dos três selos: o selo da boca, das mãos e do ventre (ou seio).

Os selos são interdições ou proibições que objetivam a fechadura das aberturas do corpo, protegendo-o das impurezas. Para Puech (2006, p. 61), os selos são regras que se destinam tanto aos eleitos quanto aos ouvintes. A diferença é que os primeiros devem observá-las com maior rigor. Já para BeDuhn (2002, p. 39), a regra se destina aos eleitos, contudo, como se trata de uma comunidade interdependente,

---

<sup>34</sup> Além da confissão anual realizada na festa de Bêma, na qual participam tanto eleitos quanto ouvintes, existem ainda as confissões semanais, realizadas aos domingos (WIDENGREN, 1965, P.98).

apenas é possível a prática dos três selos pelos eleitos devido a colaboração dos ouvintes – os ouvintes também participam da doutrina dos três selos.

O selo da boca regula as atividades relacionadas à boca, abrangendo tanto o que “sai” quanto o que “entra”. O eleito é proibido de dizer blasfêmias, mentiras, perjúrio e de jurar, devendo dizer a verdade e professar a fé maniqueísta. Quanto ao que come, é vedada a carne, as bebidas alcoólicas, os ovos, o leite e o peixe. Conservando um regime alimentício vegetariano, o eleito garantia a ingestão de uma grande quantidade de partícula de luz. Eram preferíveis os alimentos que possuíam maior concentração de luz, como o melão, as raízes, uvas e hortaliças, e de preferência crus (DE LUIS, 1986, p. 65-66). Também deveriam seguir a um rigoroso jejum, realizando apenas duas refeições diárias (COSTA, 2003, p. 100).

O selo das mãos está ligado à crença em *Jesus Partibilis*, ou seja, à ideia de que em todos os seres (animais e vegetais) encontram-se partículas de luz que podem ser afetadas de acordo com a ação que se realiza contra a matéria. Os eleitos devem respeitar a substância divina aprisionada ao mal, cuidando para evitar que sofra ainda mais. Por esse motivo, são proibidos de trabalhar na agricultura (seja plantando ou colhendo), de realizar atos de violência contra animais e homens (matar, bater ou maltratar) e também são interditados de guerrear. As funções públicas e o comércio lhe são interditados, pois, com essas, corre-se o risco de desobedecer aos selos (DECRET, 1974, p. 109-110). Portanto, era vedado aos eleitos o trabalho, assim como a obtenção de terra e riqueza – deviam fazer voto de pobreza. Era função do ouvinte doar alimentos e roupas para os eleitos, assim como trabalhar no preparo dos alimentos (os eleitos não deveriam cortar os vegetais). Com o trabalho de caridade com os eleitos, os ouvintes purificavam seus pecados (DE LUIS, 1986, p. 67).

Já o selo do ventre (ou dos seios) é a abstenção dos prazeres naturais, em especial os sexuais. Não deviam os eleitos se casar nem procriar. A procriação, pela percepção maniqueísta, significava a reprodução de almas presas à matéria, o que retardava a liberação das partículas de luz (COSTA, 2003, p. 104).

Rubio (2008, p. 154-157) e Tardieu (2008, p. 64-66) mencionam que a regra dos três selos era igualmente expressa em cinco mandamentos. Para os autores, trata-se apenas de outra forma de organizar a doutrina dos três selos, ao que BeDuhn (2002,

p. 41) acrescenta que foi pouco utilizada na tradição maniqueísta do ocidente. Os cinco mandamentos são:

1º - Dizer a verdade - não apenas no sentido estrito de não dizer a mentira, mas também quanto a proclamar a fé maniqueísta, ou seja, continuar a missão de Mani de proclamar a verdadeira religião. Assim, o maniqueu cumpre parte do selo da boca.

2º - Não à violência - impossibilita o maniqueu de realizar qualquer ato de violência contra os cinco elementos (luz, fogo, água, vento e ar), estejam eles nas criaturas, nas plantas ou mesmo na natureza, não devendo matar, plantar, colher, arar a terra ou mesmo cortar vegetais – cumprindo parte do selo das mãos.

3º - Abstenção da atividade reprodutiva e sexual - mantendo a castidade, o maniqueu cumpria o selo dos seios. Também era vedado ao eleito propiciar a reprodução de animais e vegetais, impossibilitando a criação e a agricultura, regras do selo da mão.

4ª - Purificação da boca - engloba as prescrições alimentícias e proibições de blasfêmia, perjúrio e juramento do selo da boca.

5º - Vida de estrita pobreza - com este mandamento, o eleito cumpria o selo das mãos, não acumulando bens, se vestindo com simplicidade. Exercendo este mandamento, os eleitos seguiam os passos de Mani que, segundo a tradição, seguia um voto de pobreza e também mirava a Jesus.

Decret (1974, p.107), Costa (2003, p. 109) e Rubio (2008, p.158) mencionam que os ouvintes deveriam cumprir dez mandamentos: renunciar a idolatria; velar pela pureza da boca, evitando blasfêmia, mentira, perjúrio e calúnia; não comer carnes e não ingerir bebidas alcoólicas; respeitar os eleitos; não praticar o adultério ou a poligamia; socorrer os aflitos e evitar a avareza; não seguir a falsos profetas ou impostores; evitar maltratar, ferir ou matar sem necessidade os animais e vegetais; não roubar; e não praticar feitiçaria ou magia.

Eleitos e ouvintes são indispensáveis para a salvação do cosmo. Os eleitos, tendo compreendido a verdade, praticam uma ascese rígida com a qual estão aptos para ajudar no processo salvacionista, liberando partículas de luz presentes nos animais. Os ouvintes, por sua vez, não precisam praticar uma ascese rígida, mas podem



encontrar a salvação auxiliando os eleitos em sua tarefa salvacionista, ou seja, doando alimento para que a luz seja liberada.

Os ouvintes trabalham para manter a comunidade maniqueísta doando dinheiro, vestimenta e comida, colhendo alimentos e preparando as refeições para os eleitos. Dessa forma, acabavam por descumprir o selo das mãos. Além disso, podiam se casar, apenas sendo desaconselhável a procriação. Essas e outras práticas dos ouvintes consideradas pecado eram toleradas e, por isso, sua salvação estava condicionada. Se fossem ouvintes dedicados, poderiam reencarnar como eleitos ou como vegetais para serem comidos pelos eleitos ou até terem seus pecados perdoados e serem salvos (PUECH, 2006, p.62).

### 1.5 Difusão do maniqueísmo no Império Romano

Mani designou discípulos para difundir sua fé. Thomas, Addas, e Hermans, os primeiros discípulos de Mani, são enviados para difundir seu Evangelho – não se sabe exatamente a localização que cada um se dirige. Devido à atividade missionária dos discípulos de Mani e do próprio, o maniqueísmo chega à Síria, ao Egito e à Jerusalém (CHURCH & STROUMSA, 1980, p.49). Do Egito, o maniqueísmo se expandiu para o norte da África e Península Ibérica e, da Síria, migrou para Grécia, Itália, Ilíria e Gália (WIDENGREN, 1965, p. 117).

O próprio Mani havia chegado aos limites do solo romano. Especula-se que o maniqueísmo tenha chegado a Roma após a perseguição que capturou Mani. Uma parte dos adeptos do maniqueísmo se refugiou na mesopotâmia romana. Como a língua falada era o siríaco, mesma língua que o profeta escreveu suas obras, a difusão do maniqueísmo na região não encontrou muitas dificuldades (DECRET, 1974, p. 141-142).

Como já vimos, havia uma grande rivalidade entre os persas e os romanos. A pretensão de expansão da dinastia Sassânida levou os romanos a perdas territoriais e a derrotas militares humilhantes. A expansão da religião de Mani para o ocidente não foi bem aceita, sendo combatida pelo Império Romano. O maniqueísmo foi

combatido como uma religião persa. Em 297, Diocleciano envia ao *procónsul* da África um rescrito exigindo a execução dos líderes maniqueus, a queima de seus livros e o confisco de seus bens. E a partir do século IV, os maniqueus passam a ser condenados como hereges nos éditos de Valentiniano I em 372; Teodósio I, em 381; Honório I, em 405; Valentiniano II, em 425 e Teodósio II, em 428. E em 527, Justino e Justiniano intensificaram a perseguição contra o maniqueísmo, restringindo direitos civis e liberdades para o maniqueísmo e aplicando a pena capital para muitos de seus seguidores (RUBIO, 2008, p. 213).

A rivalidade entre persas e romanos é bastante marcante. A maioria dos autores concorda que a perseguição do maniqueísmo no Império Romano é devido a esta rivalidade, contudo, analisam-na de forma diferente. Para Stoop (1909, p.36), Mani é um aliado de Sapor I. Encarregando-se de disseminar a nova religião, o profeta ajuda a consolidar uma união cultural no império persa. Por isso, o maniqueísmo é combatido como uma religião persa. O autor desconsidera em sua análise a perseguição a Mani e ao maniqueísmo implementada pelos líderes persas.

Widengren (1965, p. 118) enfatiza a rivalidade entre os impérios, não deixando de acentuar que Mani foi perseguido pela dinastia Sassânida. E, após a sua morte, sua religião chega à fronteira do Império Romano, juntamente com refugiados persas e é difundida primeiramente entre os que falavam siríaco. Para o autor, mesmo tendo sido perseguido pelo Império Persa, no ocidente o maniqueísmo se tornou símbolo da resistência persa ao Império Romano.

Para Decret (1974, p.145), além da rivalidade com os persas, o imperador estava determinado a eliminar do império todo qualquer traço de cristianismo, haja vista a grande perseguição que realizou. Assim, como o maniqueísmo se apresentava como o verdadeiro cristianismo, foi combatido como tal pelo imperador. E após a cristianização do Império, o maniqueísmo passou a ser combatido como uma heresia, tendo os bispos como principais opositores.

Para Brown (1969, p. 95 - 98), apesar da rivalidade entre persas e romanos, o maniqueísmo não poder ser percebido apenas como uma religião persa. Diocleciano refuta o maniqueísmo como “*Persica adversaria nobis gente*”, o que demonstra clara oposição à religião persa. Contudo, o maniqueísmo não era uma religião persa no sentido estrito, como afirma Stoop: ele é sincrético e possui pretensões

universalistas. Nascido na Pérsia, Mani se declara “Apóstolo de Cristo”, escreve em siríaco e dialoga com o budismo e o cristianismo. Além disso, a relação de Mani com os reis persas é bastante controversa. Shapur I primeiro expulsa Mani e, depois de uma audiência, permite sua religião e alguns membros de sua corte se convertem. É apenas anos depois, com Bahram I, que se inicia a perseguição ao maniqueísmo. Apesar de Mani se aproveitar do salvo conduto de Shapur para expandir sua fé, essa não se torna religião de estado. Para Brown, a pretensão de estabelecer uma religião oficial no Império apenas ocorre no reinado de Bahram, no qual o zoroastrismo é escolhido. Apesar de seu sincretismo e da relação controversa com a dinastia Sassânida, no ocidente, o maniqueísmo é tratado desde sua chegada como uma religião persa.

A partir de fins do século IV, de acordo com Brown (1969, p.106 – 107), houve a junção do preconceito romano com a intolerância doutrinal cristã. Assim, o maniqueísmo passa a ser combatido pelo Império como uma heresia. Por outro lado, a igreja combate o maniqueísmo não apenas como uma heresia, mas “persa”. Exemplos desta junção de interesses são Agostinho e Eusébio de Cesárea. O primeiro, como já dissemos, titula o maniqueísmo de “fábula persa” e o combate vigorosamente como uma heresia/seita. Já o segundo, em sua *História Eclesiástica*, chama Mani de “bárbaro”, por seus costumes diferenciados, acusando-o de difundir falsas doutrinas (*História Eclesiástica*, VII, 31).

Inicialmente, o maniqueísmo é combatido por Diocleciano por sua origem persa. A partir do século IV, após a cristianização do Império Romano<sup>35</sup>, a origem persa do maniqueísmo continua sendo enfatizada, contudo, a questão principal passa a ser

---

<sup>35</sup> Perseguido pelas autoridades como uma superstição, uma religião de grupos marginalizados, o cristianismo se expande e passa, aos poucos, a ganhar adeptos entre magistrados, governadores e até mesmo na corte imperial. No século IV, o cristianismo encontra-se fortemente enraizado na estrutura social romana. As perseguições se mostram inoperantes, abrindo caminho para um período de tolerância e liberdade de culto. Com a liberdade de culto e o favorecimento dos imperadores, multiplicam-se as conversões e tem-se a cristianização do Império. É com Constantino que o vínculo entre a comunidade cristã e o poder imperial é consolidado, processo que atinge seu ápice com Teodósio e o édito de Tessalônica, que torna o cristianismo religião oficial do Império. O período Tardo Antigo é marcado pela aliança entre as autoridades eclesiásticas e os imperadores. O império romano busca no cristianismo um fator de unidade e sustentação de seu sistema político, o que leva a inúmeras intervenções das autoridades seculares na igreja, sendo, por vezes, exigidas pela comunidade religiosa. Por outro lado, a igreja buscou melhorar sua organização institucional, hierarquizando-se e aperfeiçoando-se no campo litúrgico e disciplinar, o que a levou a uma ampliação dos poderes, como o aumento do prestígio dos sacerdotes, tornando-se um braço da burocracia estatal (CRUZ, 2010, p. 20-27). Dessa forma, ao longo do século IV, a cristianização do império romano e a aliança entre o estado e a igreja levaram a promulgação de leis que favoreciam a expansão e consolidação do cristianismo, restringindo e perseguindo demais crenças.

sua divergência com a doutrina da igreja católica. Assim, após Valentiniano, o maniqueísmo passa a ser enquadrado e perseguido por sucessivos éditos como heresia.

Portanto, mesmo sendo uma religião sincrética que congrega elementos tanto cristãos quanto budistas, zoroastristas e gnosticismo, o maniqueísmo no ocidente, buscando expandir o número de adeptos e burlar os editos que o perseguiram, aproximou-se mais do cristianismo. O maniqueísmo utilizou o nome de Cristo no oriente e no ocidente, contudo, algumas questões como a figura de Paulo, Jesus Partibilis, a intensidade do uso do Evangelho e do uso do nome de Cristo, são destacadas. Dessa forma, apesar de ser uma religião independente, com características, cânon e profeta próprio, sua exaltação, principalmente, do nome de Cristo no ocidente o levou a ser combatido pela igreja católica como uma heresia. Até mesmo pelas leis imperiais, a partir da cristianização do Império Romano, o maniqueísmo passa a ser condenado como uma heresia.

## **CAPÍTULO 2: AGOSTINHO EM BUSCA DA VERDADE E DA VIRTUDE**

A África Romana compreendia o norte do continente, tendo como fronteiras: ao sul, a cadeia montanhosa denominada Atlas, que separa o litoral da região do deserto; ao norte, o mar Mediterrâneo; ao leste, a atual região nordeste da Líbia; e a oeste, o Estreito de Gibraltar e o Oceano Atlântico. É difícil precisar a origem do termo África: a tradição latina conta que eram chamados de Afri os habitantes da região antes da dominação cartaginesa, assim, a região era conhecida como *Africa Terra* (Terra Africana) (BUSTAMANTE, 1990, p. 17).

A África sofreu ondas sucessivas de invasões: fenícios, romanos, vândalos, árabes, turcos e franceses (HAMMAN, 1989, p. 7). Em 146 a.C., os romanos conquistam Cartago e se apossam das cidades adjacentes. Administrativamente, na época de Agostinho, a África estava dividida em sete províncias: Mauritânia Tingitana (ligada à diocese da Espanha), Mauritânia Cesariana, Mauritânia Sifitana, Numídia, África Proconsular (também denominada de Zeugitana), Bisacena e Tripolitânia. Essas províncias formavam a Diocese da África, pertencendo à Prefeitura do pretório da Itália. A diocese estava sobre direção do vigário, exceto a província Proconsular administrada pelo procônsul, que era submetida diretamente ao imperador. A administração das cidades era feita pela cúria, na qual os membros eram recrutados das categorias mais altas (BUSTAMANTE, 1990, p. 18-19).

A África é descrita como um celeiro romano por Brown (2005), Hamman (1989) e Bustamante (1990). Segundo os autores, a agricultura do trigo é a principal fonte de rendimento, apesar de outras atividades também serem desenvolvidas, tais como: mineração (prata, ouro e ferro), manufatura (cerâmica, tecelagem, olarias, fabricação de vinho e azeite), extrativismo (mármore, esponjas e madeira), pecuária (cavalos e mulas) e caça (animais para circo). A grande preocupação dos romanos era em abastecer de alimentos Roma e a Península Itálica e é por isso que apenas no século II outras culturas se desenvolvem mais livremente, em especial a de oliva (BUSTAMANTE, 1990, p. 22). Foi graças a Agostinho viver em uma região produtora de azeite que era possível que o bispo lesse durante a noite, pois o azeite era usado como combustível para a iluminação (HAMMAN, 1989, p. 8).

Agostinho nasce em um período de estagnação econômica. A fartura da produção agrícola de períodos anteriores havia proporcionado condições para que se erigissem construções públicas, em especial anfiteatros. Mas com a estagnação, as construções cessam e começam a sucumbir ao tempo (BROWN, 2005, p. 24). A aristocracia rural romana ou romanizada possuía a predominância política e econômica, sendo proprietários de grandes domínios utilizando o trabalho escravo de colonos ou mesmo de homens livres. Os antigos proprietários das terras, que estavam nela desde antes da conquista romana, ficaram com as piores terra – pequenas propriedades que tendiam a ser incorporadas pelos latifúndios em período de crises econômicas e sociais (BUSTAMANTE, 1990, p. 23).

*Aurelius Augustinus* nasceu em 354, na cidade de Tagaste, uma pequena cidade da província romana da Numídia. Seu pai, Patrício, era pequeno proprietário, um curial<sup>36</sup>, habitante da província, esmagado pela responsabilidade fiscal. Recebeu cidadania romana, pois sua família se beneficiou da constituição de Caracala em 212, que concedeu cidadania romana para os habitantes livres do Império (MARROU, 1957, p. 14)<sup>37</sup>.

Patrício era pagão e Mônica uma cristã fervorosa. Sobre seu pai, Agostinho pouco descreve em suas *Confissões*, até mesmo sua morte é apenas citada em meio a outros assuntos. Ele é bastante criticado por ter péssimos hábitos e um mau gênio. Já a mãe é presença marcante na vida do filho. Foi ela quem lhe deu os primeiros ensinamentos do cristianismo e também quem lutou pela sua conversão (BUSTAMANTE, 1990, p. 51). Agostinho era o segundo filho, o primogênito era Navígio e a caçula, Perpétua (PORTALIÉ, 1903, p.2270). Nele estava depositada a esperança de ascensão social da família, tendo em vista que a educação liberal, fundamentada nos valores romanos, constituía um dos meios mais seguros de alcançar as carreiras do magistério, da magistratura ou mesmo da administração imperial e de poder (MARROU, 1957, p. 14). Agostinho recebeu uma educação clássica, estudando Virgílio, Cícero, Salústio e Terêncio. O objetivo da educação era formar oradores capazes de argumentar, emocionar e transmitir sua mensagem com

---

<sup>36</sup> A cúria era o conselho local que, juntamente com outras instituições, encarregava-se da administração da cidade (LIMA NETO, 2011, p. 73).

<sup>37</sup> De acordo com Marrou (1957, p. 14), o Édito concedeu naturalização em massa. Preferimos adotar a nomenclatura de Bustamante (1990, p. 20).

estilo. Tal educação concedeu ao jovem uma memória fenomenal, atenção aos detalhes e capacidade de comover o público que o ouvia (BROWN, 2005, p. 42-44).

O programa de estudos antigo possuía dois níveis: o elementar (era constituído pelas sete artes liberais, *trivium*: gramática, retórica e dialética; e *quadrivium*: matemática, aritmética, astronomia e música) e o superior (englobava três disciplinas: história, direito e filosofia). Já a educação do século IV era limitada à gramática e à retórica e, no decorrer do ensinamento da literatura, eram introduzidas noções das demais artes liberais pelo ensinamento dos clássicos<sup>38</sup>. Nesse currículo, Agostinho dá início, em 365, aos seus estudos preparatórios em sua cidade natal, e em 369, transfere-se para Madaura, um centro intelectual vizinho (BUSTAMANTE, 1990, p. 52). Devido a problemas financeiros, Agostinho retorna para Tagaste, onde fica por um ano até que seu pai tenha dinheiro para lhe enviar para Cartago. Em 371, em Cartago, Agostinho descobre o teatro e conhece uma mulher que seria sua concubina pelos próximos 15 anos, dessa relação nasce um filho, Adeodato (BROWN, 2005, p. 45)<sup>39</sup>.

Henri Marrou, em seu livro *Santo Agostinho e o agostinismo* (1957), buscando entender a influência das obras e ideias de Agostinho no pensamento medieval e moderno, faz uma breve análise da vida do bispo, considerando-o um romano, não apenas devido à cidadania, mas principalmente em decorrência de seus estudos latinos. Para o autor, seu nascimento na África não lhe limita à inserção na cultura latina; pelo contrário, faz dela um motivo de orgulho.

Contrariando essa visão, Peter Brown (2005) nos mostra um Agostinho de Hipona que está no limiar entre a vida romana e a africana. Pois, apesar de sua educação latina, ele está ligado a uma tradição africana. Para corroborar com sua tese, Brown se apoia em três argumentos: primeiro, é o fato de mesmo com uma educação latina, ao chegar a Roma, Agostinho foi recebido e tratado como provinciano; outra

---

<sup>38</sup> Pela retórica, buscava-se o convencimento racional e emotivo, utilizando-se de figuras de linguagem para prender a atenção do receptor (CITELLI, 2004, p. 19). Para conseguir convencer, o retórico deveria utilizar uma série de conteúdos, desde os cotidianos até as ciências, de forma a desempenhar seu papel, não devendo ser um especialista em nenhuma área, mas sabendo um pouco de cada (BARILLI, 1979, p 24).

<sup>39</sup> Apesar de ser citada nas *Confissões* (II, 1, 1 e IV, 2, 2), o nome da concubina de Agostinho não é revelado por ele. Muito se especula sobre essa mulher. Cavalcante (2007, p. 304) afirma que seu nome é Melânia. Já Gaarder (1997), publica o que seria uma carta de Flora Emília para seu ex-companheiro, Aurelius Augustinus. Madouze (1968, p. 180) menciona que pouco se sabe sobre a vida dessa mulher. Especula-se que ela tenha estrado em um convento, pois sua condição social inferior impossibilitava o casamento.

questão, é que o cristianismo que sua mãe lhe ensina na infância é tipicamente africano, ou seja, é místico e dramático, um traço bastante evidente e relatado por Agostinho é a crença nos sonhos que ela tinha (BROWN, 2005, p. 38); e, por último, o principal momento da vida do bispo de Hipona que nos revela que ele vivia nesse limiar, é a disputa com os donatistas.

O cisma teve início após o período conhecido como a “grande perseguição”. Durante a perseguição de Diocleciano, muitos católicos entregaram aos soldados do Império livros e utensílios sagrados para serem queimados e, por isso, passaram a ser chamados de *traditores*, pois haviam traído a sua fé. Com o fim das perseguições, passa-se a discutir se e como estes poderiam ser readmitidos na comunhão da igreja (FRANGIOTTI, 1995, p. 64). Em 305, sob presidência do primaz da Numídia, no Concílio de Cirta, uma dúzia de bispos elegeram o diácono Silvano como novo bispo de Cirta. Entretanto, quase todos os bispos ali reunidos eram, de alguma forma, *traditores*. Em 311, o bispo Ceciliano é ordenado bispo de Cartago. Ausentes da nomeação, um grupo de bispos númidas declarou que o bispo Ceciliano havia sido ordenado por um *traditor*, Felix, e nomeou Majorino em seu lugar. Assim, dois bispos passaram a administrar o episcopado de Cartago, tendo início o cisma. (GONÇALVES, 2009, p. 63).

Com a morte de Majorino, Donato é eleito para substituí-lo. Tentando reestabelecer a questão do cisma, apela-se para o imperador. Constantino, em 316 publica, uma sentença favorável a Ceciliano. A partir de então é iniciado o confisco de igrejas donatistas e exílio de seus bispos. A perseguição aos Donatistas acirra ainda mais o cisma. De 333 a 347, tem-se o auge Donatista – eles se tornam a religião majoritária na África cristã, mesmo com a repressão e com a promulgação de leis anti-donatistas. No governo de Juliano, as leis são revogadas, permitindo o retorno de bispos donatistas e devolução de basílicas. É apenas com Valentiniano que as leis anti-donatistas retornam (LANGA, 1988, p. 17-21).

De forma geral, Católicos e Donatistas são doutrinas muito próximas – quanto à organização hierárquica e a liturgia, não diferiam. Sua disputa era em relação à natureza da igreja e sua relação com o mundo e com o Império. Os Donatistas se viam como herdeiros do verdadeiro cristianismo, anterior a Constantino, marcado pela perseguição e pelo martírio (GONÇALVES, 2009, p. 64). Para eles, sua igreja



se caracterizava como santa, no sentido ritual, ou seja, não admitiam nenhum membro impuro em seu seio (BROWN, 2005, p. 268).

Agostinho, como bispo de Hipona, passa a defender a igreja Romana do cisma. E mais que isso: em defesa do catolicismo, o bispo utiliza a tradição africana de homens como Cipriano. Dessa forma, para Brown (2005), o cisma, que é uma questão africana, passa a ser combatido pelo bispo de Hipona, um africano, que utiliza a tradição latina e africana.

Outro defensor de que o bispo de Hipona é um africano romanizado é o escritor Hamman que, em seu livro *La vida cotidiana em Africa del norte en tiempos de San Agustín* (1989, p. 7), mostra-nos uma África que, segundo ele: “Todos conquistaram. Mas ela não se entregou a ninguém”. Assim, os africanos, inclusive Agostinho, guardam uma tradição própria com costumes e formas que até ganham um verniz romano, apesar de terem uma essência própria africana. Um exemplo que o autor coloca é a religião e a igreja africana que tem suas características próprias. Os deuses romanos até são aceitos pelos africanos, contudo, a forma de veneração desses é a mesma das divindades africanas. O mesmo ocorre com o cristianismo, que ganha elementos místicos diferenciados e um forte culto aos mártires. O extremo dessa diferenciação religiosa na África é o caso Donatista, ao qual Agostinho combate fortemente, baseando-se em uma tradição africana.

Percebemos que o bispo de Hipona vive no limiar de um mundo romano e um africano. Sua educação e sua ligação com a igreja Romana fazem dele um romano, mas a sua religiosidade, sua profunda ligação com sua mãe e o ataque ao cisma, utilizando-se da tradição africana, ligam-no à sua terra natal. Vivendo neste limiar, o jovem Agostinho recebe uma educação que o faz questionar sua religião de infância, principalmente no que tange à fé, à crença sem a racionalização.

## 2.1 Agostinho e o maniqueísmo: aproximação e rejeição

Em 378, Agostinho adere ao maniqueísmo, no qual permanece por nove anos como ouvinte. Segundo o que o próprio bispo de Hipona relata em *Confissões*, após ler

*Hortênsius* de Cícero<sup>40</sup>, Agostinho ficou encantado pela sabedoria, indo buscá-la na Bíblia. Contudo, após o seu primeiro contato com as Escrituras, ele afirmou que “pareceu indigno compará-la a elegância Ciceroniana. A sua simplicidade repugnava ao meu orgulho e a luz da minha inteligência não lhe penetrava no íntimo” (*Conf.* III, 5, 9). E, assim, Agostinho foi “seduzido pelo maniqueísmo” (*Conf.* III, 6, 10) e pela sua verdade: “Diziam: ‘verdade e mais verdade!’ Incessantemente me falavam dela, mas não existia neles!” (*Conf.* III, 6, 10). Ou ainda: “Ó verdade, verdade pela qual intimamente suspiravam as fibras de minha alma, ainda mesmo quando eles frequentemente e de muitos modos te pronunciavam apenas com os lábios e te liam em muitos e volumosos livros!” (*Conf.* III, 6, 10). E, ainda no primeiro capítulo do livro IV, Agostinho fala de sua “sedução” pelo maniqueísmo devido a esse se mostrar como uma ciência, ou seja, com explicações que apelavam para a razão e não para a fé, além de atender a sua própria vaidade e orgulho, pois as disputas que ganhava dos cristãos incultos lhe traziam glória e aplausos.

Nenhum autor duvida que a busca pela verdade orientou a entrada de Agostinho no maniqueísmo. Brown (2005) enfatiza sua permanência devido à percepção maniqueísta de que dentro do homem há uma centelha da substância divina. Nessa doutrina, Agostinho desfrutava do consolo de que, apesar de pecar, sua alma permanecia intacta e boa. E acrescenta que os maniqueus se mostravam como os cristãos verdadeiros, conduzindo a Deus pela via da razão e não simplesmente pela fé. Kevin Coyle (2001) concorda, grifando a importância da explicação da origem do Bem e do Mal.

Marrou (1957) percebe o envolvimento do bispo sob outra ótica, pois, para ele, a conversão à filosofia, como a leitura de *Hortênsio*, é a questão principal, visto que é a partir desse momento que Agostinho passa a buscar a verdade e adere ao maniqueísmo e depois ao cristianismo. Para o autor, os obstáculos entre Agostinho e a igreja católica foram de ordem moral e intelectual. Para Marrou, quanto à questão moral, o bispo teve uma juventude tempestuosa, chegando a se ligar a uma mulher pelo concubinato e teve um filho, apenas a largou devido a um casamento arranjado por sua mãe que tinha intenções de transformar a vida do então

---

<sup>40</sup> A obra foi perdida, restando apenas alguns fragmentos citados por Agostinho e outros autores. Escrita em 45 a.C., momento infeliz da vida de Cícero, no qual estava decepcionado com a política e havia perdido sua filha, Túlia, o autor se volta para as virtudes cardeais, o desprezo da riqueza e das voluptuosidades, a filosofia como preparação da morte e da vida celeste (TAYLOR, John, 1963, p. 487 – 488).

maniqueísta. Mas, como o casamento se realizaria em dois anos, Agostinho tomou outra mulher como concubina. Já em relação à doutrina, a desilusão do hiponense ao ler a Bíblia, ao qual comparou ao refinado estilo de Cícero, levou-o a achá-la um livro simples.

De Luis (1986, p. 3), além de citar a nova situação interior do jovem após a leitura de Cícero e a decepção com a Bíblia, dá destaque para o que chama de “hábil e profusa propaganda maniquéia”. Para o autor, foi incentivado pela propaganda dualista que Agostinho leu a Bíblia e *Hortensius*. Tal propaganda tinha como alvos os pagãos e os cristãos *imperiti*. Contudo, alguns cultos também aderiam às crenças maniquéias graças à promessa de racionalização, diferente da fé supersticiosa cristã. Agostinho passa da condição de vítima da propaganda para propagandista, incentivando amigos e realizando debates.

Já para Costa (2002), a leitura de Cícero por Agostinho não apenas o desperta para a verdade, mas também para o questionamento da origem do mal e o faz voltar para Deus. Contudo, falta no autor romano a alusão a uma figura muito marcante na vida do jovem hiponense desde criança: Jesus Cristo. E é por essa razão que o jovem tenta associar que a filosofia ao Evangelho e sua ligação com o maniqueísmo é fruto da insatisfação dessa agregação. Para o autor, a coincidência entre as críticas à Bíblia na primeira leitura de Agostinho com as maniqueístas, leva-o a acreditar que essa foi orientada pelos maniqueus, e destaca três motivos para Agostinho entrar no maniqueísmo, sendo que todos possuem relação com a leitura de *Hortensius*: o desejo de encontrar a verdade; a ausência do nome de Cristo nessa obra; e a leitura frustrada das Escrituras. Além desses motivos, Costa destaca outros dois polêmicos: primeiro, de acordo com uma contradição nos escritos de Agostinho, há indícios de que ele estaria estudando a astrologia antes mesmo de ser maniqueu e continuou posteriormente. Segundo, em suas *Confissões*, a leitura de *As Categorias* de Aristóteles aparece de forma deslocada. Para Costa, essa leitura se deu logo após a leitura de Cícero e não anos depois, como deixa entender Agostinho em seu livro. Assim, o hiponense, já influenciado pelos maniqueus, passa a relacionar as categorias aristotélicas ao conceito materialista de substância corpórea.

Costa se pergunta o porquê de Agostinho ter permanecido como maniqueu durante nove anos e compreende que o fascínio pelo maniqueísmo advinha da doutrina se apresentar como uma doutrina que reunia dois elementos: a sabedoria, que era

apresentada como uma gnose capaz de dar uma explicação racional do universo e da vida, sobrepondo a Inteligência à fé; e o verdadeiro cristianismo, pois, ao mesmo tempo em que satisfazia a necessidade da razão, o maniqueísmo falava sobre Cristo, proclamando-se como o verdadeiro cristianismo, uma vez que cumpriam o verdadeiro Evangelho (escrito por Mani) e praticavam o ascetismo rígido.

Portanto, apesar de algumas pequenas divergências, os autores citados concordam com o próprio Agostinho, que destaca o motivo principal de sua aproximação com o maniqueísmo: a busca pela verdade. E escrevem também a preocupação com a origem do mal, a dificuldade do bispo em aceitar a Bíblia em sua primeira leitura e a percepção do maniqueísmo como uma vertente cristã por Agostinho. Para os mesmos autores, o maniqueísmo se mostrava como uma doutrina essencialmente racional e permitia que o jovem continuasse a pecar sem que sua alma fosse corrompida, apesar de sua identificação com as práticas ascéticas.

Agostinho dedica grande parte do Livro V de suas *Confissões* à sua desilusão com os maniqueístas. Uma das primeiras causas que o bispo expõe é a incompatibilidade entre os escritos maniqueus e os cálculos astronômicos.

Conservava, porém, destes filósofos muitas opiniões verdadeiras<sup>41</sup>, cuja explicação se me oferecia por meio da matemática, da ordem dos tempos e testemunhos palpáveis das estrelas. Conferia tudo com a declaração de Manés, que acerca destes assuntos, delirando escreveu muitas obras (*Conf. V, 3, 6*).

Não me dava ele [Mani] a razão do solstício e dos equinócios, nem dos eclipses das estrelas nem de coisa alguma que aprendera nos livros profanos, ali era obrigado a acreditar em coisas totalmente diversas, além de não concordarem com as noções que eu, por cálculos matemáticos e pelos próprios olhos, averiguara (*Conf. V, 3, 6*).

Assim, percebendo várias questões incongruentes na fé que adota, Agostinho passa a questioná-la. Sendo seus companheiros incapazes de responder a tais desconfianças, o jovem é levado ao encontro do grande sábio maniqueu Fausto. Entretanto, o sábio não consegue sanar suas objeções e o futuro bispo percebe-se mais sábio que ele.

---

<sup>41</sup> Os “filósofos” os quais Agostinho faz referência poderiam ser chamados, atualmente, de astrônomos. Já no tempo de Agostinho, a astronomia pode ser considerada uma ciência sofisticada, sendo capaz de explicar os dias e as noites, as mudanças de fase da lua e prever as datas dos eclipses lunares e solares, de forma racional, baseando-se em cálculos. Sendo essas algumas das questões que Agostinho questiona os maniqueus, por sua vez, esses o respondiam de forma insatisfatória baseado em sua cosmogonia (FERRARI, 1973, p. 264 – 270).

Expus-lhe algumas dúvidas das que me preocupavam. Notei que das artes liberais apenas sabia a gramática, e, ainda esta, de modo nada extraordinário. Por que ele tinha lido alguns discursos de Cícero, pouquíssimos tratados de Sêneca, alguns trechos de poetas e outros poucos livros da seita elegantemente escritos em latim e, além disso, porque se exercitava cotidianamente na oratória, tinha adquirido esta facilidade de falar, que o bom emprego do seu talento e certa graça natural tornavam mais agradável e sedutora (*Conf.*, V, 6, 11).

Desapontado com o maniqueísmo, Agostinho vai para Roma sob o pretexto de buscar alunos melhores, mais disciplinados e ordeiros. Na capital, é afligido por doença e por alunos fraudulentos, que trocavam constantemente de professor para não ter que pagar. Ainda vinculado ao maniqueísmo, o jovem consegue, por influência de um amigo maniqueu, uma vaga de professor de retórica em Milão. É nessa cidade que ele dá início à aproximação com a igreja católica e o derradeiro afastamento do maniqueísmo, tudo isso graças aos sermões do bispo Ambrósio de Milão<sup>42</sup>. Sob a influência do bispo de Milão, Agostinho se torna catecúmeno e é batizado na páscoa de 387.

Agostinho dá grande destaque à influência de Ambrósio em sua vida, principalmente no processo de conversão e batismo. Percebe-se nas *Confissões* uma admiração em relação ao sábio<sup>43</sup>.

Chegando a Milão, fui visitar o bispo Ambrósio, conhecido pelas suas qualidades em toda a terra e vosso piedoso servidor, cuja eloquência zelosamente servia ao vosso povo a fina flor do vosso trigo, a alegria do azeite de oliveira e a sóbria embriaguez do vinho. Vós me leváveis a Ambrósio, sem eu saber, para ser por ele conscientemente levado a Vós. Este homem de Deus recebeu-me paternalmente e apreciou a minha vida bastante episcopalmente. Comecei a amá-lo, ao princípio não como mestre da verdade – pois jamais esperava encontrá-la na vossa igreja –, mas como um homem benigno para mim (*Conf.* V, 13, 23).

Em relação ao motivo do afastamento do maniqueísmo e aproximação da igreja católica, os autores dão destaque a diferentes questões. Peter Brown (2005), além de mencionar os pontos explorados nas *Confissões*, percebe que Agostinho fazia parte de uma elite intelectual dentro do movimento maniqueísta. Para o autor, a grande maioria dos praticantes era oriunda dos meios menos abastados e mais

<sup>42</sup> Ambrósio nasceu em 340, em uma família cristã romana. Filho de um funcionário do alto escalão do Império Romano, recebeu educação clássica, aprendendo, inclusive, o grego. Em 374, é consagrado bispo de Milão por aclamação e faleceu em 397 (HAMMAN, 1985, p. 201-210).

<sup>43</sup> Segundo análise de Pontet (1945), a influência do bispo de Milão é perceptível em várias obras de Agostinho, como *De Sermone* e *Contra Faustum*. A teologia bíblica sólida, baseada em uma exegese filosófica (neoplatônica) e observada em outras obras do hiponense, são influências do milanês.

humildes (principalmente artesãos e mercadores), grupo esse mais sujeito a aceitar cegamente, sem questionamento, o maniqueísmo. Assim, a desilusão do bispo teve início quando ele entra em contato com esse grupo menos culto e mais radical em suas práticas.

Para Marrou (1957, p. 30), aos poucos Agostinho descobre que o maniqueísmo não passava de mera “mitologia de fantasia desgrehada e afastada do rigor filosófico”. E é por meio do neoplatonismo que Agostinho conhece o mundo inteligível e dissipa o materialismo presente no maniqueísmo.

Seguindo a mesma tendência, De Luis (1986) coloca que a adesão ao maniqueísmo de Agostinho deveu-se, entre outros motivos, à promessa de uma religião racional. Contudo, Agostinho não encontrava na fé maniqueísta resposta para suas questões de forma racional, os maniqueus pediam-no para crer nos ensinamentos de Mani. Na tentativa de obter respostas, busca por Fausto, pois lhe era prometido que ele, doutor do maniqueísmo, responderia a tudo. Com a espera da chegada do sábio, as dúvidas do jovem aumentavam e ele passou a buscar a astronomia, que lhe fornecia algumas soluções adequadas. Além disso, Agostinho toma conhecimento de dados controversos sobre a moral dos eleitos, quebras de conduta em relação à moral maniqueísta, em especial ao selo do ventre<sup>44</sup>. Quando finalmente chega Fausto, o primeiro contato que Agostinho tem com ele é por meio de uma conferência juntamente com outros ouvintes, na qual não tem a oportunidade de levantar questionamentos. Apenas depois ele consegue uma reunião privada, contudo, já estava bastante decepcionado com a fé e com o Doutor. De Luis ainda destaca que nos motivos da entrada de Agostinho no maniqueísmo estavam os germes de seu abandono.

Costa (2002) coloca em quatro níveis a desconfiança de Agostinho em relação ao maniqueísmo. Primeiramente, a questão científica, dúvida quanto ao caráter racional do maniqueísmo, ou seja, se realmente havia uma predominância da razão sobre a fé. Tal desconfiança ocorreu porque Agostinho passou a estudar as ciências gregas (música, geometria e astronomia). Contudo, elas explicavam algumas questões de forma totalmente diferenciada dos maniqueus e, quando ele recorria a esses

---

<sup>44</sup> Regra moral maniqueísta, assim como o selo da boca e dos seios (ventre). A regra moral maniqueísta é chamada de regra dos três selos. Para mais informações ver item 1.4 – prática ascética e moral no capítulo 1.

pedindo explicações, não obtinha respostas satisfatórias e lhe diziam para ter fé. Em segundo ponto, o escriturístico, falta de fundamentação das críticas maniqueias às Escrituras, principalmente ao Antigo Testamento. Em 383, Agostinho toma conhecimento de um cristão chamado Elpídio, que desafiava os maniqueus para debater as questões bíblicas, fica curioso e vai ver uma dessas pregações e acha as respostas de seus colegas maniqueus insuficientes.

Outro nível de desconfiança é o metafísico, incoerência quanto à explicação do mal. Nebrídio, amigo de Agostinho, questiona os maniqueus, pois há uma contradição entre a afirmação da existência de um princípio ontológico mal e um bem: “que poderia fazer contra ti (Deus) aquela raça de trevas, que os maniqueus costumam propor como contrário a ti, se tu não tivesses aceito lutar contra ela?” (*Conf.* VII, 2, 3). Nebrídio vai além em sua argumentação, colocando que, segundo as ideias dos maniqueus, Deus é corruptível, afirmativa que ele considera falsa. Essa e outras dúvidas são levadas a Fausto, que não consegue responder. O último nível de desconfiança enunciado por Costa é o moral ou psicológico. Agostinho toma conhecimento que alguns ouvintes não cumpriam fielmente a regra dos três selos.

Portanto, a crise de Agostinho e seu abandono do maniqueísmo advêm das mesmas questões que o levaram ao maniqueísmo: a preponderância da fé sob a razão; a crítica às Escrituras; e a necessidade de uma explicação para a origem do Mal. Contudo, agora o jovem percebia todos esses questionamentos sob novo prisma e passava a utilizá-lo para negar e discordar do maniqueísmo.

Ainda sobre a conversão, outros autores questionam se Agostinho se converteu primeiramente à fé ou à razão. Segundo a posição tradicional, baseada nas confissões, o jovem maniqueu se tornou cristão devido ao contato com Ambrósio. Após a cena do jardim, Agostinho se torna catecúmeno e se prepara para o batismo (RIES, 1961, p. 314) – os principais defensores dessa tese são Boyer (1953) e Le Blond (1950).

Para Boyer (1953, p. 67), Agostinho se converte ao cristianismo, o que é atestado pela sua submissão à igreja. Agostinho se converte primeiramente na fé, passando a acreditar em Deus, em Cristo e na autoridade da igreja. A conversão ao cristianismo é dogmática, é primeiramente a fé e, posteriormente, a razão, com a ajuda do neoplatonismo, sendo esse apenas um método para compreender o cristianismo – e

não uma doutrina. Para Le Blond (1950, p.110), a antecedência da fé sobre a razão, na qual estão baseados os escritos agostinianos, advém da experiência pessoal de Agostinho.

Já para Alfarić (1918, p. 361-362), Agostinho se converte primeiramente ao neoplatonismo. Agostinho apenas sai do maniqueísmo e adentra a igreja, pois já via o cristianismo com lentes neoplatônicas. É o conhecimento neoplatônico que o auxilia a abandonar o dualismo. Para o autor, após a leitura de Cícero, Agostinho busca a sabedoria por meio do conhecimento racional. Sua saída do maniqueísmo é decorrente justamente por ter encontrado uma religião baseada na fé. Para o autor, Agostinho encontra a sabedoria no neoplatonismo, passando a compreender o cristianismo e a verdade com ajuda de Plotino e dos sermões de Ambrósio. Para Alfarić (1918, p. 391), a adesão a moral cristã é posterior e ocorre principalmente devido a rejeição da moral filosófica. Trata-se, sobretudo, de uma adesão ao ideal cristão.

Já para Courcelle (1950, p. 251), a trajetória de como Agostinho toma conhecimento do neoplatonismo é fundamental para compreender a questão. Agostinho toma conhecimento do neoplatonismo por meio dos sermões de Ambrósio. Assim, esses, ao mesmo tempo em que lhe apresentam a solução para sua inquietude filosófica, lhe apresentam uma inspiração a fé. Existe uma fusão do pensamento cristão e neoplatônico nos sermões do milanês, tornando a conversão de Agostinho intelectual e moral. Contudo, sua adesão à igreja é posterior, sendo intermediada por Simpliciano, bispo de Milão depois de Ambrósio.

Mathon (1955, p. 127), concordando com Courcelle, diz que não há razão em distinguir a conversão, pois apenas existe conversão à fé e, no caso de Agostinho, ela foi alimentada pela leitura neoplatônica. Na mesma percepção, O'Meara (1954, p. 170) enfatiza que a adesão ao maniqueísmo não foi apenas devido a uma vontade racionalista, ocorreu também uma busca por Cristo e pelo amor. E, no momento em que estava desanimado com a fé maniqueísta, a descoberta de Paulo é fundamental para reencontrar a fé e o amor de Cristo, no cristianismo.

Compreendendo conversão como uma mudança de fé, podemos dizer que a conversão de Agostinho foi ao cristianismo, mas não podemos negar a importância do neoplatonismo nela. É preciso também destacar que o neoplatonismo ao qual



Agostinho entra em contato e é cristianizado. Agostinho não lia grego, lia traduções para o latim feitas por Mario Victorino, um cristão que fez a aproximação entre filosofia e cristianismo (COSTA, 2002, p.156). A tradição cristã que Agostinho entra em contato, primeiramente com Ambrósio e depois com outros padres da igreja, também foi fundamental para sua conversão (SOMMERS, 1961, p. 106)<sup>45</sup>.

A busca pela verdade foi a bússola condutora de Agostinho ao maniqueísmo e, quando ele percebe erros nela, vê-se desorientado, chegando, inclusive, a duvidar de sua existência:

Ocorreu-me ao pensamento ter havido uns filósofos chamados Acadêmicos, mais prudentes do que os outros porque julgavam que tudo havia de duvidar, e sustentavam que nada de verdadeiro podia ser compreendido pelo homem.(*Conf.*, V, 10, 19).

Antes de sua conversão ao cristianismo, Agostinho teve uma breve aproximação dos Acadêmicos, entretanto, não conseguia duvidar da existência de uma verdade. Assim, encantado com as admoestações de Ambrósio e com suas falas neoplatônicas, Agostinho passou a estudar essa vertente filosófica a partir de escritores cristão-latinos que haviam traduzido alguns textos e encontrou resposta para algumas de suas questões, em principal a origem do Mal (COSTA, 2002, p. 130-131).

De acordo com Boehner e Gilson (1985, p. 145-146), o neoplatonismo cristão ajuda Agostinho a superar o materialismo maniqueu por meio de cinco princípios. Em primeiro lugar, Agostinho compreende a noção de luz incorporeal, invisível e puramente espiritual, que excede tudo o que é visível aos olhos da carne, sendo o princípio da verdade e a causa de todas as outras coisas.

O segundo ponto destacado pelos autores é:

[...] a doutrina da diversidade radical entre o Ser absoluto – único e verdadeiramente digno do nome de Ser – e o ser meramente participativo. [...] Se Deus é o único Ser absoluto, todos os outros seres são apenas relativos; nem deixam totalmente de existir, nem existem totalmente. [...] Deus é imutável e todas as outras coisas são mutáveis; por isso só Deus existe verdadeiramente. Em comparação com Ele, as coisas não têm verdadeira existência (BOEHNER E GILSON, 1985, p. 146).

---

<sup>45</sup> De acordo com Sommers (1961), é possível perceber nos escritos agostinianos uma evolução de sua erudição e de conhecimento bíblico. Ao fim de sua vida, é possível listar a influência tanto de padres latinos como Ambrósio, Hilário de Poitiers, Tertuliano e Cipriano, quanto de padres gregos, tais como Gregório de Nazianzo, Atanásio, Irineu e Orígenes. Contudo, nas primeiras obras após sua conversão, como é o caso das obras analisadas neste trabalho, percebe-se mais claramente a influência de Ambrósio. É aos poucos que o jovem se aprofunda em seus estudos.

Em terceiro, a percepção de que todas as coisas que existem são boas. E em quarto, que o mal não existe como tal – se tudo o que existe é bom, o que não é bom, não existe. O mal é a privação do Ser, do bem, apresentando-se na medida em que o Ser é corrompido, sendo a privação, a destruição. Dessa forma, se algo não possui bem (Ser), não existe. Por fim, o mal não pode se originar de Deus, pois sendo um não ser, não pode provir de um Ser no sentido absoluto. Deus criou a tudo e, portanto, tudo que ele criou participa do seu Ser, possuindo bem de formas variadas (BOEHNER E GILSON, 1985, p. 146-147).

Dissipando o materialismo, Agostinho passa a compreender Deus como o único Ser absoluto, que está no começo de todos os seres, pois é o Sumo Ser do qual apenas podemos saber que existe, não conseguindo compreendê-lo, pois nenhum nome, expressão ou conceito é capaz de exprimir Sua essência. Sendo Deus incompreensível ao nosso entendimento, apenas conseguimos exprimir o que Ele não é, comparando-o às outras criaturas. Assim, Ele conhece e compreende tudo, não morre, não muda e nem se corrompe, e apenas existe como espírito, como o melhor e mais perfeito deles. E, ao contrário Dele, tudo é mutável e tende a degeneração e apenas existe, pois foi feito e conservado por Deus (BOEHNER E GILSON, 1985, p. 172). Também para Capananga (1974, p. 39-42), Plotino é o grande mestre de Agostinho que o auxilia a dissipar o materialismo do maniqueísmo.

Nedoncelle (1962, p. 20) concorda com a tese de que o maniqueísmo é totalmente extirpado da vida do Agostinho convertido por meio da descoberta da substancialidade do bem e da corruptibilidade do mal. Para o autor, após a conversão, Agostinho passa a acreditar na infalibilidade das Escrituras e se conforma à tradição dos Padres da igreja, afastando-se de vez do maniqueísmo.

Entre os opositores da percepção de superação do materialismo maniqueísta e adesão total ao neoplatonismo cristão está Hans van Oort. Segundo Oort (2006), há sobrevivência do maniqueísmo em Agostinho, tanto de forma negativa, pela oposição (anti-maniqueísmo), quanto de forma positiva (consciente ou inconscientemente); faz uso de termos (conceitos), passagens e tem preferência por temas que demonstram uma relação com o seu passado.

A oposição ao maniqueísmo é perceptível nas obras na quais o jovem recém-convertido se empenha em escrever contrariando a sua antiga fé. Assim, o hiponense se compromete em produzir uma interpretação adequada do Antigo Testamento, em especial do Gênesis, no que tange à narrativa de criação, sendo que algumas dessas obras são claramente anti-maniqueístas. Assim são escritos: Comentário ao Gênesis contra os maniqueus (388-390), Comentário literal ao Gênesis, obra inacabada (393) e Comentário literal ao Genesis (401-414). Nessas obras, além de buscar compreender o Antigo Testamento, afirma-se a continuidade entre os testamentos, a bondade de Deus e a criação como ato Divino de bondade. Em sua exegese, busca enfatizar a harmonia entre os evangelistas, em especial na genealogia de Jesus, de Mateus e de Lucas. Também se empenha em estabelecer um cânon oficial, distinguindo os livros apócrifos. Para tanto, dirige o Sínodo de Hipona em 393, no qual essa é uma das principais questões discutidas e, em 397 e 419, no Concílio de Cartago, a questão é retomada (OORT, 2006, p. 717 - 718).

De forma positiva, o maniqueísmo influencia Agostinho. Apesar de seu empenho em distinguir os textos apócrifos, em algumas de suas obras, citando textos bíblicos de memória, Agostinho cita trechos do Evangelho de Tomás, um livro utilizado pelos maniqueus e descartado do cânon Católico. A ênfase no *Christus medicus* dada por Agostinho também pode ser compreendida como uma sobrevivência maniqueísta, já que nesse ele é venerado como médico e mesmo Mani o descreve como tal. O hiponense também descreve Jesus como *Christus Magister*, o que é comparada à descrição de Jesus Esplendor pelos maniqueus, ou seja, a função de Cristo de ensinar ao homem a Gnose (OORT, 2006, p. 719 - 720).

Até mesmo em *Confissões*, Oort aponta permanências maniqueístas em Agostinho, seja pela negação ao maniqueísmo – tendo em vista que nos livros que o autor relata seus anos como maniqueu, percebe-se um forte tom anti-maniqueísta – ou pelo fato de confessar-se ser uma prática comum maniqueísta, pois, pelo menos uma vez ao ano, o ouvinte deveria confessar seus pecados durante a Bêma (OORT, 2006, p. 723)<sup>46</sup>.

Tal tendência foi radicalizada por Adam. Segundo o autor, Agostinho deve toda sua originalidade à suas raízes maniqueístas. O conceito de igreja como um corpo

---

<sup>46</sup> É preciso ressaltar que o gênero autobiográfico é comum entre os cristãos. Para mais informações, ver Vega (1991). Quanto a Bêma, ver capítulo 1, item 1.1 – O fundador do maniqueísmo: Mani.

orgânico e hierárquico, uma comunidade de pessoas unidas a Cristo, foi baseado na ideia de comunidade maniqueísta. Assim como a ideia de igreja universal, tão enfatizada nos escritos agostinianos, foi retirada da intenção maniqueísta de universalidade (RIES, 1964, p. 318).

De Luis (1986, p. 163), de forma menos extremista, afirma que o abandono do maniqueísmo por Agostinho, de forma consciente, foi radical<sup>47</sup>. Contudo, no desejo agostiniano de se opor ao maniqueísmo, ele acaba por eleger e preferenciar certos temas, caindo em um maniqueísmo por oposição ou em um anti-maniqueísmo. Também admite a possibilidade do maniqueísmo se apresentar nos escritos agostinianos de forma inconsciente.

Já para Brandão e Costa (2009, 128), apesar da forte influência platônica, ela chegou a Agostinho de forma indireta por meio da tradução de livros neoplatônicos de Plotino e a acomodação dessa leitura não foi pacífica, sendo utilizada para compreender os problemas filosóficos de sua época e interpretar as Escrituras. Sendo assim, elencam três influências fundamentais para o hiponense: a antropologia maniqueísta, o neoplatonismo e a tradição cristã. As ideias plotinianas o auxiliam a fazer frente ao dualismo maniqueu. Contudo, Agostinho diverge em alguns pontos, de forma a não se afastar da tradição cristã, o que não deve ser percebido como uma simples acomodação do neoplatonismo ao cristianismo<sup>48</sup>.

Destarte, é a procura pela verdade que leva Agostinho ao maniqueísmo e depois ao cristianismo – e é em nome dela que ele passa a escrever contra aquela que havia sido sua fé e em favor da nova, mostrando-a como a única verdade possível, e defendendo que tudo fora dela é um erro. De tal modo, ao criticar os maniqueus, o bispo acaba caindo em uma influência maniqueísta pela negação, ou seja, um anti-maniqueísmo que também será visível em outros textos que não são de combate ao dualismo. Baseado nas percepções neoplatônicas, Agostinho passa a rechaçar o maniqueísmo, amparando-se na autoridade, ou seja, no evangelho e na tradição cristã de homens como Ambrósio e Tertuliano, passando a perceber que o

---

<sup>47</sup> Para De Luis (1986, p. 160), a hipótese de admitir a sobrevivência do maniqueísmo em Agostinho põe em dúvida a conversão do hiponense. Por isso, deixa claro o afastamento do maniqueísmo e a conversão ao cristianismo. Além disso, o autor menciona que os opositores de Agostinho deram início a essa discussão a respeito da conversão do hiponense, pois, para Juliano de Eclana, um dos seguidores de Pelágio, Agostinho é um maniqueu disfarçado de cristão.

<sup>48</sup> Para mais informações a respeito da influência neoplatônica em Agostinho e de sua divergência em relação a Plotino ver: Brandão & Costa (2009); Costa (2002) e King (2005).

conhecimento da verdade se dá pela busca de Deus e pelo autoconhecimento, como veremos adiante.

Já convertido, em 388, Agostinho funda uma comunidade monástica em Tagaste, juntamente com um grupo de amigos, tornando-se um servo de Deus<sup>49</sup>. Eles se dedicavam ao estudo e à oração. Foi durante esse período de recolhimento que sua fama como estudioso teve início, pois foi um frutífero período de composição de escritos, além de ter respondido a dúvidas que companheiros de retiro e habitantes de outras cidades colocavam (BUSTAMANTE, 1990, p. 57). O *De moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum* foi escrito nesse período.

Em 391, viajou para Hipona para visitar um amigo e foi aclamado presbítero. O bispo Valério, da cidade de Hipona, já estava com idade avançada e era grego de origem. Além de não conseguir pregar em latim, não conhecia o dialeto dos camponeses. Durante sua pregação, ciente de suas dificuldades, Valério sugere a ordenação de um sacerdote capaz de auxiliá-lo nas funções e que pudesse cumprir algumas de suas obrigações, em especial as pregações. A presença de Agostinho na cidade havia sido notada, ao que o público imediatamente o aclama como presbítero (BROWN, 2005, p. 171-173). A ordenação por aclamação era comum e, da mesma forma, Ambrósio fora sagrado bispo de Milão. A vocação, hoje compreendida de forma subjetiva, consistia na época no chamamento que a igreja dirigia a um cristão, solicitando seu serviço à frente do povo de Deus (MARROU, 1957, p. 36). Com a reputação de Agostinho crescendo, em 396, foi consagrado bispo auxiliar e no ano seguinte, com a morte de Valério, tornou-se bispo e permaneceu no bispado até a sua morte, em 430 (BUSTAMANTE, 1990, p. 58).

Como eclesiástico, sua vida mudou radicalmente. Tendo que cumprir as obrigações do cargo, aproximou-se dos problemas concretos da vida cristã. Entrava em contato com o povo por meio da liturgia, da administração dos sacramentos, das pregações aos domingos e dias Santos, da catequese, da assistência aos necessitados (financeira e jurídica) e das constantes viagens solicitadas por outras cidades para ouvir suas pregações. Mesmo atribulado pela vida episcopal, Agostinho não deixa de ser um pensador a serviço da igreja, produzindo diversos escritos

---

<sup>49</sup> A expressão *serui Dei* nas obras de Agostinho possuem muitos significados: todos os cristãos; os *conuersi* e *conuersae* que manifestavam ou não vocação monástica, ou monges. Contudo, ela é geralmente mais utilizada pelos autores para designar indivíduos ou grupos ascéticos, em especial monges (FIGUINHA, 2006).

(BUSTAMANTE, 1990, p. 58). O *De duabus animabus* (391/392) é produzido logo após sua consagração como presbítero e as *Confissões* começam a ser redigidas no mesmo ano em que é sagrado bispo, apenas sendo terminado três anos após, tratando-se de uma obra de sua maturidade.

## 2.2 Verdade e virtude: conceitos fundamentais na vida de Agostinho

Nas *Confissões*, Agostinho destaca a busca pela verdade como norteadora de sua entrada e saída no maniqueísmo e sua transição para o cristianismo. Lendo *Hortensius*, o jovem compreende que o caminho para a verdadeira felicidade está na filosofia, pois por meio dela se torna possível ao homem discernir o bem do mal, a exercitar a virtude e conhecer a verdade. É por meio da instigação de Cícero para buscar a sabedoria e a verdade que o jovem passa a se questionar: se o homem deseja a felicidade (o Bem), por que faz o mal? Qual a origem do Mal? E são essas questões que o levam primeiramente ao maniqueísmo e depois ao cristianismo, no qual acredita ter encontrado a resposta satisfatória (COSTA, 2002, p. 25). Dessa forma, a verdade buscada por Agostinho era o conhecimento filosófico do mundo criado, suas causas primárias e secundárias. Através da razão queria compreender a origem do universo, compreender o uno e o múltiplo e, portanto, Deus (BURGER, 1948, p.41).

O cristianismo que Agostinho tem contato em sua infância é o de sua mãe: um cristianismo místico, ritualístico e, principalmente, muito mais ligado à fé do que à razão. A verdade falada por Cícero não poderia estar em uma crença tão simplória e mística, onde a fé reinava sobre a razão. Já o maniqueísmo se mostrava como racional, apresentando-se como o verdadeiro cristianismo, sendo seus adeptos praticantes de um ascetismo e seguidores da verdade revelada por Mani. Como visto no capítulo anterior, a verdade no maniqueísmo está ligada a gnose revelada por Mani, ou seja, ao conhecimento que o Apóstolo revela para a humanidade. Conhecimento esse que mostra a divisão dual do mundo em que todos os seres contêm parcela do bom e do mal, contudo, com um fim (um Juízo Final), o retorno à separação entre os dois princípios, o que apenas iria acontecer quando toda ou a

maioria da humanidade praticasse o maniqueísmo e o ascetismo, percebendo-se assim como co-participante de Deus. Mani, como o Paracleto, é uma das emanações divinas, assim como Jesus, encarregado de espalhar a verdade para toda a humanidade, pois disso dependia a chegada ao Juízo Final e o retorno à separação entre os princípios<sup>50</sup>. Desse modo, proclamar a verdade (uma das obrigações do “Selo da Boca”) é, sem dúvida, uma importante atribuição dos eleitos, e que também era praticada pelos ouvintes, como percebemos em Agostinho<sup>51</sup>.

Logo, Agostinho é convencido que o maniqueísmo é a verdade que Cícero o convida a buscar. E é quando percebe falhas nessa verdade que ele passa a buscar outra que preencha melhor seus critérios, principalmente o de supremacia da razão. É no cristianismo que ele finalmente encontra a verdade. Contudo, não é em um cristianismo místico como de sua mãe, mas sim em uma fé ligada à filosofia e ao conhecimento de Platão que lhe foi apresentado pelo bispo Ambrósio. O cristianismo neoplatônico ajuda Agostinho a dissipar a visão materialista que ele tinha de Deus ao lhe apresentar a noção de luz incorporal<sup>52</sup>, invisível e puramente espiritual que excede tudo o quanto é visível aos olhos da carne, pois é o princípio da verdade e causa de todas as outras coisas; assim, Deus só se dá a conhecer àqueles que se apartam dos sentidos (BOEHNER e GILSON, 1985, p. 146).

A noção de verdade no Agostinho cristão está intimamente ligada ao conhecimento de Deus e ao conhecimento de si mesmo pela autorreflexão e interiorização, sendo que esse vem antes daquele (SILVA, 2005, p. 29). Agostinho desloca conceitos que classicamente eram dirigidos ao homem, como o de virtude, concebido como uma qualidade do intelecto por Salústio para a relação entre o homem e Deus (JOHNSON, 1975, p. 114-115).

Sendo o homem formado de corpo e alma, é esta a parte mais excelente do homem, pois é ela que anima e vivifica o corpo – sem a alma não há vida, o corpo é inerte e cabe a ele ser governado. O corpo pode ser definido como aquilo que ocupa lugar

---

<sup>50</sup> Em João 14, 16-26 Jesus promete enviar o Paracleto que revelará toda verdade, ao qual os maniqueus identificam como Mani. Para mais informações, ver capítulo 1.

<sup>51</sup> O jovem, como professor em Cartago, convence amigos e alunos a se converterem à fé maniqueísta.

<sup>52</sup> Como visto no primeiro capítulo, a percepção maniqueísta de Deus era materialista. Deus, além de ser percebido como luz (por isto o Sol era sua morada), ocupava um lugar no espaço, tendo em vista que os dois Reinos faziam fronteira, com o Bem ocupando o norte e o Mal o sul. E segundo Costa e Brandão (2009), esse é um dos pontos no qual Agostinho se afasta da visão maniqueísta e se aproxima de Plotino.

no espaço, tendo comprimento altura e profundidade; já a alma se estende por todo o corpo, não tendo lugar no espaço e sim sendo um ímpeto doador da vida, está presente em todo corpo (EVANS, 1995, p. 70-71). A alma percebe os objetos incorporais e, por isso, não pode ser corporal nem externa – é, portanto, imaterial. Ela pode conhecer a si mesma como espírito dotado de atividade cognitiva e rememorativa e é formada de uma substância imaterial produzida no começo da criação, não procedendo da substância divina. Como algo espiritual, a alma se abre para as ideias espirituais e não sensíveis, já que o corpo, como material, está preso às ideias sensíveis, sendo incapaz de participar diretamente do não sensível. Contudo, o corpo participa indiretamente das ideias espirituais, uma vez que está animado por uma alma que deve dominar e submeter a ela mesma e o corpo a Deus (BOEHNER e GILSON, 1985, p.180).

A alma detém a capacidade de conhecer aquilo que não é sensível e carrega em si verdades imutáveis e eternas às quais nos orientamos e somos subordinados. Tais verdades apenas são conhecidas por um contato com Deus pela alma (BOEHNER e GILSON, 1985, p.161). Portanto, se a alma é capaz de conhecer aquilo que não é sensível e carrega em si a verdade, se o homem se volta para si mesmo e para a autorreflexão, ele entra em contato com Deus e passa a compreendê-lo. É por tal razão que, primeiramente, o homem deve buscar o autoconhecimento, pois dentro dele (na alma) já está a resposta a todas as questões, já está o caminho para a verdade, ou seja, a ligação com o imaterial e eterno, que é Deus (SILVA, 2005, p. 29).

Existem dois processos para se alcançar a verdade: a fé e a razão. Agostinho faz uso em seus escritos de Isaias 7, 9: “Se não credes, não entenderás”. Para ele, a razão e a fé estão associadas de tal forma que se tornam interdependentes, contudo, a fé é que dá início ao processo de conhecimento, o que não quer dizer que a razão seja inferior. A fé é aquilo em que se acredita, seja qual for seu nome. Logo, como se pode buscar conhecer algo que não se acredita de antemão em sua existência, ou seja, não pode o homem compreender algo que pensa “não existir”. A fé é algo inerente ao ser humano e não diz respeito apenas ao conhecimento divino, mas a toda a busca de conhecimento do homem. E a fé em Deus apenas é alcançada pela leitura e reflexão das Escrituras (SILVA, 2005. p. 31-35). Contudo, o conhecimento pela fé é imperfeito, é uma adesão à inefabilidade de Deus e da



igreja, possuindo pontos obscuros e aspirando ao conhecimento mais claro que apenas pode ser revelado pela razão (THONNARD, 1960, p. 17).

A razão é o que dá ao homem a consciência de si mesmo e o diferencia das demais espécies. E é essa razão que vai fundamentar a fé, pois, para Agostinho, não existe uma fé irracional e cega – essa apenas é possível pelo exercício do pensamento e da análise. É também por meio da razão que o homem pode dominar os seus sentidos externos e frear suas vontades pervertidas, suas paixões, que o afastam do mundo imaterial e não sensível, ou seja, de Deus. A capacidade de usar a razão e de distinguir o que é bom e mal faz o homem superior às outras espécies (SILVA, 2005. p. 37-46).

Thonnard (1960, p. 25-26) resume em sete os níveis de conhecimento para se alcançar a verdade. No plano mais baixo está o conhecimento sensível, por meio do mundo corporal; em segundo nível, as verdades de bom senso que preparam a fé; em terceiro, o conhecimento da fé católica e seu tesouro definitivo de verdades; em seguida, a inteligência a partir da crença, ou seja, a explicação racional das verdades acessíveis a nossa razão é constituída pela sabedoria filosófica; acima do conhecimento filosófico está o conhecimento teológico; e, nos dois últimos patamares, a contemplação dos dons do Espírito Santo e a visão beatificante do céu.

Portanto, a verdade para Agostinho é o conhecimento de Deus que o homem busca pela autorreflexão e autoconhecimento, que apenas são possíveis pela associação entre fé e razão, uma vez que a razão é responsável pela aquisição de conhecimento, tornando o homem consciente de suas sensações, utilizando-as e questionando-as; a fé leva à busca de algo que acreditamos existir. A fé em Deus é impulsionada pelas Sagradas Escrituras. Decorre disso que a verdade, estando ligada à Bíblia, está vinculada a Cristo e à Trindade, que são confirmados e afirmados pela igreja católica.

Para Agostinho, existe um povo de Deus antes de Jesus, pois Abraão já anunciava a vinda de Cristo de forma não explícita. A igreja é fundada nos tempos de Abel por todos que são chamados a uma vida santa, o que demonstra bem para Agostinho a continuidade entre o Antigo e o Novo Testamento, diferenciando que neste ela se caracteriza por uma comunidade concreta e universal querida por Jesus. A partir do

Novo Testamento, a igreja passa a ser o “Corpo de Cristo”, sendo todas as suas atividades de salvação baseadas na ação de Cristo (sacramentos, ações e palavras). E são seguidos os seus ensinamentos de fé, esperança e amor, ou seja, participando da vida de Jesus que os homens se encontram em comunhão com ele. Dessa forma, a passagem neo-testamentária “Vós sois o corpo de Cristo e seus membros” (1 Coríntios 12,27) não expressa a incompletude de Cristo, ao contrário, anuncia a união entre ele e os homens na igreja, a formação do “corpo de Cristo”, onde ele é a cabeça, a igreja é o corpo e nós, os seus membros. E é o Espírito Santo que faz da igreja um corpo vivo e unido, abarcando todas as línguas, uma igreja universal, que mantém viva a tradição apostólica (VAN BAVEL, 2001, p. 664-667).

A igreja católica é mais que representante de Cristo na Terra, é sua esposa, formando assim um só corpo com Jesus que não apenas afirma o evangelho, mas o vive plenamente de forma santa e universal, animada pelo Espírito Santo, não podendo ser dividida ou quebrada. Assim como ocorre com o corpo humano, quando um membro é apartado do corpo, ele morre, pois o espírito não mais o vivifica. Aqueles que se apartam da verdade, morrem, não fazendo mais parte do “Corpo de Cristo” e, assim, encontram-se no caminho do erro e da mentira (VAN BAVEL, 2001, p. 667-668).

É justamente permeado por este conceito de igreja, como “Corpo de Cristo”, encarregada de viver o Evangelho, que Agostinho vai não apenas professar a verdade, mas também brigar para que aqueles que estão fora dela percebam seu erro e retornem para a vida e para a verdade. O combate ao maniqueísmo é resultado não apenas de uma busca pessoal da verdade por Agostinho que o influencia em seus escritos, mas também uma chamada aos cristãos para primarem pela vida, pela unidade, pelo “Corpo de Cristo”.

Agostinho nos mostra que a igreja, como mãe dos cristãos e esposa de Cristo, honra a Deus, fonte da vida, de forma pura e casta. Deus, incorruptível e inviolável, ao qual devemos nossas adorações e estamos obrigados a servir de forma racional, pois apenas assim encontraremos a felicidade.

Oh igreja católica, verdadeiríssima mãe dos cristãos! Com razão predicas que devemos honrar de forma pura e casta a Deus, cuja possessão é ditosíssima vida; e com igual razão não apresenta a nossa adoração criatura alguma a que estejamos obrigados a servir que estejam excluídos

também da incorruptível e inviolável eternidade, a qual o homem deve vassalagem e obediência e a qual unicamente deve estar unida à alma racional para ser feliz, tudo o que foi feito, tudo o que está sujeito à mutação e ao tempo, e não confunde o que a eternidade, a verdade e a paz mesma distinguem, nem separa o que a unidade da majestade une (*De moribus I*, XXX 62).

A igreja, sendo universal, tem a função de guiar o homem na lei, ou seja, no Evangelho, suprimindo as paixões que apenas causam a ruína da alma, sua morte, o afastamento da verdade.

Oh, igreja bendita! Por ti se conservam em todas as partes da terra estes divinos preceitos. Oh maestra dos céus! [...] Tu eres a que nos mostra quão vãs são as ações feitas sob o jugo da lei, quando a paixão causa a ruína da alma, e que trata de reprimi-la, de dar-lhe morte, pelo temor do castigo, melhor ainda que pelo amor da virtude (*De moribus I*, XXX, 64).

E, em outro trecho, continua afirmando a universalidade da igreja e sua verdadeira fé baseada no Antigo e Novo Testamento e na tradição cristã:

Não podemos compreender jamais se, começando pelas coisas humanas e que nos tocam intimamente, não somos fiéis a fé e aos preceitos da verdadeira religião e não seguimos o caminho que Deus nos abriu e fortificou com a eleição dos patriarcas, a promulgação da lei, os oráculos dos profetas, o mistério da encarnação, o testemunho dos apóstolos, o sangue dos mártires e o estabelecimento da igreja em todas as nações (*De moribus I*, VII, 12).

A partir da noção de verdade que Agostinho compreende a virtude. Mas, antes dela, é preciso falar sobre o sumo bem e a felicidade, que também são utilizados para combater o que chama de "fé errônea", o maniqueísmo.

Diz Agostinho sobre a felicidade:

[...] Mas, feliz a meu ver, não é aquele que possui o que ama, qualquer que seja o objeto de seu amor; nem aquele que possui o que ama, se é nocivo; nem aquele que não ama o que tem, mesmo que seja muito bom. Pois aquele que arde em desejo do que não pode conseguir, ele mesmo é sua crucificação; aquele que obtém o que não devia amar, funestamente se engana; e não está são aquele que não deseja o que deve ter. Em nenhum desses estados está a alma livre de miséria; e, como a miséria e a felicidade não podem estar juntas de uma vez no homem, por isso, nenhum desses é feliz. Somente resta uma quarta situação, na qual se pode dar a vida feliz, e é a produzida pelo amor e possessão do sumo bem do homem (*De moribus I*, III, 4).

Percebemos que a felicidade para ele está ligada à posse do sumo bem, pois não adianta o amor a algo que não se possui, muito menos se o alvo deste sentimento

for nocivo. O sumo bem é o que “[...] melhor podemos adquirir [...]” e que “[...] não se pode perder contra nossa vontade [...]” (*De moribus I*, III, 5).

O homem é formado de corpo e alma, uma ligação onde os dois são de suma importância, pois um corpo sem alma não tem vida e uma alma sem corpo não é um homem. Contudo, como já dissemos, é a alma que faz a ligação com o imaterial, e por isso, ela é o sumo bem do corpo. O que leva à perfeição são os bons costumes, exclusivos da alma dotada de virtudes. Dessa forma, o corpo dirigido pela alma se torna melhor e mais honesto, sendo levado à perfeição. A virtude é buscada e desejada pela alma, é sua perfeição. Como objeto de desejo, a virtude não é inerente à alma, mas sim algo externo apenas podendo ser encontrada em Deus. Fonte da virtude, Deus é o sumo bem do homem e o caminho para a felicidade (*De moribus I*, XV, 25).

Portanto, para Agostinho, esses conceitos estão intimamente ligados a Deus, pois é Ele o sumo bem do homem que apenas alcança a felicidade pela busca da perfeição, da virtude e pela posse do sumo bem, que é fonte da virtude. Ao longo do *De Moribus ecclesiae catholicae*, Agostinho mostra como esses conceitos estão presentes na Bíblia, comparando o Antigo e o Novo Testamento. O método comparativo entre os Testamentos utilizado no texto faz-se presente devido à rejeição dos maniqueus ao Antigo, acusando-o de ser obra do demiurgo (como já mostramos no primeiro capítulo). Contudo, o Evangelho não é utilizado de forma integral e, devido à acusação dos maniqueus de interpolação de alguns livros Evangélicos, Agostinho, objetivando mostrar a continuação entre as Escrituras, adota a seguinte estratégia:

Apresentarei unicamente os testemunhos das Escrituras que estão obrigados a crer; não invocarei mais que o Novo Testamento e, ainda assim, deixarei de lado os testemunhos que dizem interpolados se lhes pressionar de tal forma que a saída é muito angustiante e difícil; limitando-me unicamente aos que se veem forçados a admitir e aprovar. O que farei, isso sim, não deixa nenhuma passagem da doutrina dos apóstolos sem sua comparação com o correspondente texto do Antigo Testamento, para que, despojando-se de esta pertinência, na defesa de suas loucuras, se quiserem despertar de seu sono e quiserem aproximar-se da luz da fé cristã, possam ver o quanto deixa a desejar sua vida em comparação com a vida cristã e quão verdadeira é a Escritura, que é censurada, a Escritura de Jesus Cristo (*De moribus I*, I, 2).

Da comparação entre Mateus 22,37 e Romanos 28,38 a Deuterônimo 6,5 percebe Deus como o sumo bem, uma vez que as passagens recomendam a total direção do

amor a Deus e falam também da felicidade desses que cumprem tal designo. O que também é confirmado por Romanos 8,38, texto que afirma que nenhuma atribulação ou criatura é capaz de separar Deus daquele que o ama verdadeiramente (*De moribus I*).

A virtude é dividida em quatro:

A temperança é o amor que totalmente se entrega ao objeto amado; a fortaleza é o amor que tudo suporta pelo objeto de seu amor; a justiça é o amor unicamente escravo de seu amado e que exerce, portanto, senhorio conforme a razão; e, finalmente, a prudência, o amor que, com sagacidade e sabedoria, elege os meios de defesa contra toda classe de obstáculos. Este amor, como dissemos, não é o amor de um objeto qualquer, senão o amor de Deus, ou seja, do sumo bem, suma sabedoria e suma paz (*De moribus I*, XV, 25).

A temperança diz respeito à pureza e incorruptibilidade do amor a Deus funcionando de forma a reprimir as paixões, dirigindo o amor às coisas insensíveis e divinas.

[...] temperança, cujas promessas são a pureza e incorruptibilidade do amor, que nos une a Deus. Sua função é a repressão e pacificação das paixões, que anseiam o que nos desvia das leis de Deus e de sua bondade, ou, o que é o mesmo, da felicidade. Ali, em efeito, tem seu assento a verdade, cuja contemplação, alegre e íntima união faz, sem dúvida, feliz, como, ao contrário, os que dali se apartam se veem capturados nas redes dos maiores erros e aflições (*De moribus I*, XI, 35).

Sendo função da temperança: “[...] despojar do homem velho e renovar-nos em Deus, quer dizer, desprezar todos os prazeres do corpo e os elogios humanos e dirigir todo seu amor às coisas invisíveis e divinas” (*De moribus I*, XIX, 36). São vários os trechos evangélicos destacados por Agostinho que apontam para o desapego as coisas sensíveis, como exemplo, 1 Timóteo 6,10 e 2 Coríntios 4,18; e para uma renovação do homem pela vinda de Cristo e pelo amor a Deus, como, 1 Coríntios 15,22; Colossenses 3,9; 2 Coríntios 4,10 e Salmos 50,12 (*De moribus I*, XIX, 35-36).

A fortaleza é o desapego aos bens do mundo, entre eles, o corpo, levando o homem a não mais temer a morte. É devido a esse amor que a alma suporta todos os tormentos e as dores. O grande exemplo bíblico é Jó e sua paciência (*De moribus I*, XXIII, 42-43).

Segundo a justiça, existe apenas um Deus ao qual devemos seguir acima de todas as coisas. Tais regras são afirmadas pelos Mandamentos de Moisés, que é depois confirmado por Cristo.

Esta é a regra de vida que a justiça prescreve à alma amante, de que se trata: serviço imediato e com a melhor boa vontade ao Deus de seus amores, que é sumo bem, suma sabedoria e suma paz; e todas as demais coisas, as dirija e governe, parte delas como sujeitas a ele e parte como prevendo que algum dia o estarão. Esta regra de vida a confirma, como dissemos, o testemunho de ambos os testamentos (*De moribus I*, XXIV, 44).

Ainda sobre as virtudes, Agostinho resume da seguinte forma:

[...] Se pode dizer que a temperança é o amor que se conserva íntegro e incorruptível somente para Deus; a fortaleza é o amor que tudo sofre sem pena com a vista firme em Deus; a justiça é o amor que não serve mais que a Deus e, por isso, exerce senhorio conforme a razão sobre tudo o que é inferior ao homem; e a prudência, enfim, é o amor que sabe discernir o que é útil para Deus e o que não é (*De moribus I*, XI, 35).

Desta forma, após a conversão de Agostinho, os conceitos de verdade e virtude estão intimamente ligados à fé e à igreja católica e passam a ser utilizados no combate ao maniqueísmo.

### 2.3 O pecado como obra da vontade humana

Na concepção maniqueísta, o pecado é natural e advém da mescla dos princípios para a formação do homem. Ao praticar o mal, o homem não é culpado, não causando dano a sua alma, que permanece boa. O mal reside na matéria, é responsável por todas as atitudes más, sendo uma parte da substância das Trevas. É pela cosmogonia, ou seja, pela luta entre os princípios, que o maniqueísmo explica a existência do mal no universo, isentado Deus de sua existência, visto que não é o criador. Como vimos anteriormente, todo o universo é formado da mescla entre o Bem e o Mal e o homem é um microcosmo dessa luta. O maniqueísmo possui duas partes: uma boa e uma má e Agostinho as chamará de duas almas<sup>53</sup>.

---

<sup>53</sup> Para Agostinho, é a vontade que movimenta a alma (GILSON, 2010, p. 253) e, de acordo com a concepção maniqueísta, cada princípio presente no homem tem uma vontade diferente, um deseja

A noção de pecado em Agostinho se opõe a tal perspectiva, levando em consideração a compreensão neoplatônica cristã. O hiponense mostra como Deus pode, ao mesmo tempo, ser o criador de todas as coisas e ser o sumo bem. Dessa forma, o pecado não advém de Deus. A causa do pecado está na vontade, ou melhor, no mau uso da vontade (COSTA, 2002, p. 280).

De acordo com a teoria do conhecimento, o homem pode conhecer sobre sua própria natureza e sobre sua alma, ascendendo em direção a Deus. A razão é o que dá ao homem a consciência de si mesmo e o diferencia das demais espécies, e é por meio dela, pelo pensar, que ele prova a sua existência. Assim como os animais, o homem possui sentidos exteriores, ou corporais, ou sensíveis, sendo percebidos por meio dos órgãos do corpo. Eles podem confundir o homem, pois um único sentido pode realizar duas ou mais funções. Como não possuem função específica, um mesmo objeto pode produzir sensações corpóreas distintas, como por exemplo, ao ver um objeto, mesmo sem tocá-lo, pode-se saber se ele é macio ou áspero. Por isso, o corpo não é fonte de conhecimento seguro. O sentido interior governa os sentidos exteriores, sendo comum a todos os seres vivos. A alma é portadora do sentido interior. Ela é responsável pelas sensações, sendo juíza do sentido exterior (SILVA, 2005, p. 39- 45). Devido à união entre alma e corpo, ao ocorrerem mudanças no corpo, a alma percebe e produz a sensação. Por exemplo, ao escutarmos um som, as vibrações do ar causam uma modificação no órgão auditivo, o que é percebido pela alma e essa produz a sensação do som. A sensação é um ato do pensamento, envolvendo também a memória, pois essa coordena uma sequência de momentos, não permitindo que esses se dissipem e possibilita a compreensão do todo (BOHNER & GILSON, 1985, p. 160).

A consciência dos sentidos externo e interno é a razão, ela é própria do homem, e juntamente com a fé, leva-o ao conhecimento de si mesmo e de Deus. Assim, a razão é responsável pela aquisição do conhecimento, tornando o homem consciente de suas sensações, permitindo utilizá-las e questioná-las (SILVA, 2005, p. 39-40). É por meio dela que o homem identifica a perfeita ordem dos seres criados, estabelecidos por Deus, permitindo que ele escolha entre respeitá-la ou transgredi-

---

fazer o mal e o outro o bem, portanto, trata-se de duas vontades ou duas almas. Não se tratam de duas almas no sentido restrito (uma boa e uma má), mas sim uma alma boa e um tipo de antiespírito, próprio da matéria (DECRET, 1974: 102).

la. A alma conhece as verdades eternas por meio da iluminação divina, pela qual a razão toma consciência da ordem presente no mundo (COSTA, 2002, p. 290).

O homem, pela livre vontade, como possuidor da razão e conhecedor da justa ordem, escolhe entre fruir e utilizar as coisas que lhe rodeiam. Fruir é afeiçoar-se a algo por si mesmo, é aderir a algo por amor a ele próprio. Utilizar é orientar o objeto do qual se faz uso para obter o que se ama (PAREL, 1997 p. 77). A questão se coloca, para Agostinho, na reta ordem do amor, a reta escolha das coisas amadas, da intensidade ou medida que se amam as coisas, pois, em primeiro lugar, deve-se amar a Deus. A inversão dessa hierarquia leva ao pecado, ao orgulho e ao afastamento de Deus (COSTA, 2002, p. 293- 299).

Portanto, quando o homem faz o mau uso dos bens materiais, fruindo, ele escolhe mal para onde está direcionando o amor e assim peca, torna-se apegado à matéria, aos bens materiais, afastando-se de Deus. Ao direcionar a vontade para os desejos da carne, ele ofusca a alma e é iludido pelas percepções sensíveis. A vontade pervertida é escrava das paixões. A paixão se opõe ao que é espiritual. O corpo deve ser utilizado como meio de alcançar a Deus, devendo estar a serviço da alma. O homem deve ser senhor e não escravo do corpo (SILVA, 2005, p. 40-42).

No livro *De duabus animabus* (391/392), Agostinho desenvolve a noção de pecado. Começa esclarecendo que Deus dá a vida e sem Ele não existe vida, posto que seja o Criador de todas as coisas, Aquele que dá a vida, como o próprio Cristo diz: “Eu sou a vida” (*De duabus*, 2).

Passa, então, a analisar a percepção de Deus para os maniqueus, os quais “(...) afirmam que este sol e esta lua e toda luz que se percebe com estes olhos mortais há de se atribuir ao Deus verdadeiro e bom” (*De duabus*, 2), ridicularizando-a por considerar que Deus apenas pode ser percebido com a alma e não com os sentidos, pois esses são superiores àquele.

(...) constitui o sumo da demência proclamar que pertence a Deus o que vemos por meio do corpo e, em troca, pensar que se há de privar e despojar da autoria de Deus ao que percebemos não com a alma e sim com o melhor dela: a mente e a inteligência, isso é, a vida, seja qual seja, mas sempre vida (*De duabus*, 2).

Para Agostinho, a vida abrange tanto a realidade corporal, quanto à incorpórea, a alma, sendo essa imortal. E destaca as passagens bíblicas de Mateus 8, 22 e 1



Timóteo 5, 6 para mostrar que a alma apenas morre no pecado. Trata-se de uma morte ainda que continue viva, pois está apartada de Deus (*De duabus*, 2).

A percepção de Deus enquanto luz pelos maniqueus é ridicularizada por Agostinho, pois ele percebe a luz com o sentido corporal e não com a inteligência. Ele chega a dizer que a alma de uma mosca é superior à percepção de Deus pelos maniqueus.

E se, chega aqui, ao máximo de seu constrangimento me tivessem perguntado se pensava que também a alma de uma mosca é superior a esta luz, responderia que assim é. Não me haveria assustado a consideração de que a mosca é um ser pequeno; antes bem, haveria afirmado em minha posição o feito de que possui vida. Em efeito, deve-se perguntar o que dá vigor a seus membros tão minúsculos, o que é que faz mover de forma articulada suas patas quando corre, o que é que modera e faz vibrar suas pequenas asas quando voa. Seja o que for, para os que refletem como se deve, destaca-se como algo grande em uma coisa tão pequena, ao ponto de ser preferido a qualquer cintilar, que deslumbre os olhos (*De duabus*, 4).

As almas más também são superiores à luz, tal como os maniqueus a percebem. A injustiça e os vícios das almas são percebidos com a inteligência, por isso, mesmo as almas viciosas são superiores a luz.

[...] mas haveria afirmado que era preciso confessar, com maior razão, que as almas, inclusive as cheias de vícios, não enquanto viciosas, mas sim enquanto almas, têm a Deus como criador (*De duabus*, 5).

E indo além, Agostinho percebe até mesmo o vício como superior à luz, “posto que não os conhece com o sentido do corpo e não obstante se os conhece, não se pode senão aceitar que são realidades inteligíveis; e essas são superiores as sensíveis (...)” (*De duabus*, 6). O vício é a ausência da virtude, é a não virtude - para Agostinho, vício e pecado são sinônimos. Agostinho compara a virtude à luz do sol, que, durante o eclipse ou o pôr do sol tem sua luminosidade minguada até o ponto de escuridão. Assim como ocorre com o Sol, com a carência da virtude, a alma obscurece, tornando-se viciosa. O que se percebe como realidade inteligível não é o vício, mas a falta de virtude e, por isso, o vício é superior à luz que os maniqueus acreditam ser uma realidade Divina (*De duabus*, 7).

A alma é, portanto, vida, e mesmo carecendo de virtudes, ou seja, sendo pecadora, é superior a qualquer realidade sensível, sendo inteligível. E, se “tudo procede de Deus” (1 Coríntios 8,6 *apud De duabus*, 9), a alma pecadora também procede Dele,

pois “não há nenhum gênero de alma que não proceda de Deus”(De duabus, 9). Contudo, Agostinho diferencia vida de pecado:

(...) uma coisa é viver e outra pecar, e que, mesmo a vida de pecado se chama morte em comparação com a vida justa, uma e outra realidade podem existir em um mesmo homem, que esteja uma vez vivo e pecador. Mas o ser vivo procede de Deus e o ser pecador procede do mesmo (De duabus, 9).

Assim exposto, fica claro para Agostinho que a alma procede invariavelmente de Deus, seja ela virtuosa ou não, enquanto o pecado não advém Dele. Os homens pecadores procedem de Deus na medida em que sua natureza foi feita por Ele, contudo, sua vontade está apartada de Deus.

Passa a se preocupar com a origem do mal no homem, sendo este criado por Deus, o mal procede Dele? De acordo com Agostinho, para os ignorantes e menos capacitados, a resposta é sim e, por isso, a explicação maniqueísta de existência de dois princípios ganha terreno entre esses. Contudo, não pode o homem conhecer o mal supremo sem conhecer o bem supremo. Deus é o Bem Supremo, que nos promete a Vida Eterna, se a Ele buscarmos. A aversão a Deus leva à morte da alma. E, para alcançar a vida eterna, é preciso ter aversão a este mundo (De duabus, 10).

É possível perceber que existe uma relação entre o conceito de pecado e a vida do hiponense, pois esse se entrega aos prazeres carnis durante a juventude e, antes mesmo de sua conversão ao maniqueísmo, trava uma luta interior entre a carne (pecado) e o espírito (SILVA, 2005, p. 41). Portanto, Agostinho compreende que a igreja não constitui uma comunidade de santos e exigir uma moral rígida de toda a comunidade não seria possível. É por isso que a moral cristã estabelecida por Agostinho é menos rígida que a maniqueísta e até mesmo que a moral exigida por outros bispos contemporâneos como Ambrósio e Jerônimo. Como veremos adiante, Agostinho considera, por exemplo, o casamento como uma opção válida e virtuosa para os cristãos (BROWN, 1990, p. 327-328).

Decorrente de sua percepção de que o corpo também participa da verdade eterna de forma indireta, Agostinho não o desconsidera como um bem. Apesar de a carnalidade ser um problema, a questão não está no corpo enquanto matéria e sim na vontade, que não reconhecendo a justa ordem do amor, frui do corpo, caindo no pecado. O mesmo acontece a outros bens materiais: tendo sido criados por Deus,

não podem ser um mal, o pecado está na fruição desses. Estando em pecado, o homem se afasta de Deus, da virtude, se tornando vicioso. Portanto, como cristão, Agostinho discorda da percepção maniqueísta de que o pecado é inerente à matéria. O pecado é fruto da corrupção da alma, que se afasta de Deus pela má vontade, pelo não reconhecimento da reta ordem do amor.

### CAPÍTULO 3: AGOSTINHO VERSUS MANIQUEÍSMO NA CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE CRISTÃ

Após nove anos como maniqueu, Agostinho se converte ao cristianismo, passando a escrever contra sua antiga fé. A primeira obra anti-maniqueísta, o *De moribus*, é escrita apenas dois anos após sua conversão, e a segunda, *De duabus*, em seus primeiros anos como presbítero. Nestas primeiras obras, o neoplatonismo aparece de forma marcante, sendo usado para responder a principal questão do maniqueísmo: a origem do mal (COSTA, 2002, p. 19).

O maniqueísmo se promoveu no Ocidente, em especial na África, como o verdadeiro cristianismo. Apesar de ser uma religião autônoma em relação à igreja católica, o maniqueísmo, por ser sincrético, congrega elementos budistas, zoroastristas e cristãos. Ao se expandir para o Império Romano, os elementos cristãos ganharam destaque, o que o levou a ser combatido pela igreja católica e pelo Império como uma heresia. Para se referir ao maniqueísmo, Agostinho usa os termos: heresia (*haeresis*), mentira/erro/falsidade (*fallax, falsus, nefas, mendacium, falsitas e error*) e superstição (*superstitio*).

TABELA 1 – QUANTIDADE DE VEZES QUE OS TERMOS APARECEM NAS FONTES

Palavras	De moribus 1 e 2	De Duabus
Vero/ vera/ verum / veritas/ veritum	131	32
Fallax / fallacia	8	-
Falsus/ falsa/ falsum/ falsitas	16	6
Iniuria	1	-
Nefas	10	3
Fallo	8	4
Decipio	7	1
Error <sup>54</sup>	19	10
Persuadeo	7	-
Haereticus/ haeretica/ haereticum	4	-
Haeresis	7	5
Mendacium	4	-
Superstitio	11	-
Fabula	5	-
Imperitus/ imperita / imperitum	11	5
Incautus/ incauta/ incautum	3	1
Tardus/ tarda/ tardum	3	2
Imbecilis	19	1

<sup>54</sup> Verbo e nominativo.

Agostinho define melhor o termo heresia quando debate com os donatistas<sup>55</sup>, mas já em seus primeiros anos no seio do cristianismo, é possível perceber o início dessa delimitação. A classificação do maniqueísmo enquanto heresia por Agostinho é bastante clara em seus escritos. Já os maniqueus não necessariamente são tidos como hereges. Agostinho deixa transparecer em seu discurso a pretensão de conversão dos ouvintes, por isso, apenas os eleitos são taxados de hereges.

Segundo Agostinho, seu objetivo ao escrever o *De Moribus* é:

Minha palavra irá unvida de moderação, e me guardarei, sobretudo, de falar de seus desarranjos, que me são bem conhecidos, com a severidade e a dureza que eles empenham contra o que não conhecem; meu desejo mais veemente é saná-los mais que combatê-los (*De moribus I*, cap.I,2).

Já no *De duabus*, no final, dirige uma oração a seus amigos e antigos companheiros no erro.

Os rogo, amadíssimos, que presteis atenção a estas coisas. Conheço bem vosso gênio. Se fordes capazes de conceder-me a inteligência e a razão que tem qualquer homem, digo-lhes que são coisas muito mais certas que as que no maniqueísmo creríamos aprender, ou melhor, nos obrigava a crer.

Majestoso Deus, Deus todo poderoso, Deus de toda a bondade, a quem a fé e a inteligência reconhecem como imutável e inviolável, a unidade trina que venera a igreja católica, eu que experimentei sua misericórdia para comigo, te rogo suplicando que não permitas que se separem de mim em teu culto aqueles homens com os quais vivi em companhia e perfeito acordo desde menino (*De duabus*, 24)

e termina a oração pedindo ajuda para levar a cabo o projeto de escrever outras obras, demonstrando os erros do maniqueísmo (*De duabus*, 24).

Apesar das duas obras serem próximas, o tom é diferente. Enquanto o *De duabus* é uma “reflexão em voz alta”, na qual Agostinho parece se confessar e se preocupa mais em atacar a doutrina; o *De moribus* é uma crítica veemente não apenas à

---

<sup>55</sup> De acordo com José Mario Gonçalves (2009), após a consolidação do cristianismo no Império Romano, a igreja, que antes era perseguida, passa a gozar de privilégios. Sendo os inimigos da igreja também tratados como inimigos do Estado, passou a ser de suma importância a definição da ortodoxia, do cisma e da heresia. Em seu trabalho, Gonçalves mostra que o Donatismo esteve no centro da questão na África do Norte, inicialmente tratado como um cisma da igreja africana, mas após 411, com ajuda de Agostinho, que legitima o uso da coerção, passa a ser combatido pelo Império como uma heresia. Para legitimar o uso da força pelo Estado, Agostinho precisa definir em seu discurso tanto os termos heresia quanto cisma, pois o braço secular apenas atingiria os hereges. O que se percebe no discurso agostiniano, é que de 391 até 405, buscava-se a conversão dos cismáticos e, a partir desta data, passa-se a defender a conversão dos hereges, se necessário pela força.

doutrina, mas ao comportamento do maniqueus. Contudo, sua intenção parece a mesma, a conversão dos maniqueus.

No combate ao Donatismo, Agostinho justifica o uso da força; contra os maniqueus o mesmo não ocorre. Desde Diocleciano, os maniqueus são *religio ilícita*. E, após a Cristianização do Império, passam a ser tratados pela legislação imperial como heresia, sendo previstas sanções como o confisco de locais de culto, destruição de livros e até mesmo a pena capital<sup>56</sup>. Apesar disso, Agostinho se restringe ao debate, apenas mencionando a possibilidade da repressão ao escrever *Contra epistolam quam vocant Fundamenti* (396/397).

Todo castigo imposto por Deus antes do último juízo, seja por meio dos maus, seja por meio dos justos, seja de forma intencional ou por acaso, seja em privado ou em público, há de se crer que não está dirigido à perdição dos homens, sim que se tem valor de medicina (De Fund., 1).

E continua:

Que sejam cruéis com vocês quem ignora o quão fadigoso é encontrar a verdade e quão dificilmente se evita o erro. Que sejam cruéis com vocês quem ignora quão raro e árduo é superar a imaginação da carne com a serenidade de uma mente piedosa. [...] Finalmente, que sejam cruéis com vocês quem nunca se viu enganado no erro tal qual esse em que se veem (De Fund. 2).

Após Agostinho mostrar que ele mesmo já esteve no erro, que já professou a doutrina maniqueísta, ele conclui:

[...] em nenhum momento posso ser cruel com vocês a quem agora devo suportar como em outro tempo a mim mesmo, e devo usar com vocês a mesma paciência que usaram comigo meus companheiros quando eu errava, cheio de raiva e cegueira, em vossa doutrina (De Fund. 3).

Apesar de insistir que o maniqueísmo é um erro, Agostinho busca o apelo da razão tentando convertê-los. A mentira se associa ao mal, opondo-se ao bem e à verdade. Ela pode parecer verdade, mas tem um sentido oculto que lhe é inteiramente oposto. Para Agostinho, enganar e levar ao erro é a essência da mentira, por isso, possui aparência de verdade (EVANS, 1995, p. 103). Mas nem todo aquele que diz mentira é mentiroso, pois apenas mente aquele que fala uma coisa tendo em mente outra. Ou seja, existem pessoas que acreditam na mentira e acham que dizem a verdade,

---

<sup>56</sup> O maniqueísmo passa a ser tratado como heresia em 372, com Valentiniano e, a partir de 382, com Teodósio, a lei prevê pena de morte para os maniqueus (PIGANIOL, 1972, p.242).

a relação de sua mente com sua língua é honesta. Esses são enganados, mas não estão totalmente livres da culpa, pois seu erro é resultante de sua preguiça. O mentiroso tem a intenção de enganar, cabe a quem ouve julgar e estar sujeito ao erro ou incompreensão, sendo enganado. O erro é companheiro da mentira, aceitar o que é falso como verdade é um erro que apenas pode ser cometido pela ignorância. Um erro cometido por um homem bom pode ser convertido em vantagem, se ele se arrepende e se edifica espiritualmente aprendendo. Apesar de nem sempre ser pecado, o erro é um mal (EVANS, 1995, p. 106).

A heresia é uma mentira ou um sistema de mentiras sobre a fé. Para Agostinho, não restam dúvidas de que o maniqueísmo é uma heresia (haeresis), sendo o termo recorrente tanto no *De moribus*, aparecendo sete vezes, quando no *De duabus*, no qual aparece cinco vezes. O herege é aquele que se obstina no erro, mentindo, é um mentiroso pertinaz. A persistência na mentira é a característica da heresia, enquanto o homem bom persiste na verdade. A mentira do herege pode ser inconsciente: ele engana os outros dizendo que o que crê é verdade, sendo de difícil trato, pois não vê seu erro. Mesmo sabendo que está mentindo, pode fazer disso virtude, mostrando que o que diz está na Bíblia, seja nos Profetas, nos Apóstolos e até mesmo o próprio Cristo (EVANS, 1995, p. 108). Enquanto o sistema doutrinal como um todo é uma heresia, ao observarmos a análise quantitativa das palavras, tanto no *De moribus* quanto no *De duabus*, percebemos certa reticência por parte de Agostinho em tratar os maniqueus como hereges. Apenas quatro vezes Agostinho chama os maniqueus de hereges (haereticus/ haeretica/ haereticus) no *De moribus* de forma genérica, como neste exemplo: “Se estes hereges pudessem compreender apenas estas verdades, livres de todo orgulho e cheios de espírito de paz, [...]” (*De moribus* 1,XXIX, 64).

Em outra ocasião, Agostinho associa o termo heresia (haeresis) a um eleito, afirmando que: “em uma ocasião, uma pessoa que afirmava que o mal não é substância, um dos primazes da heresia [...]” (*De moribus*, 2, VII,11). Além disso, usa os termos imperitos/ignorantes (imperitus), incautos (incautus), lentos/estúpidos (tardus) e imbecis/fracos (imbecillis) para os seguidores do maniqueísmo. E os verbos fallo (enganar/ seduzir), decipio (ludibriar/iludir) e persuadeo (persuadir) na voz passiva, desta forma, eles são iludidos, enganados e seduzidos pelos eleitos. Quando fala de seu passado maniqueu, aparecem as mesmas formas verbais, tendo

ele também sido ouvinte. Já quando fala do eleitos, é comum usar o verbo fallo (enganar/seduzir), o verbo decipio (ludibriar/iludir) e persuadeo (persuadir) na voz ativa, ou seja, eles são enganadores, sedutores e ludibriadores. A diferença de tratamento é decorrente de sua percepção de heresia. O eleito é um obstinado no erro, um orgulhoso que apesar do contato com a verdade não se arrepende, portanto, é um herege. Já o ouvinte, é apenas um ignorante na fé que deve ser alertado de seu erro para que se corrija, como se percebe nesta passagem:

Eu sei que há entre vós quem não pode em absoluto compreender estas questões; conheço a outros, pelo contrário, que, devido a sua boa inteligência, as vislumbram, mas, contudo, seguem as inspirações de sua má vontade, que é cega e o faz perder o juízo; estes se empenham mais em propor objeções a aqueles com o fim de seduzir (persuadeatur) com facilidade aos torpes (tardis) e débeis (imbecillis), que em reconhecer eles mesmos a verdade. Mas, jamais me pesará ter escrito, convencido de que algum dia algum de vós lerás com juízo sereno e abandonará vosso erro (errorem), não poderá, depois de lido, ser enganado (decipi) por aquelas palavras (De moribus 2, II, 4).

O termo superstição (*superstitio*), que aparece no *De moribus* onze vezes e nenhuma no *De duabus*, é próprio da legislação romana. A religião romana, desde os tempos republicanos, possuía uma vertente pública e uma privada. O âmbito privado se referia às crenças pessoais e ao culto doméstico, sendo cada qual livre em suas práticas, desde que não gerasse problemas de ordem pública ou entre em conflito com a moral. Já a religião pública possuía um ordenamento de rituais, festas e divindades controlados pelo estado e que requeriam a aceitação de todos os cidadãos. A manutenção dessa tradição religiosa pelo estado era a garantia da *pax deorum* (benevolência dos deuses), ou seja, a crença de que a prosperidade do estado depende da vigilância dos deuses, cuja boa disposição se obtém pela execução precisa dos ritos a eles devidos. A manutenção da *pax deorum* pelo estado o colocava no dever de interferir em assuntos religiosos, o que justificou, por exemplo, a perseguição ao cristianismo. *Religio* e *superstitio* se opunham à primeira expressão, dizendo respeito ao que era aceitável, enquanto a segunda, ao que era inaceitável. A concepção de *superstitio* possui vários significados e evoluiu ao longo dos tempos, tendo sido inicialmente usada para se referir às práticas religiosas irregulares, que não seguiam aos costumes estatais; também foi usado para tratar as práticas religiosas de povos estrangeiros ao longo do segundo século. Após o século IV, com a cristianização do império, *religio* passa a significar a devoção ao



deus verdadeiro e, *superstitio* dava sentido à religião falsa – tanto ao paganismo quanto às heresias. Tal distinção é perceptível nas leis romanas, que passaram a ter como objetivo a manutenção da *pax Dei* (MARCOS, 2004, p. 52 -55). Agostinho utiliza o termo no sentido de falsa religião (heresia) como neste trecho:

[...], o adverte fraternalmente que se ponha em guarda contra esta vã superstição para que não sejam cada vez mais débeis e enfermos, em vez de serem cada vez mais santos; [...] (De moribus 1, XXXIII, 73).

Agostinho condena o maniqueísmo como heresia, sendo, portanto, um erro, uma falácia, uma superstição. Apesar dessa convicção quanto ao maniqueísmo, diverge no trato de seus seguidores. Apenas os eleitos são hereges, pois eles mentem, seduzem e enganam e são orgulhosos. Já os ouvintes são enganados, seduzidos, incapazes, débeis e imperitos, não conseguem distinguir a verdade e caem no erro. Sendo a verdade encontrada apenas no seio da igreja católica, Agostinho escreve os tratados anti-maniqueus na intenção de retirar os ouvintes de seu erro, e auxiliá-los em seu julgamento para que não sejam enganados. Quanto aos eleitos, Agostinho demonstra pouca esperança em convencê-los, visto que são obstinados no erro, hereges, pecadores que seguem sua má vontade.

### 3.1 Concepção de mal maniqueísta: um erro

Tendo em vista a explicação maniqueísta para a origem do mal ser centrada em sua cosmogonia, Agostinho apenas se refere a ela nas duas obras para tratar da questão do bem e do mal. A questão do bem e do mal é objeto da moral maniqueísta (De moribus 2, I,1), isso porque a percepção do mal pelo maniqueísmo influencia diretamente em suas regras morais, definindo o que podem ou não podem comer, beber, e praticar; e como devem viver.

Agostinho inicia o De moribus 2 definindo o Sumo Bem (Deus):

[...] nada é superior a ele em excelência: e sublimidade, ao qual se submete a alma racional pura perfeita! Por que também com retidão lhe chamam de supremos ser, o primeiro ser, que é sempre o mesmo, absolutamente idêntico a si mesmo; que é inacessível a toda corrupção ou mudança, que não está sujeito ao tempo, não podendo ser hoje diferente do que era. Este ser é o que verdadeiramente é, pois significa uma essência subsistente

em si mesma e inacessível a toda mutação. Este ser é Deus, o qual não tem contrário, porque ao ser apenas se opõe o não ser. Não existe, pois, nenhuma natureza contrária a Deus (*De moribus* 2, I, 1).

Passando em seguida a analisar a origem do mal, pois ela é a principal questão do maniqueísmo. Agostinho mostra não discordar da definição de mal maniqueísta, segundo a qual, “o mal de uma coisa qualquer é tudo o que é contrário a sua natureza” (*De moribus* 2, II, 2). Contudo, para ele, segundo essa definição, os maniqueus caem em contradição, pois se o mal é contrário à natureza, a substância (ou matéria) seria contrária a ela mesma, uma vez que a percepção de mal no maniqueísmo é materialista.

Deus, sendo o autor de toda a natureza/substância, não pode ser o autor do mal, pois um Ser não pode originar um não ser. O Mal é contrário à natureza, ele ataca a essência do ser, levando-o a não existir, causando dano. Portanto, o Sumo Mal não pode ser uma substância, se não corromperia a si mesmo, deixando de existir.

Como, pois, é possível que esse vosso reino do mal, que segundo confissão vossa, é o sumo mal, seja contrário à natureza, sendo ele mesmo uma natureza e uma substância? Se se corrompe, tende a destruir-se, até o dia que alcançaria o sumo mal; mas isso é impossível, porque, além de existir, é eterno. Logo, a conclusão é que o sumo mal não é uma substância (*De moribus* 2 II, 3).

O mal, sendo a causa do dano, tudo o que causa dano priva de algum bem ao que dana, se não há privação, não há mal algum. Não tendo bem, o Sumo mal não pode sofrer dano, pois não tem bem. Já o reino da Luz, o sumo bem, é descrito pelos maniqueus como imutável, impenetrável, e inviolável. Para Agostinho, se o Sumo Bem não fosse assim, não seria Sumo Bem. Pois, perder algum bem significa se corromper (*De moribus* 2, III, 5).

Agostinho distingue o bem por essência e o bem por participação. O Bem por essência é o sumo bem, eterno, imutável e existente por si mesmo. Deus a tudo criou e tudo o que Ele fez é bom, mas não como Ele. Tudo que foi criado por Deus participa do ser (do bem), mas não é o ser, podendo sofrer dano (*De moribus* 2, IV, 6). Agostinho argumenta que, apesar de concordarem que Deus é eterno e imutável, em sua “fábula”, Deus é corruptível. Ao afirmarem que o Reino das Trevas se mesclou com uma parte de Deus, isso demonstra que Ele se modificou, corrompeu-se. Também questiona se uma parte de Deus é ou não Deus. Se uma parte de Deus

é Deus, a alma deveria ser perfeita, não tendo vícios nem defeitos, nem precisaria da revelação da verdade pelo Espírito Santo; ela deveria ser sábia, perfeita, ter a perfeita saúde e ser plenamente feliz. E se parte de Deus não é Deus, isso significa que Deus deixou de ser incorruptível e inviolável, pois parte Dele foi corrompida (*De moribus 2, XI, 21-23*).

Para Agostinho, o mal não é nada em si mesmo, é a corrupção. Não pode ser uma substância. Se o mal fosse uma substância que corrompe, alguma outra substância o afetaria; se algo o afeta, significa que perde sua pureza (seu bem). O sumo mal, não tendo bem, não pode ser corrompido (*De moribus 2, V, 7*). Apenas a substância criada pode ser corrompida. O sumo bem é incorruptível e o sumo mal não pode ser corrompido, pois não é substância. Tudo que a corrupção toca decai e perde seu ser, sua essência, afastando-se do sumo bem. Mesmo o que muda para melhor, apenas melhora, pois, tendia a perversão, já estava corrompido. Melhorar é uma tendência do ser, que busca a ordem, o retorno, a conversão. A essência do ser é a unidade, a ordem, o que produz a conveniência e a concórdia. A desordem é a perversão e corrupção do ser, o que se corrompe tende ao não-ser, ao sumo mal (*De moribus 2, VI, 8*). Contudo, a bondade de Deus não deixa que as coisas cheguem a esse estado, ordenando a tudo e pondo tudo em seu lugar (*De moribus 2, VII, 9*).

Agostinho utiliza alguns exemplos para mostrar que o mal não pode ser uma substância. Primeiro, conta uma experiência que teve enquanto ainda era maniqueu: um eleito, para provar que o mal era uma substância, falou de por um escorpião em sua mão para ver se ele tiraria ou não a mão. Retirando a mão, o eleito provava que o mal é uma substância e que o escorpião é mal. No entanto, anos depois, refletindo, Agostinho percebe que a comparação do eleito foi infortuna. Para quem é picado pelo escorpião, realmente, o veneno é um mal, pois pode levá-lo à morte. Entretanto, para o próprio escorpião, o veneno é um bem, pois é um meio de defesa sem o qual ele não sobreviveria (*De moribus 2, VIII, 11*).

Em seguida, conta a história de uma mulher ateniense que era má, e que se acostumou a beber em pequenas doses do veneno que bebiam os condenados à morte. Um dia ela foi condenada a morte. E, tendo que beber do veneno, que já estava acostumada, não morreu. Acharam que foi algo tão prodigioso, que reduziram sua pena, ela acabou sendo banida. Agostinho se questiona se o veneno

é mal por natureza, por que não foi para essa mulher. Sua explicação é que o veneno é uma inconveniência e, ao tomar todos os dias, ela criou uma conveniência entre seu corpo e o veneno. Após, cita várias outras substâncias nocivas para alguns e boas para outros, como, por exemplo, o azeite, saudável para o homem, mas nocivo para os animais de seis patas; o sal, que em excesso faz mal, é também fonte de vantagens e comodidades; a água do mar como bebida para os animais terrestres é nociva, para o banho é saudável, e é a causa de bem-estar para os peixes (De moribus 2, VIII, 12).

Também mostra que os quatro elementos da natureza são úteis se usados da forma convenientes e nocivos se usados de forma inconveniente. O ar nos dá vida, mas em baixo da terra ou submergidos na água, morremos. A mesma água é fonte de vida para os animais marinhos e, se eles forem colocados no ar, morreriam. O fogo pode nos queimar, mas é também fonte de calor no frio e ajuda a curar várias doenças (De moribus 2, VIII, 13).

De acordo com a cosmogonia maniqueísta, as Trevas possuem cinco elementos, a água turva, o fogo, o vento, o humo e as trevas. Em cada elemento habita um tipo de animal: nas águas, os peixes; no fogo os quadrúpedes; no vento, as aves; no humo, os bípedes; e nas trevas, as serpentes. Agostinho questiona, pois da forma como são descritos pelos maniqueus, estes seres não podem existir. Se tudo o que existe foi criado por Deus, sendo bom, e se a dor e a fraqueza são um mal, não podem existir nas Trevas animais com tanta força e vigor. Além do mais, a surdez, a cegueira e a mudez são más, contudo, os seres das trevas veem, ouvem e falam, pois se não os fizessem, não teriam visto o Reino da Luz e conclamado uns aos outros para atacá-lo. Mesmo se a esterilidade e a morte são um mal, há, nesse reino, uma grande fecundidade, sendo todos imortais (De moribus 2, IX, 14).

Conclui Agostinho a respeito do Reino das Trevas: se as trevas, a água, o vento, o fogo e o humo são nocivos, se são substâncias que corrompem, como podem ter originado as serpentes, os peixes, os pássaros, os quadrúpedes e os bípedes? Se estas substâncias deram origem a estes animais, elas não lhe são nocivas; pelo contrário, são boas para eles. Se o mal é a desordem, e a não vida, Agostinho percebe que há concórdia no Reino das Trevas, há vida (De moribus 2, IX, 16).

Agostinho argumenta com os maniqueus que sua “fábula” é errônea e mentirosa, possuindo controvérsias. Durante sua argumentação no *De moribus 2*, observa-se que Agostinho contrapõe os erros dos maniqueus à verdade da igreja católica, enquanto a igreja católica ensina a verdade: “O que ensina a luz católica? Adivinhais, sem dúvida: a verdade” (*De moribus 2*, VI, 8).

Os maniqueus ensinam fábulas mentirosas e nocivas: “[...] ponhamos a atenção ou os rogos, em nos mesmos, sem tanta teimosia e com o espírito vazio de tão vãs e perniciosas fábulas” (*De moribus 2*, IX, 17).

A fábula foi empregada por Aristóteles em sua *Poética* para designar uma ação mimética:

(...) o poeta deve ser mais fabulador que versificador; porque ele é poeta pela imitação e porque imita ações. E ainda que lhe aconteça fazer uso de sucessos reais, nem por isso deixa de ser poeta, pois nada impede que algumas das coisas que realmente acontecem sejam, por natureza, verossímeis e possíveis e, por isso mesmo, venha o poeta a ser o autor delas (*Poética*, IX, 54).

Para o autor clássico, a fábula é a imitação das ações. É parte da tragédia, sendo a composição dos atos constituintes de sua finalidade. As fábulas são o princípio, a alma da tragédia. Posteriormente, com Terêncio, a fábula ganha o sentido de ação imitativa, ou narrativa de caráter ficcional (RODRIGUES, 2012, p.16). É nesse sentido que Agostinho utiliza-se do termo para se referir à cosmogonia maniqueísta<sup>57</sup>: “Como se explica, sobretudo, a visão nas demais coisas desta conveniência, que seduziu o autor de vosso erro e o levou a tecer tantas fábulas mentirosas?” (*De moribus 2*, IX, 17). E ainda:

Sem embargo, quando começais o recitado de vossas fábulas, vítimas de uma incrível cegueira, quereis convencer a outros, tão cegos como vós, que Deus é corruptível, sujeito à mudança, à alteração e à indignância, assim também como a debilidade e a miséria (*De moribus 2*, XI, 20).

Apenas na verdade ensinada pela igreja católica é possível encontrar a saúde: “Minha intenção é mostrar a porta da saúde e vossa desesperação faz perder a esperança aos ignorantes” (*De moribus 2*, VII, 10).

---

<sup>57</sup> Terêncio, assim como Virgílio, Cícero e Salústio são alguns dos autores com os quais Agostinho teve contato quando estudante, em sua juventude (BROWN, 2000, p.39).

Como na concepção de Agostinho o mal corrompe, é preciso que o homem encontre a verdade para que fique são. Longe da verdade, no erro, a vontade humana está corrompida, o homem está em pecado e não consegue alcançar a felicidade. Como para ele a verdade apenas é possível na igreja católica, insiste pela conversão dos maniqueus.

O maniqueísmo, sendo uma heresia, todo seu sistema de crenças, sua cosmogonia, não passam de fábula. A concepção de mal maniqueísta, baseando-se na divisão dual do universo, leva a crença em um Deus corruptível. Essa é a essência do erro maniqueísta, o que os leva a se afastarem da verdade da igreja católica e de sua virtude. É por meio de sua cosmogonia que os maniqueus compreendem a moral. Visto que praticando a moral maniqueísta o homem auxilia na salvação do universo, ou seja, trata-se de um sistema pelo qual o homem coopera para a separação das partículas do bem e do mal por meio da prática ascética. Para Agostinho, o maniqueísmo ao se afastar da verdade, leva ao erro, à mentira e ao pecado.

### 3.2 A doutrina dos três selos e seus erros

A doutrina dos três selos são regras destinadas principalmente aos eleitos. Agostinho as condena veementemente como fonte de pecado. Duas das regras dos três selos estão ligadas a questão do prazer: uma parte do selo da boca se refere ao ato de comer e o selo dos seios à questão sexual. Para Meilaender, o prazer não é condenado por Agostinho, desde que seja usado de forma racional, domesticando as paixões e de forma a alcançar sua finalidade.

Deus criou a comida como uma forma de manter o corpo vivo. A finalidade da comida é trazer saúde. Não se deve ter medo da comida, mas procurá-la. Mesmo que se discipline o corpo com o jejum, ainda é preciso comer algumas vezes. Agostinho distingue entre o bem da atividade (sua finalidade ou propósito) do prazer que a atividade concede. Assim, não é errado ter prazer em uma atividade permitida, o que é errado é separar o prazer de seu “bem”, de sua finalidade (MEILAENDER, 2001, p. 5-7).

A questão da alimentação para Agostinho não é apenas por que se tem fome e precisa-se da comida para viver. É preciso se alimentar para sustentar o corpo, mas isso não distingue o homem dos outros animais. Por isso, o homem, um ser racional, deve moderar suas paixões, seus desejos, alimentando-se de forma racional, sem excessos, disciplinando o corpo. O sexo é tratado da mesma forma por Agostinho. Sua finalidade é a procriação. A relação sexual traz o prazer, e não é errado senti-lo. Mesmo Adão e Eva tinham prazer no paraíso. Mas se o prazer (desejo) sexual estiver desacompanhado de sua finalidade, tem-se a distorção da natureza. A busca pelo prazer é uma doce necessidade, com a qual se deve tomar cuidado para não separar o prazer da finalidade do ato, buscado o prazer apenas para sua causa (MEILAENDER, 2001, p. 8-10).

Thonnard (1969, p. 124) se debruça sobre a moral conjugal. De acordo com o autor, para Agostinho, a união conjugal é boa, dependendo dos esposos, se eles são dirigidos pela boa vontade. No ato conjugal entre os esposos não há pecado, pelo contrário, é um ato de caridade, se eles não forem escravos do desejo. O prazer sexual é justificado pelos bens do casamento, a fidelidade e a prole. Para Thonard, o que rege a questão do prazer é a “moral da intenção” – se a intenção do ato sexual é a busca do prazer, a volúpia, é um pecado. Já se o ato sexual é conduzido pela caridade, buscando a geração da prole e a fidelidade conjugal, torna-se uma união abençoada.

Seguindo a mesma tendência, Baschet (2006, p. 440-441) argumenta que a interpretação carnal da ressurreição dos corpos, na qual Agostinho é um dos formuladores, é uma prova de que se admite o exercício da sexualidade paradisíaca, antes da queda, contribuindo para legitimar o casamento. Agostinho contribui para a legitimidade do corpo, contrariando a percepção maniqueísta. Assim, o corpo tanto carrega o peso do pecado, quanto pode ser espiritualizado pelo esforço. Dessa forma, Agostinho se afasta da percepção maniqueísta, compreendendo que o corpo não é apenas fonte de pecado, e que é possível com uso ordenado do corpo e dos bens materiais alcançar a salvação.

No *De moribus 2*, Agostinho examina a doutrina dos três selos. Começa evidenciando que o selo da boca é referente a todos os sentidos fixados na cabeça; o das mãos, refere-se às ações; já o selo dos seios é referente à carnalidade (*De moribus 2, X, 19*). Em sua exposição, mostra como as regras dos três selos não

fazem sentido, sendo errôneas. Sua principal acusação está na dissociação do prazer da finalidade. Passaremos, então, seguindo a ordem da fonte, a analisar cada selo separadamente.

### **3.2.1 Selo da boca**

Agostinho analisa o selo da boca por dois aspectos. Primeiro, e bem brevemente, dedica-se a compreender o que é blasfêmia e a implicação desta proibição para os maniqueus. Depois, volta-se para a questão da alimentação e das proibições alimentares do maniqueísmo. Percebe-se que a questão alimentar é, no *De moribus*, o ponto em que Agostinho mais se empenha. Exhaustivamente, tenta demonstrar que a abstenção alimentar apenas é salutar se tem o propósito de frear as paixões.

Uma das proibições do selo da boca é a abstenção de falar blasfêmia. Blasfêmia, de acordo com Agostinho, é falar mal dos bons, ou pior, falar mal de Deus. Passa a argumentar que os maniqueus blasfemam ao pregarem a sua fé. Pois se concordam que Deus é incorruptível, imutável e inviolável, em sua “fábula” Deus é corrompido, pois se divide e se mescla com o mal, dando origem aos seres que contém partículas Suas (*De moribus* 2, XI, 20). Para Agostinho, os maniqueus apenas deixarão de blasfemar quando abandonarem sua fé, saindo do erro e buscando a verdade na igreja católica, na qual reconhecerão Deus como absoluto e sumo bem, superior a tudo que existe em realidade ou pensamento (*De moribus* 2, XI, 24).

Agostinho passa a analisar o selo da boca quanto à abstenção da carne e do vinho. Mesmo afirmando que a principal grandeza e beleza desse selo é a abstenção alimentar, é preciso antes saber com que fins o fazem (*De moribus* 2, XIII, 27). A questão se volta para a intenção. Se a intenção é moderar e frear as paixões, tal abstenção é louvável, contudo, de antemão, ele afirma que não é (*De moribus* 2, XIII, 28) e exemplifica, então, com a comparação de dois homens. Um é sóbrio e parco, tenta dominar seu apetite de comer e beber, apenas faz uma refeição ao dia com verduras e carne e um pouco de vinho, apenas para umedecer a boca. Já o outro, não toma vinho nem come carne, mas se serve em abundância de frutos, com todo tipo de especiarias, além de variadas bebidas, como água adocicada com mel, sucos de frutas (alguns muito parecidos com o vinho), tudo isso de forma desmedida e sem necessidade, apenas por prazer, todos os dias (*De moribus* 2, XIII, 29). De



acordo com Agostinho, se agirem como o primeiro homem, os eleitos maniqueus são reprovados, por descumprirem o selo da boca, já o segundo, é aprovado (De moribus 2, XIII, 29).

Agostinho utiliza duas passagens do Novo Testamento para tratar da abstinência da carne. Paulo, em Romanos 14, 21, aprova a abstinência da carne e do vinho, de forma que estes não se tornem causa de tropeço. Contudo, é preciso compreender o contexto que o apóstolo diz isso. A carne era usada para sacrifícios, por isso, alguns cristãos, não querendo compactuar com tal atitude, preferiam abster-se do alimento “impuro”. Contudo, alguns cristãos, mesmo assim, comiam dessa carne, pois eram fortes na fé, e ficavam sem peso na consciência, sabendo que o alimento não poderia manchá-los de pecado, apenas a sua consciência poderia, pois, segundo Mateus 15,11, não é o que entra pela boca que torna o homem impuro, mas o que sai pela boca (De moribus 2, XIV, 31).

Agostinho se utiliza das palavras de Paulo, para mostrar que tudo é permitido, mas nem tudo convém ou edifica, e que se deve seguir o exemplo de Cristo. Assim, elenca três motivos para se abster da carne: primeiro, a repreensão do deleite de comer certos alimentos; segundo, ajudar a sanar a enfermidade dos que fazem sacrifícios aos ídolos, não comendo sua carne; e, por último, a prática da caridade, respeitando a conduta de quem se abstém desses alimentos (De moribus 2, XIV, 35).

Já a explicação maniqueísta para não comer carne não se baseia em nenhum desses motivos, nem mesmo no Evangelho. Para os maniqueus, o mundo é formado da mescla entre o bem e o mal, sendo que a parte divina tende ao retorno a Deus. Ao se alimentarem das frutas, as partículas de luz são liberadas pelo processo digestivo (De moribus 2, XV, 35 e 36). Já a carne contém apenas a corrupção. Dito isso, Agostinho passa a analisar como os maniqueus distinguem os alimentos que podem ou não podem ser ingeridos pelos eleitos, pois carecem de partículas de luz, ou contém em abundância.

Agostinho se questiona como os maniqueus reconhecem os alimentos que possuem mais partículas de luz – se é pela cor, pelo odor, pelo sabor ou pela junção de cor, sabor e odor. Sendo pela cor, argumenta que até o esterco dos animais é colorido, podendo ser branco, vermelho e outras cores; o mesmo ocorre com o sangue, cuja

cor vermelha viva é mais bonita do que a cor de muitas flores; a cor violeta, que é exaltada pelos maniqueus como fonte de luz nos vegetais, é comum aos doentes da bília, aos que têm icterícia, e nas fezes das crianças; a cor branca de certos legumes é igualmente encontrada no leite, que é abominado; e o mesmo brilho do azeite, um sinal de abundância do bem, é encontrado em carnes gordas (*De moribus 2, XVI, 38-39*).

Sendo pelo odor, muitos perfumes são feitos a partir da carne de certos animais – mesmo a carne cozida possui um odor agradável; se a pureza das coisas é medida pela suavidade do odor, o lodo, ou a terra que estava seca, quando é molhada pela chuva possuem um cheiro muito mais agradáveis que a própria água da chuva, que não tem perfume algum. Já quanto ao sabor, Agostinho reconhece que existem vegetais mais saborosos que a carne, mas a regra não vale para todos, e argumenta que os legumes se tornam mais saborosos se cozidos com carnes; e muitas ervas que os animais comem não podemos provar, e algumas com leite possuem um sabor bastante agradável (*De moribus 2, XVI, 38*).

Mesmo na junção do sabor, odor e cor, a carne consegue superar muitos alimentos; já as flores, belas e cheirosas, não possuem um sabor agradável. Em outra hipótese, mostra Agostinho: se o que demonstra a quantidade de luz de um alimento é o brilho, como no caso do óleo, deveriam os maniqueus reconhecer que o sangue e os restos de animais podres têm mais brilho que as folhas de oliva; mesmo as escamas de peixe, vermes e moscas possuem um brilho muito peculiar (*De moribus 2, XVI 41-42*).

Agostinho também analisa a beleza, a força e a resistência dos alimentos, concluindo que a simetria dos corpos dos animais é muito mais bela que a das árvores e que a carne fornece muito mais vigor e força que as verduras, servindo como exemplo os atletas, que se alimentam com muitas carnes de forma a alcançar excelente vigor físico (*De moribus 2, XVI, 43 e 48*).

Os sentidos são inaptos para reconhecer a presença de Deus. Medir a presença de luz nos alimentos por meio dos sentidos é, para Agostinho, um erro, um absurdo. E mesmo conceber que Deus esteja presente nos vegetais não faz sentido, pois como poderia um alimento estragar, se possui parte da substância divina e, ao estragar, esse alimento forma o humo, um dos elementos das trevas. O vinho, que não é

ingerido pelos maniqueus, fornece um exemplo contrário, pois ele se torna melhor a medida que fica mais velho e longe da luz (*De moribus*, XVI 43 -45).

O humo é formado pelo resto de animais e vegetais de todo tipo. Ele é fonte de vida para as plantas, que se nutrem desses restos. Assim, Agostinho ilustra que é possível dizer que as plantas se “alimentam” de animais (*De moribus 2*, XVI, 49). Para os maniqueus, as almas dos animais são formadas pela ingestão de vegetais. Contudo, existem animais carnívoros, como o leão e a águia e, por outro lado, animais que comem apenas vegetais como os cervos. Para Agostinho, segundo a lógica maniqueísta, esse deveria ser repleto de luz, pois apenas consomem alimentos luminosos, enquanto aqueles das trevas, por apenas ingerir a carne, a matéria (*De moribus 2*, XVI, 50).

Agostinho conclui que não existe sentido na abstenção de certos alimentos pelos maniqueus – não passam de fábulas. A abstinência de certos alimentos apenas é boa com a finalidade de reprimir certas paixões.

Quantas contradições, que absurdo! Não incorre, certamente, em eles se, livres dessas fúteis fábulas, houvessem seguido o caminho da verdade, que considera a abstinência de comidas esquisitas como um meio para reprimir as paixões e não de evitar uma imundice que não existe (*De moribus 2*, XVI, 51).

Agostinho considera um contrassenso a preparação de banquetes para os eleitos que, apesar de se absterem de carne, comem uma enorme quantidade de frutas e verduras, para auxiliarem na liberação de partículas de luz. Assim, o eleito, segundo os ensinamentos de Mani, não peca. Contudo, para Agostinho, ele pratica a gula, um pecado. Esclarece ainda que os eleitos deveriam comer tudo o que lhes fossem destinados para garantir a liberação da maior quantidade de luz possível, e que estava vedada a caridade com os pobres para garantir a liberação de luz, que apenas ocorria com os eleitos (*De moribus 2*, XVI, 52-53).

Agostinho descreve o selo da boca como um erro, um pecado. Para ele, o selo da boca favorecia ao pecado de blasfemar contra Deus, pois exigia que os maniqueus professassem sua fé. E o pecado da gula por parte dos eleitos, pois, apesar de falar da abstenção de certos alimentos, essa é por motivo errôneo, é para favorecer a fábula maniqueísta, além de levar os eleitos a uma ingestão de alimentos luminosos em grande quantidade.

### 3.2.2 Selo das mãos

Ao falar do selo das mãos no *De moribus* 2, Agostinho apenas critica a proibição maniqueísta de plantar, colher vegetais e caçar, não entrando na proibição do eleito de possuir propriedades ou acumular bens.

De acordo com o selo das mãos, não devem os maniqueus matar (nem vegetais nem animais). Para mostrar como é errôneo este selo, Agostinho inicia contando de duas passagens do Novo Testamento, nas quais Cristo age contra o selo das mãos. Em Mateus 8, 32, Jesus manda que os demônios que atormentavam alguns homens fossem para os porcos e em seguida toda a manada se joga de um precipício no mar. Em Mateus 21, 19, Jesus faz secar uma figueira. Assim, Jesus mata os porcos sem que eles tivessem cometido pecado e seca a figueira, sendo que ela não havia se tornado casta e estéril por vontade própria. Essas passagens, mesmo sendo alegóricas, não seriam usadas por Jesus se ele considerasse homicídio matar animais e vegetais (*De moribus* 2, XVII, 54).

Agostinho inverte a lógica maniqueísta. Se as árvores são cheias de partículas boas, os maniqueus deveriam cortá-las e liberar suas partículas rapidamente. Considera um erro dizer que as árvores estão plenas de partículas de luz, pois, as árvores, durante sua existência, não progridem em sua sabedoria e também não foi enviado nenhum apóstolo para salvá-las (*De moribus* 2, XVII, 55 – 56). Enquanto um animal demonstra dor ao morrer, as árvores não demonstram dor, muito pelo contrário, podem até melhorar se podadas corretamente. Sendo podada na época certa, uma árvore cresce mais e dá frutos melhores (*De moribus* 2, XVII, 59).

Ainda assim, os maniqueus consideram mais significativo (um pecado maior) matar um animal que a um vegetal, o que, para o hiponense, não tem lógica – se a árvore possui a alma mais pura que o animal, por que é mais pecaminoso atentar contra a vida deste? – Para Agostinho, é uma questão de conveniência, é apenas por que os vegetais são purificados pelos eleitos que podem ser assassinados (*De moribus* 2, XVII 60). Já os insetos são considerados tão impuros pelos maniqueus que não há problema em matá-los. São considerados porcarias de nossos corpos. Agostinho ainda questiona por que esses animais que não fazem sexo são considerados

impuros – é por que nascem nos corpos vivos, ou mortos, ou ainda se seria uma questão de tamanho (*De moribus* 2, XVII, 63)<sup>58</sup>?

Outro questionamento levantado por Agostinho é que, devido ao selo das mãos, os eleitos não podem matar vegetais e, por consequência, não podem trabalhar na terra – mas podem pedir para que outro faça. Agostinho argumenta que o eleito não pode pecar, mas pode usufruir do pecado. Os ouvintes que colhem os frutos e doam para os maniqueus cometem pecados que são expiados por sua boa ação. Mesmo se esses ouvintes conseguissem os vegetais pela venda ou troca de carne, ainda assim seriam perdoados (*De moribus* 2, XVII, 60).

Agostinho conclui que os maniqueus são mais amigos dos melões do que dos homens. Isso por que sentem pena dos vegetais que são colhidos e das árvores que são cortadas; contudo, não sentem pena dos pobres que não têm o que comer, pois lhes negam comida para garantir a liberação das partículas de luz. Assim, os maniqueus cometem a usura e não praticam a caridade com o próximo (*De moribus* 2, XVII, 62).

Destarte, para Agostinho o selo das mãos é um erro, um pecado. Esse selo impede que os eleitos pratiquem o pecado, mas permite que os ouvintes o façam, sendo que os eleitos usufruem do pecado. Além do mais, Agostinho apenas considera homicídio matar seres humanos – para ele, os animais e vegetais nos são inferiores, sendo lícito matá-los (colher frutos ou podar), na condição de suprir as necessidades do homem.

No *De moribus* 1 (XXXV, 77 – 80), ao falar dos cristãos leigos, Agostinho menciona o selo das mãos, no que tange ao uso dos bens da terra. Leva em conta que o apego ao mundo material e aos bens, o fruir, é um pecado. Devendo o homem buscar o mundo espiritual, compete a ele apenas utilizar bens materiais com a finalidade de obter o que verdadeiramente ama, dentro da reta ordem<sup>59</sup>. Ou seja, cabe ao homem se utilizar dos bens materiais como forma de alcançar o sumo bem, que é Deus. Compreendendo a reta ordem do amor, o homem é capaz de frear suas paixões e desapegar do mundo material, o que não significa que Agostinho condene a posse de bens materiais, como fazem os maniqueus; pelo contrário, valoriza o

---

<sup>58</sup> É justamente devido a essa aversão dos maniqueus aos insetos que Agostinho compara a mosca e sua alma à luz que os maniqueus associam a Deus no *De duabus*. Como vimos no capítulo 2, item 2.3, o pecado é obra da vontade humana.

<sup>59</sup> Sobre a diferença entre fruir e utilizar ver item 2.3 – o pecado como obra da vontade humana.

trabalho. Os bens materiais devem ser utilizados para que o homem supra as suas necessidades, sem excessos e paixões, e auxilie os mais necessitados.

### 3.2.3 Selo dos seios

A concupiscência é o desejo sexual, a busca pelo prazer de forma desordenada. O casamento é, para Agostinho, o local do prazer sexual de forma contida e com a finalidade da procriação. A relação sexual baseada apenas no desejo sexual não deseja a geração de descendentes. A união sexual dentro do casamento apenas é honrada e dignificada pela prole (MALLARD, 1994, p. 37). O debate com o maniqueísmo se centra justamente na busca pelo desejo sexual desassociado de sua finalidade.

O selo dos seios condena o sexo e o casamento. Para os eleitos, tanto uma quanto a outra prática são proibidas. Para os ouvintes, contudo, é permitido o casamento, mas devem tomar cuidado para não procriarem. A procriação favorece a mescla da luz com as trevas. Por isso, era aconselhável que os ouvintes buscassem a abstenção do sexo, mas poderiam se casar (De moribus 2, XVIII, 65).

Para Agostinho, a relação entre homem e mulher (o casamento) tem como objetivo a procriação e não satisfazer a carne. A mulher apenas é tida como esposa quando é mãe; se é apenas para satisfazer os desejos da carne, não passa de prostituta. Assim, os ouvintes cometem pecado tratando suas mulheres como prostitutas, mas também o maniqueísmo é errôneo ao pregar contra o casamento, pois este é honesto e válido, segundo os apóstolos, sendo a única justificativa da união carnal (De moribus 2, XVIII 65).

Agostinho mostra que as regras dos três selos são errôneas, pois não cumprem o evangelho e estão em desacordo com a moral católica. Seguindo essas regras, os maniqueus se afastam da verdade e da felicidade. Os maniqueus vivem em pecado, não possuindo as virtudes cristãs. Suas regras induzem a blasfêmia, a gula e a concupiscência, pois os desviam da moderação das paixões e da busca do prazer de forma ordenada e consciente, apenas apara alcançar sua finalidade, o bem.

Sendo a finalidade principal de comer, manter o corpo saudável e a do sexo a procriação, os maniqueus pervertem essa ordem se alimentando de forma excessiva e tendo o sexo como objeto do prazer e não da procriação.

### 3.3 Cristãos *versus* maniqueus na construção da Identidade cristã

No *De moribus*, Agostinho associa a verdade ao cristianismo e à igreja católica, sendo esta a única seguidora dos Evangelhos e dos ensinamentos de Cristo, afirmando a continuação entre os Testamentos. Os cristãos detêm todas as virtudes, pois se encontram unidos no “Corpo de Cristo” e, conhecendo a verdade e o sumo bem, possuem a felicidade. Já os maniqueus, por se afastarem da verdade, não possuindo o sumo bem, se encontram no erro, na mentira, e assim são viciosos, encontrando-se em pecado.

A virtude se mostra para Agostinho como uma questão de vital importância. A virtude (ou a falta dela) opõe cristãos e maniqueus. É por meio dessa oposição que ele constrói uma identidade cristã. No primeiro livro do *De moribus* há a exposição de que ser cristão é ser virtuoso e no segundo descreve os maniqueus como não virtuosos, não podendo clamar para si o título de cristãos. Agostinho estabelece a igreja católica como a norma, como os verdadeiros cristãos detentores de virtudes que os levarão à felicidade e os maniqueus como sendo a negação das normas cristãs, pois praticam uma fé errônea, são orgulhosos e viciosos, ou seja, não possuem nenhuma das virtudes cristãs e assim nunca encontrarão a felicidade.

No *De moribus 1*, Agostinho, além de nos mostrar o que é virtude e a compatibilidade entre os Testamentos, mostra-nos o quanto os cristãos são valorosos.

Não podemos compreender jamais [a verdade] se, começando pelas coisas humanas, que temos estreito contato, não somos fiéis à fé e preceitos da verdadeira religião; se não seguirmos o caminho que nos foi aberto e fortificado por Deus, com a eleição dos patriarcas, a promulgação da lei, os oráculos dos profetas, o mistério da encarnação, o testemunho dos apóstolos, o sangue dos mártires e o estabelecimento da igreja em todas as nações (*De moribus*1, VII, 12).

E, ainda sobre a virtude e perfeição cristã,

Herança tua é também, oh igreja católica, essa multidão de homens hospitaleiros, caridosos, misericordiosos, sábios, castos e santos! Muitos dos quais estão abraçados do amor de Deus até o ponto que, em sua perfeita continência e incrível desprezo do mundo, são suas verdadeiras delícias, a solidão (De moribus 1, XXX, 64).

Agostinho expõe cada um dos grupos cristãos: os anacoretas e cenobitas, os clérigos, as comunidades de religiosos e religiosas que vivem nas cidades e os leigos, distinguindo-os dos maniqueus.

Os Anacoretas e cenobitas são, para o bispo, os melhores, mais perfeitos e mais puros entre os cristãos – vivem uma vida santa. Não apenas exaltam a castidade, mas a praticam. Esses se retiram do mundo e comem apenas o necessário para sobreviver, mantendo-se no limite entre a saúde e a castidade; vivem uma vida de contemplação que apenas a inteligência dos santos pode alcançar; empregam seu tempo em orações, leituras e conferências; vivem na modéstia, humildade e sofrimento, nada possuem e são gratos a Deus; dedicam parte de seu tempo aos trabalhos manuais, dos quais retiram o sustento e os ajudam a elevar o pensamento a Deus; e praticam a caridade doando parte do que produzem aos pobres e necessitados (De moribus 1, XXXI, 65-67).

Este estilo de vida é seguido também pelas mulheres, que seguem a Deus com zelo e castidade, separadas dos homens o tanto quanto convém, estando unidas a eles pelo exemplo de virtude. Elas não entram em contato com os homens jovens, apenas os velhos e sábios podem chegar à entrada dos mosteiros, para levar produtos necessários. Assim como os homens, elas também fazem trabalhos manuais, de onde retiram seu sustento e fazem as roupas dos irmãos, em troca de alimentos (De moribus 1, XXXI, 68).

Os clérigos (bispos, sacerdotes, diáconos e ministros) são santos por viverem uma vida de perfeição, mesmo no mundo e em contato com o vício do povo. Têm que suportar a corrupção do povo, auxiliando-os à cura. Não podem esquecer-se de zelar pelos sãos. Levam uma vida atribulada, tentando manter a tranquilidade, a paz de espírito e a santidade. A diferença entre os anacoretas e cenobitas e os clérigos é que “estes passam sua vida onde se aprende a viver, enquanto aqueles estão onde realmente se vive” (De moribus, I, XXXII).



As comunidades dentro das cidades viviam em caridade, santidade e liberdade cristã, viviam de seu trabalho cujo excedente doavam. Comunidades existentes de mulheres que seguiam o exemplo masculino eram formadas por viúvas e virgens que viviam da fiação e tecelagem da lã. Todos praticavam o jejum ao anoitecer, mas alguns iam além, e chegavam a passar dias sem comer. Agostinho adverte que as regras alimentares não devem ultrapassar o limite da força do corpo, assim, apenas os saudáveis as praticam – até por que as Escrituras advertem que é pior o que sai da boca e não o que entra nela (Mt 15, 11). E, se utilizando de Paulo (Rm 14, 2-14), Agostinho chega à conclusão que o que mancha não são os alimentos e nem o ato de comer, mas sim a intenção do ato, ou seja o desejo desenfreado de comer. Os que podem se abstém de carne e vinho, por caridade aos enfermos e por sua própria vontade. Observam a caridade entre si, regulando seus alimentos, suas palavras, vestidos e semblantes (De moribus 1, XXXIII).

Já quanto aos leigos, Agostinho admite que muitos desses não seguem verdadeiramente os ensinamentos cristãos, sendo supersticiosos, e cabe a igreja católica censurá-los e corrigi-los, como uma mãe faz com um mau filho. Entre esses, há aqueles que se arrependem e se penitenciam de seu pecado, mas os que continuam no pecado devem ser tolerados, pois, primeiramente, podem se arrepender a qualquer momento e, em segundo, cabe a Deus julgar e separar o joio do trigo (De moribus 1, XXXIV).

Apesar de o objetivo do primeiro livro ser expor os costumes da igreja católica, o livro não deixa de conter acusações e, principalmente, comparações entre as duas religiões, visto que há uma clara intenção de Agostinho em estabelecer o que é e o que não é cristão. É se colocando como a norma, o correto, que Agostinho coloca a igreja católica no campo da verdade, como a única fé que torna o homem capaz de alcançar a felicidade e o sumo bem, dotando-o de virtude, pois é a única que segue as Sagradas Escrituras. E o maniqueísmo é posto em oposição a tais questões, primeiramente, por possuírem uma fé baseada no erro:

Com vocês não pude falar de Deus sem restrições, porque distinguem dois, um mal e outro bom. [...] Quereis comparar vossa tola e ímpia distinção com os discursos dos piedosos e sábios doutores que na igreja católica descobrem os mistérios daquelas escrituras aos que o desejam e o merecem? Não entendemos como vocês a Lei e os profetas. Abandonem o erro: o Deus de nosso culto não é um Deus penitente, nem invejoso, nem pobre, nem cruel, nem sanguinário, nem vicioso, nem tem seu domínio reduzido a uma pequena parte da terra. (De moribus 1, X, 16)

O ensino de Agostinho sobre a Bíblia é que ela é a fonte da verdade irrefutável, sendo a palavra de Deus. Qualquer absurdo no que ela diz é fruto da incapacidade humana de compreendê-la. Contudo, pelo menos na aparência, Agostinho admite que a Bíblia contém contradições e anomalias. Ele explica de duas formas os absurdos que pensamos encontrar nas Escrituras. Primeiramente, na multiplicação e diversificação que era necessária para que a palavra fosse compreendida, ou seja, a multiplicidade (que é própria dos humanos), faz com que a unicidade divina se torne muitas palavras para que possamos compreender – ainda assim, a linguagem humana é imprecisa. Em segundo, é a nossa capacidade de ler as Escrituras da forma adequada, pois nossas mentes estão obstruídas pelo pecado (EVANS, 1995, p. 100). Como estão cegos pelo pecado e pelo erro, os maniqueus não conseguem compreender a linguagem figurada das escrituras, apenas percebem o corpóreo, não alcançando a linguagem elevada das Escrituras:

A Escritura diz muita coisa em linguagem vulgar e simples, muito próprio das almas que voam próximo ao chão, com o fim de elevá-las com mais facilidade do humano ao divino; e muitas outras em linguagem figurada, para os mais futuros exercícios da inteligência que, solicita, buscar um sentido e para seu maior deleite e alegria, uma vez descobertos; pois bem vocês [...] servem [ao Espírito Santo] com a torta intenção de seduzir e fazer cair na rede aos que lhes ouvem. [...] Não os toca entender esses segredos. Os conheço bem: têm inteligência muito obtusa e muito doente, pesteadada de imagens corporais para julgar o divino, que é muito mais elevado que vosso pensamento (De moribus 1, XVII, 30).

Por seu orgulho:

Oh, se estes hereges pudessem compreender ainda que apenas estas verdades, livres de todo orgulho e cheios de espírito da paz, não honrariam a outro Deus que o que em ti e em teu colo, oh igreja Santa, se honra e adora! (De moribus1, XXX, 64)

Por seus vícios e sua cegueira:

A inteligência humana, obscurecida pelas trevas, que com um véu a cegam na noite dos vícios e pecados, e incapaz de contemplar com firmeza a claridade e a pureza da razão, necessita o saluberríssimo recurso da autoridade, como sombreada com ramos de humanidade, para fixar a vista débil e insegura da alma na luz da verdade (De moribus 1, II, 3).

Pela mentira e pela doença do espírito:

Não é meu propósito agora ensinar a verdade, se não remover o efeito da mentira, se posso, é dizer, se Deus disse que sim a meu desejo de trabalhar por vossa saúde (De moribus1, XIX,35)

Agostinho também relaciona a pureza ao trabalho. Pelo selo das mãos, os eleitos maniqueus são impedidos do trabalho, sendo sustentados pelos ouvintes que, por sua vez, são persuadidos a não darem aos pobres a comida, sob o risco de estarem impedindo a separação da luz. Já os cristãos buscam ser produtivos – os anacoretas, os cenobitas e os monges realizam trabalhos manuais para satisfazer suas necessidades, não dependendo dos outros, e ainda dão o excedente do que produzem para os necessitados, sendo caridosos (De moribus 1, XXXI, 67).

Apesar de Agostinho reclamar dos maniqueus estarem comparando seus puros com os cristãos supersticiosos, ele menciona apenas os cristãos puros e perfeitos, desconsiderando, na maioria das vezes, que existem, mesmo entre os que ele destaca como os mais puros, aqueles que não seguem corretamente a moral e se afastam do que Agostinho entende como cristianismo. Apenas quando fala dos leigos, considera que nem todos seguem corretamente a moral, praticando todo tipo de superstições (De moribus 1, XXXIV, 74).

Agostinho termina o De moribus 1 diferenciando a posse aos bens do apego aos bens materiais. Em 1Coríntios 7, 31, Paulo recomenda que os fiéis usem do mundo, mas não abusem, pois a aparência do mundo passa. Agostinho também se utiliza de 1Coríntios 6, 12 para mostrar que o apóstolo não proibiu a procriação, nem a posse de terra, casa e dinheiro. O hiponense mostra que muitos fiéis, seguindo a recomendação do apóstolo, eram homens cheios de dinheiro e possuíam família. Muitos camponeses e comerciantes e até mesmo senadores, abandonaram as questões temporais e sofreram voluntariamente a morte pela fé e pela religião, pois eram senhores da riqueza e não escravos dela (De moribus 1, XXXV, 77 - 78). E há aqueles que, mesmo casados, vivem uma vida santa, pois vivem na castidade conjugal, amando seu cônjuge não de forma carnal e passional, mas como expressão do amor Divino e, assim, guardam a fidelidade. Mesmo se um dos cônjuges é infiel, o casamento e os filhos são santificados pela fidelidade do outro cônjuge (De moribus 1, XXXV, 79).

E colocando isso, Agostinho estabelece a moral cristã para os leigos – que vivem no mundo aspirando a vida Eterna, contrastando, mais uma vez, com os maniqueus que se vangloriam de uma vida ascética, mas que, na verdade, são apegados ao mundo – mostrando nas escrituras o direito dos homens ao matrimônio e aos bens, pois abandoná-lo é uma questão de vontade e não de obrigação, como faz a seita. O matrimônio e o usufruto dos bens não são proibidos, mas quem abdica totalmente deles, por sua vontade, chega mais facilmente à perfeição, tornando-se puro. A proibição que os maniqueus fazem não é bem vista por Agostinho, pois leva à falsidade.

Agostinho reprova o maniqueísmo não apenas por ser uma heresia e pela doutrina dos três selos ser errônea, mas também mostra que os maniqueus não seguiam suas próprias regras:

(...) dentro de vossas reduzidíssimas superstições padeceis de angústia de morte se exigíssemos a apresentação de um só de vossos eleitos que cumpra fielmente estes mesmos preceitos de que tanto se vangloriam vossa irracionalidade? Em outro volume, mostrarei quão vão, pernicioso e cheio de sacrilégios são seus preceitos e como nada ou quase nada de vossa seita é posto em prática (*De moribus 1, XXXIV, 75*).

Agostinho termina o primeiro livro do *De moribus* falando de sua pretensão em escrever o segundo, no qual promete expor os costumes dos quais os maniqueus tanto se orgulham, mas não os cumprem. No segundo livro, após expor os vários erros da doutrina maniqueísta (os quais já tratamos) e mostrar como a doutrina do três selos afasta o maniqueus das virtudes, pois elas são um erro e nada têm de cristão, Agostinho acusa os eleitos maniqueus de não cumprirem nem os próprios preceitos.

(...) não pude conhecer um só de vossos eleitos que, desde o ponto de vista de vossos preceitos, não foram surpreendidos em pecado ou não há do que suspeitar. Ouvíamos que muitos se davam ao vinho e à carne e aos prazeres do banho; e outros são acusados sem possibilidade de réplica de corromperem mulheres dos próximos (*De moribus 2, XXIX, 68*).

Primeiramente, expõe os crimes dos eleitos que conheceu em Cartago. Conta uma cena que presenciou em uma praça, onde viu três eleitos rendendo elogios com gestos indecentes a uma mulher que passava e, apesar das queixas de Agostinho e seus companheiros, os eleitos não foram repreendidos (*De moribus 2, XIX, 68*).

Acusa um eleito de estupro, contando que uma mulher se queixou de que quando reunida com outras companheiras, crentes de estarem seguras, devido à fama de santidade dos maniqueus, entraram em um cômodo juntamente com eleitos na noite que celebravam a vigília de uma festa. Sendo a luz apagada por um dos eleitos, outro começou a violentar uma das mulheres, que apenas conseguiu escapar devido a seus gritos. Mais uma vez, Agostinho ressalta que nenhuma providência foi tomada, por causa da dificuldade em reconhecer o causador do ato (devido à escuridão). Contudo, argumenta que todos os envolvidos deveriam ser punidos, posto que quem apagou a luz também estava mal intencionado (De moribus 2, XIX, 70).

Conta que quando estava reunido com dois homens de boa reputação, gênio fácil e hábeis na discussão, que lhe eram mais íntimos que os demais, um destes acusou, não publicamente, com palavras e murmúrios, o outro de haver violentado a esposa de um ouvinte. O outro, para se justificar, acusou do mesmo crime um eleito que vivia, anteriormente, com o mesmo ouvinte, do qual se dizia fiel amigo, contudo, ao desrespeitar a amizade, foi pego em flagrante. Ainda segundo esse homem, para fugir da acusação, aquele eleito fez cair sobre ele estas calúnias (De moribus 2, XIX, 71).

Sendo um frequentador do teatro, Agostinho via com frequência um eleito de cabelos brancos acompanhado de muitos eleitos mais jovens. Para Agostinho, tal comportamento era bastante controverso com a postura de um eleito e muito suspeito, revelando como os eleitos escondiam os pecados que cometiam pela sede de prazer. Também pela busca do prazer, outro eleito engravidou uma virgem consagrada e o crime apenas foi descoberto por conta da criança. Em consideração à religião, essa mulher não o levou à justiça, mas seu irmão conseguiu que o eleito fosse expulso da igreja. O jovem ainda, para não deixar o crime impune, juntou-se a alguns amigos e, a pontapés e perfurações, mataram o ex-eleito. Depois do crime, os jovens rogaram pelo perdão de Mani, ainda se compararam a Adão, que também havia pecado, mas que depois de sua queda se tornou mais santo (De moribus 2, XIX, 72).

Para encerrar, no livro XX do De moribus 2, Agostinho fala de crimes cometidos pelos eleitos em Roma. Em Cartago, os crimes lhe eram conhecidos em primeira mão – ele não apenas ouvira falar, mas havia visto com os próprios olhos ou ouvido

dos envolvidos. Já em Roma, Agostinho escuta por meio de terceiros os crimes. Apesar disso, garante a veracidade dos relatos, pois, eram seus amigos e pessoas de provada sinceridade (De moribus 2, XIX, 74).

Conta que em Roma havia um ouvinte que não invejava aos eleitos quanto à abstinência, era instruído nas artes liberais e participava de debates para defender o maniqueísmo de forma entusiasmada e com eloquência. Perturbava-lhe quando, em uma discussão, usavam contra ele os costumes criminais de eleitos que viviam em Roma. Desejava reunir em sua casa, dentro do possível, todos que estivessem dispostos a observar as regras maniqueístas, comprometendo-se a bancar todos os custos. Era um homem rico e pouco apegado ao dinheiro. Contudo, não conseguia realizar seu projeto devido às discussões entre os bispos. Nessas circunstâncias, ouviu elogios de um bispo de outra região e, apesar de ser ríspido e rude, esse eleito era mais severo na observância dos costumes. Depois de passar um longo período tentando uma reunião com o bispo, conseguiu uma audiência e aproveitou para relatar os seus planos. O bispo não apenas aprovou, mas se ofereceu para ser o primeiro a morar com o ouvinte. Em seguida, reuniu-se com todos os eleitos de Roma, ao que decidiram que iriam seguir as normas da carta de Mani. Contudo, um grupo deles não quis ficar por achar um jugo intolerável, enquanto outros ficaram por vergonha. Passaram a viver sob as regras rígidas – o ouvinte cumpria veementemente as regras, sendo o primeiro de todos, e exigia dos eleitos o mesmo zelo. Começaram a surgir rixas e brigas entre os eleitos, que se acusavam, apontando os pecados de outrem. Apareciavam, assim, os crimes infames que aqueles homens haviam cometido. Acabaram por declarar a disciplina insuportável, dando início a uma sedição. O ouvinte defendia sua causa, continuando a favor da imposição das regras. Contudo, todos, até mesmo o bispo, voltaram-se contra ele. O ouvinte acabou tendo que aceitar, mesmo contra as regras, comidas esquisitas que outras pessoas ou os próprios eleitos levavam ocultamente para a residência, as quais pagavam com dinheiro particular, que ocultavam com muito tato e cautela (De moribus 2, XX, 74).

Por fim, Agostinho levanta a possibilidade de existir alguns entre os eleitos que observem as regras e que não são responsáveis pela transgressão dos demais – esses seriam poucos dentro de uma quantidade já reduzida de fiéis que se

escondem. Já quanto aos católicos, exalta sua abundância de fiéis, os quais os santos são maioria e muito poucos os desviados (De moribus 2, XX, 75).

Por meio da oposição verdade/mentira ou verdade/erro e virtude/vício, Agostinho visa construir a identidade cristã em seu discurso. Os maniqueus se mostravam como os verdadeiros cristãos, únicos seguidores do evangelho de forma plena, ao que Agostinho responde mostrando a igreja católica como a única verdadeira e virtuosa. Para ele, os maniqueus não são bons cristãos, pois não praticam as virtudes cristãs, sendo viciosos. Vai além, mostrando que não são nem mesmo bons maniqueus, pois não praticam os próprios selos, portanto, em sua própria doutrina erram. As virtudes são de vital importância para Agostinho, pois elas distinguem os verdadeiros cristãos dos falsos e mentirosos. Os maniqueus se mostravam como virtuosos, seguindo um ascetismo rígido. Contudo, para Agostinho, suas regras morais apenas levavam ao desregramento das paixões e, portanto, ao vício. A identidade cristã é construída em oposição à alteridade maniqueísta. Os maniqueus sendo descritos como pecaminoso/viciosos, errôneos, mentirosos, enganadores, opõem-se aos cristãos, virtuosos e verdadeiros.

## 4 CONCLUSÃO

Neste trabalho analisamos os primeiros escritos anti-maniqueus de Agostinho. Ainda iniciante na fé católica e entusiasta no neoplatonismo, ele buscava refutar o maniqueísmo, principalmente quanto às noções de bem, mal, verdade, pecado e virtude. Tentava, pela argumentação, converter os maniqueus (pelo menos os ouvintes) à fé católica, mostrando como a maniqueísta é errônea e pecaminosa.

O maniqueísmo, com o qual Agostinho entra em contato, apresentava-se como uma gnose revelada por Mani, seguidora do evangelho de Jesus e única religião portadora de toda a verdade. Não deixamos de sublinhar que o maniqueísmo é uma religião autônoma, possuindo um cânon próprio, uma hierarquia e tendo pretensões universais. Contudo, ao utilizar-se de elementos cristãos, de forma a facilitar a conversão e as traduções dos textos sagrados escritos por Mani, o maniqueísmo passou a ser perseguido como heresia pela igreja católica e pela legislação imperial.

Como mostramos em consonância com alguns autores, vários elementos atraíram Agostinho para o maniqueísmo, dentre eles a pretensão da verdade e as questões ascéticas. Para o maniqueísmo, a verdade estava na gnose, na revelação de Mani do mundo dualista surgido da disputa entre o bem e o mal.

No maniqueísmo, o universo é regido pela disputa, assim como o homem. O homem, enquanto microcosmo, é formado de mal e de bem: matéria e alma. Em luta consigo mesmo, o homem precisa auxiliar a luz a retornar para seu reino, ou seja, salvar a sua alma e o restante da luz que permeia o universo (principalmente nos vegetais). Para isso, é preciso praticar a ascese. A ascese maniqueísta é rígida, pois visa o afastamento da matéria. Praticada principalmente pelos eleitos, não permitia a ingestão de carne e bebidas alcoólicas, o trabalho, o sexo, nem a acumulação de bens.

Após a conversão ao cristianismo, Agostinho dá início à produção de textos anti-maniqueus com o objetivo de refutar sua antiga fé. Como católico, passou a compreender a verdade como o conhecimento de Deus que deve ser atingido por meio da autorreflexão e do autoconhecimento, apenas sendo possível pela associação entre fé e razão. A fé em Deus é impulsionada pelas Escrituras.



Decorrente disso, a verdade, estando ligada à Bíblia, está vinculada a Cristo e à Trindade que são confirmados e afirmados pela igreja católica.

A igreja católica passa a ser, para Agostinho, a representante de Cristo na terra, pois, não apenas afirma o evangelho, mas o vive plenamente. Portanto, é apenas no seio da igreja católica que a verdade pode ser encontrada. A igreja guia o homem no caminho da lei e do evangelho, auxiliando-o a frear suas paixões. Apenas no caminho da verdade – e freando suas paixões – é possível que o homem encontre a felicidade, ou seja, tome posse do sumo bem. A posse do sumo bem leva as virtudes cardeais.

Como católico, e fortemente influenciado pelas ideias neoplatônicas, Agostinho percebe o pecado como obra da vontade, que deve ser dirigida a Deus, e não às coisas materiais. A matéria deixa de ser percebida como um mal, pois, tendo sido criada por Deus, a matéria é um bem. O mal é o nada, ou a corrupção do bem e o pecado é a corrupção da vontade. O homem virtuoso dirige sua vontade a Deus e utiliza-se dos bens materiais de forma a alcançá-lo. Nessa percepção, a posse de bens materiais, por exemplo, não é um pecado em si, como acreditam os maniqueus. O homem peca ao fruir dos bens materiais, ou seja, ao direcionar seu amor a eles.

Como a noção de verdade para o hiponense, após a conversão, é vinculada à igreja católica, o maniqueísmo é apresentado por Agostinho em seus escritos como uma fé errônea, uma falácia, uma heresia, uma superstição, utilizada para enganar incautos e ignorantes. Em seu discurso, Agostinho distingue os eleitos – verdadeiros hereges que tentam enganar e seduzir – dos ouvintes – ignorantes, incultos e incautos que são enganados e seduzidos. Os primeiros são obstinados no erro, hereges, que continuam a pecar pela má vontade. Já os ouvintes, enganados pelos eleitos, encontram-se no erro, mas não são hereges, pois, entrando em contato com a verdade, podem se arrepender. O discurso de Agostinho é destinado a esses, para que compreendam a verdade e reconheçam seu erro.

Agostinho buscava expor o erro maniqueísta contrapondo-o a verdade católica. Nas duas fontes analisadas neste trabalho, a principal questão é a moral. No *De duabus*, Agostinho expõe os erros maniqueístas referentes à noção de pecado, demonstrando que a alma procede de Deus e o pecado é fruto da má vontade humana que se

apega às paixões ao invés de buscar o sumo bem. Já no *De moribus*, o primeiro livro mostra que a Igreja Católica é a única fonte da verdade, da virtude e da felicidade; já o segundo expõe os erros do maniqueísmo referentes à concepção de sumo bem e de sumo mal e como isso leva a uma moral errônea e ao pecado.

Ao contrapor pecado e virtude, no discurso contra os maniqueus, a igreja católica é apresentada como a única seguidora do evangelho e seus fiéis como os virtuosos. A moral maniqueísta é condenada por Agostinho por estar em desacordo com o evangelho e, assim, seus seguidores são pecadores. Além disso, mesmo levando em conta a moral maniqueísta, ele afirma que os eleitos pecam e descreve situações que tomou conhecimento, ainda maniqueu, a respeito de diversos eleitos que agiam contra a doutrina dos três selos.

Na disputa com os maniqueus, a identidade cristã estava em questão, sendo que os dois opositores se mostravam cristãos e verdadeiros seguidores do evangelho. Agostinho estabelece a igreja católica como a verdade em seu discurso, baseando a identidade cristã nas virtudes cardinais. Ou seja, por meio da oposição ente virtude e pecado, Agostinho estabelece o que é ser cristão.

É na relação entre o “eu” e o “outro” que a identidade é construída. Ao afirmar uma identidade, tem-se a alteridade na oposição. Agostinho associa aos cristãos a virtude e a verdade, enquanto os maniqueus, por oposição, são mentirosos e pecadores. Os cristãos são virtuosos, pois seguem a verdade e possuem uma moral condizente com o evangelho. Quase todos os cristãos, para Agostinho, são modelo de virtude, praticando a caridade, a continência sexual e o controle alimentar. Agostinho até admite que alguns, principalmente leigos, não seguem como deveriam, contudo, argumenta que são minoria e que devem ser tolerados no seio da igreja porque podem, por meio dos exemplos e das admoestações, aprender.

Os monges, os anacoretas e cenobitas, os clérigos e os leigos são lembrados no discurso anti-maniqueus e cada qual é exaltado por sua virtude. Dessa forma, Agostinho estabelece uma moral para cada um desses grupos. Os monges, os anacoretas e cenobitas trabalhavam para o seu sustento e para praticar a caridade; eles praticavam a abstinência sexual e realizavam jejuns até o limite de seu corpo. Os clérigos dedicavam sua vida ao povo, auxiliando-o na salvação e, ao mesmo

tempo, possuindo uma vida casta. Já para os leigos era válido o casamento e a posse de bens materiais como forma de alcançar a salvação.

Em contra partida, a moral maniqueísta foi exposta por Agostinho como fonte de pecado. A doutrina dos três selos é errônea, induzindo ao pecado. O selo da boca permite a blasfêmia, levando o maniqueu a pregar mentiras sobre Deus; e leva à gula, pois, mesmo restringindo a carne e o álcool, os maniqueus comiam exageradamente as verduras e as frutas. O selo das mãos proíbe o trabalho e não permite a caridade com os pobres, vetando que o alimento fosse dado a quem não era eleito.

Além disso, os ouvintes podiam se casar, mas não deveriam ter filhos, o que, para Agostinho, era contra a finalidade própria do casamento. Para ele, o homem deveria viver *no* mundo e não *do* mundo. Admite-se, então, que o homem tenha bens materiais, contanto utilize-se desses como um meio de alcançar a Deus. Admite-se também que se case, contanto que respeite a finalidade do casamento. De acordo com sua leitura de Gênesis, Deus mandou Adão e Eva se multiplicarem, por isso, o casamento com a finalidade da procriação é lícito e válido. Na percepção de Agostinho, a lógica do casamento é desvirtuada pelos maniqueus, pois, ao não permitirem a geração de prole, o casamento se torna um pecado, é condenado e a mulher é assemelhada a uma prostituta.

Temos consciência que se tratam de suas primeiras obras polêmicas e cristãs. Nelas é possível perceber um Agostinho fortemente influenciado pela filosofia neoplatônica e ainda distante de questões que seriam essenciais em sua vida madura, como o livre-arbítrio. Apesar de já vinculado à igreja católica, primeiramente como fiel e depois como presbítero, não se tratava ainda do bispo Agostinho de Hipona, um personagem marcante com poderes definidos e consolidados na África do Norte. Também é possível perceber a necessidade autoafirmativa de Agostinho de se identificar enquanto católico. Agostinho estava iniciando sua vida como cristão e como eclesiástico. Além disso, Agostinho ainda estava distante das questões práticas que o cargo eclesiástico comportava, como as querelas judiciais.

Portanto, seu discurso em defesa da igreja católica contraria a sua antiga fé e consolida sua escolha religiosa, baseando a sua história de vida, sem esquecer a tradição patrística, e, também, é fortemente influenciado pelo neoplatonismo cristão. A busca pela verdade e a luta interior entre a carne e o pecado marcaram sua

trajetória de vida. Ao defender a moral cristã, opôs-se ao ascetismo rígido maniqueu, mostrando que é possível ao homem viver no mundo, constituindo uma família, tendo posses e, ao mesmo tempo, buscando a Deus como o sumo bem. Agostinho pregava uma moral menos rígida que a maniqueísta, na qual a abstenção dos prazeres da carne era necessária para frear as paixões humanas. Dessa forma, era possível ao cristão se casar e ter prazer sexual com a finalidade da procriação; ingerir bebidas e carne com a finalidade de nutrir seu corpo e se manter saudável; além de adquirir bens materiais e trabalhar para ter dignidade e possibilitar a caridade. Entretanto, Agostinho condenou o excesso, o apego aos bens materiais e a busca do prazer pelo prazer.

## 5 REFERÊNCIAS

**A Bíblia de Jerusalém.** São Paulo: Paulinas, 1986.

AGOSTINHO. **De las costumbres de la Iglesia católica y de las costumbres de los maniqueos.** Trad. P. Teófilo Prieto. Disponível em: <http://www.augustinus.it/spagnolo/index.htm>. Acesso em: 4 de setembro de 2009. Versão em espanhol da obra *De moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum*.

\_\_\_\_\_. Confissões. In: **Os Pensadores** – Santo Agostinho. São Paulo: Nova *Cultura*, 2000.

\_\_\_\_\_. De duabus animabus. In: **Obras completas de San Agustin XXX: Escritos antimaniqueos 1.** Madrid: BAC, 1986.

\_\_\_\_\_. Contra Fortunatum disputatio. In: **Obras completas de San Agustin XXX: Escritos antimaniqueos 1.** Madrid: BAC, 1986.

\_\_\_\_\_. Contra Faustum. In: **Obras completas de San Agustin XXX: Escritos antimaniqueos 2.** Madrid: BAC, 1986.

### Obras teórico-metodológicas

BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas.** São Paulo: perspectiva, 2005.

BRANDÃO, Helena. **Introdução à análise do discurso.** Campinas: Unicamp 1993.

CHARAUDEAU, P. **Alteridade.** In: CHARAUDEAU, P.; MAINGUENAU, D. *Dicionário de análise do discurso.* São Paulo: Contexto, 2004, p. 34-35.

CHARTIER, R. **A História Cultural: entre práticas e representações.** Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1990.

ELIAS, Norbert & SCOTSON, John. **Os estabelecidos e os outsiders: sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

EUSEBÍO DE CESAREIA. **História Eclesiástica.** Tradução de Tradução de Wolfgang Fischer. São Paulo, 2002.

IÑIGUEZ, Lupicínio. **Manual de análise do discurso em ciências sociais.** Petrópolis, RJ: Vozes, 2004.

LANE, Philippe. Transfrástico In: CHARAUDEAU, P.; MAINGUENAU, D. **Dicionário de análise do discurso.** São Paulo: Contexto, 2004, p. 482-483.

MAINGUENEAU, Dominique. **Análise de textos de comunicação**. São Paulo: Cortez, 2002.

ORLANDI, Eni. **Análise de discurso**. Campinas: Pontes, 2005

PINTO, Milton José. **Comunicação e discurso: Introdução à análise de discurso**. São Paulo: Hacker, 1999.

### **Autores diversos**

ABBAGNANO, Nicolás. **Dicionário de filosofia**. São Paulo: Mestre Jou, 1970.

ALFARIC, Prosper. **Ecritures manichéennes**. Paris: [s.n.] 1918.

\_\_\_\_\_. **L'évolution intellectuelle de saint Augustin: du manichéisme au neoplatonisme**. Paris: [s.n.], 1918a.

BASCHET, Jérôme. **Civilização feudal: do ano 1000 à colonização da América**. São Paulo, Globo, 2006.

BARILLI, R. **Retórica**. Lisboa: Presença, 1979.

BARROS, J. **Heresias: considerações sobre a história de um conceito e sobre as discussões historiográficas em torno das heresias medievais**. In: Fronteiras, Dourados, MS, v.12, n.21, 2010. p.33-49

BEAUSOBRE, Isaac. **Histoire critique de Manichée et du manichéisme**. Amsterdam: Chez J. Frédéric Bernard, 1734.

BEDUHN, Jason. **The manichaean body: In Discipline and ritual**. London: The Johns Hopkins University, 2002.

BERGIER. **Diccionario de Teologia**. 1846.

BOEHNER, Philotheus & GILSON, Etienne. **História da filosofia cristã: Desde as origens até Nicolau de Cusa**. Petrópolis: Vozes, 1985.

BOYER, C. **Christianisme et neoplatonisme dans la formation de saint Augustin**. Paris, 1953.

BRANDÃO, Ricardo & COSTA, Marcos. **Naturezas funções, paixões e ações da lama e do corpo segundo Santo Agostinho**. *Ágora Filosófica*. Ano 9, no 2, 2009

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

\_\_\_\_\_. **Genèse de l'antiquité tardive**. Paris: Gallimard, 1984.

\_\_\_\_\_. **Corpo e sociedade: O homem, a mulher e a renúncia sexual no início do cristianismo**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.

\_\_\_\_\_. **The diffusion of manichaeism in the roman empire.** The Journal of Roman Studies. Vol. 59, 1969.

BURGER, J. **Saint Augustin.** Neuchatel: Éditions de la Baconnière, 1948.

BUSTAMANTE, Regina Maria da Cunha. **O casamento e a esposa: a visão de Agostinho de Hipona.** Dissertação [Mestrado] – Instituto de Filosofia e ciências sociais da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 1990.

CAPANAGA, Victorino. **Agustín de Hipona: maestro de la conversión cristiana.** Madrid: BAC, 1974.

\_\_\_\_\_. **San Agustin.** Madrid: Ediciones Studium, 1954.

CARLAN, Claudio. **O mundo Romano no século IV: Decadência ou reestruturação.** *Fênix* - Revista de história e estudos culturais. Vol.4, ano 4, 2001.

CAVALCANTE, Ronaldo. **Espiritualidade cristã na história: das origens até Santo Agostinho.** São Paulo: Paulinas, 2007.

CHURCH, F. Forrester & STROUMSA, Gedaliahu G. Mani's Disciple Thomas and the Psalms of Thomas. In: **Vigiliae Christianae**, Vol. 34, 1980.

CITELLI, A. **Linguagem e persuasão.** São Paulo: Ática, 2002.

COSTA, Marcos Roberto Nunes. **maniqueísmo: Filosofia e Religião.** Petrópolis: Vozes, 2003

\_\_\_\_\_. **A problemática do mal na polêmica antimaniqueia de Santo Agostinho.** Porto Alegre: EDIPUCRS/ UNICAMP, 2002.

\_\_\_\_\_. **O problema do mal no sistema Cosmológico/ soteriológico necessitarista maniqueísta.** In: *Anales del seminario de Historia de la Filosofía*, 2004.

\_\_\_\_\_. **O lugar do cristianismo na doutrina filosófica-religiosa maniqueísta.** In: *Revista Symposium*, nº 2, 2003.

COURCELLE, Pierre. **Recherches sur les Confessions de Saint Augustin.** Paris, 1950.

COYLE, J. Kevin. **Verbete Escritos anti-maniqueos.** In: FITZGERALD, Allan. *Diccionario de San Agustín: San Agustín a través del tiempo.* Burgos: Monte Carmelo, 2001.

CREMONA, Carlos. **Agostinho de Hipona: a razão e a fé.** Petrópolis: Vozes, 1990.

CRUZ, Marcos Silva, **Religiosidade tardo antiga e a cristianização do Império Romano.** In: *Fronteiras*, v 12, n. 21, 2010.

DANIELOU, J.; MARROU, H. **Nova História da igreja**. v. 1. Petrópolis: Vozes, 1984.

DECRET, François. **Mani et la tradition manichéene**. Paris: Seuil, 1974.

\_\_\_\_\_. **Aspects du Manichéisme dans l'Afrique romaine: les controverses de Fortunatus, Faustus et Felix avec saint Augustin**. Paris: *Études augustiniennes*, 1970.

\_\_\_\_\_. **Encore le manichéisme**. *Revue des Études Augustiniennes*. Vol. 26, 1980.

DE LUIS, Pio. **Introducción Geral – San Agustín y el maniqueísmo**. In: *Obras completas de San Agustín – Escritos Antimaniqueos I*. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1986.

EVANS, G. R. **Agostinho sobre o mal**. São Paulo: Paulus, 1995.

FELDMAN, Sergio Alberto. **Agostinho de Hipona: a necessidade dos judeus na finalidade cristã da história**. In: SOUBBOTNIK, Olga Maria & SOUBBOTNIK, Michael (org.). *Enlaces: Psicanálise e conexões*. Vitória, 2008.

FERRARI, Leo. Astronomy, Augustine, and the manichees. *Revue des Études Augustiniennes*. Vol. 19, Tomo 3-4, 1973.

FIGUINHA, Matheus. **Ortodoxia e poder na África romana: Santo Agostinho, ascetas e donatistas entre finais do século IV e inícios do século V**. Dissertação [Mestrado] – Instituto de Filosofia e ciências humanas da Universidade Estadual de Campinas. Campinas, 2006.

FRANCO JUNIOR, Hilário. **O ano 1000: tempo de medo ou de esperar?**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

FRANGIOTTI, R. **História das heresias**. São Paulo: Paulus, 1995.

GARDNER, I., **Mani, Augustine and the vision of God**. In: *HTS Theologese Studies/ Theological Studies* 69(1), 2013.

GAARDER, Jostein. **Vita brevis: a Carta de Flória Emília para Aurélio Agostinho**. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

GALLAGHER, Donald & GALLAGHER, Idella. Introduction. In: Augustine, Saint. **The catholic and Manichaeen ways of life**. Washington, DC: [s.n.]: 1966.

GONÇALVES, José Mário. **Religião e violência na África Romana: Agostinho e os donatistas**. Dissertação [Mestrado] – Centro de Ciências Humanas e naturais da Universidade Federal do Espírito Santo. Vitória, 2009.

GIBBON, E. **Declínio e queda do Império Romano**. São Paulo: Cia. das Letras, 2005.



GILSON, Étienne. **Introdução aos estudos de Santo Agostinho**. São Paulo: Paulus, 2010.

HALLIDAY, T. L. **O que é retórica**. São Paulo: Brasiliense, 1990.

HAMAM, Adalbert. **La vida cotidiana en África del Norte en tiempos de San Agustín**. Madrid: OALA 1989.

\_\_\_\_\_. **Os Padres da igreja**. São Paulo: Paulinas, 1985.

JOHNSON, Penelope. **Virtus: transitiona from classical latin to the “Civitate Dei”**. *Augustinian Studies*, vol. 5, 1975.

JOLY, Robert. **Saint Augustin et l'intolerance religieuse**. *Revue belge de philologie et d'histoire*, 1955. Vol. 33, No 2.

KING, Peter. **Augustine's encounter with neoplatonism**. The Modern Schoolman, 2005.

LANGA, P. Introducción general. In: **Obras completas de San Agustín XXII - Escritos antidonatistas**. v. 1. Madrid: BAC, 1988, p. 5-155.

LE BLOND, Jean-Marie. **Les conversions de saint Augustin**. Paris: Aubier, 1950.

LIMA NETO, Belchior. **Bandidos e elites cidadinas na África Romana: Um estudo sobre a formação de estigmas com base na metamorfoses de Apuleio de Madaura (século II)**. Dissertação [Mestrado] –Universidade Federal do Espírito Santo. Vitória, 2011.

MALLARD, William. **Language and love: introducing Augustine's religious thought through the Confessions story**. Pennsylvania State University, 1994.

MANDOUZE, André. **Saint Augustin: l'aventure de la raison et la grace**. Paris: Études Augustiniennes, 1968.

MARCOS, Mar. **Ley y religión en el Império Cristiano (s. IV y V)**. In: *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*. Anejo X, 2004.

MARROU, Henri. **Santo Agostinho e o Agostinismo**. Rio de Janeiro: Agir, 1957.

\_\_\_\_\_. **Décadence romaine ou antiquité tardive? III-VI siècle**. Paris: Du Seuil, 1977.

MATHON, G. **Quand faut-il placer le retour d'Augustin à la foi catholique?**. In: *Revue des études Augustiniennes*, Vol. 1, 1955.

MEILAENDER, Gilbert . **Sweet Necessities: Food, Sex, and Saint Augustine**. In: *The Journal of Religious Ethics*, Vol. 29, 2001.

MENDES, Norma; SILVA, Gilvan. (Org.). **Repensando o Império Romano; perspectivas socio-econômica, política e cultural**. Rio de Janeiro: Mauad EDUFES, 2006.

MOORE, George Foot. **Zoroastrianism**. In: *The Harvard Theological Review*, Vol. 5, No. 2, 1912.

NEDONCELLE, M. **L'abandon de Mani par Augustin ou la logique de l'optimisme**. In: *Recherches Augustiennes*, t. II, 1962.

O'GRADY, Joan. **Heresia**. São Paulo: Mercuryo, 1992.

O'MEARA, J. **The growth of St. Augustine's mind up to his conversion**. Londres, 1954.

OORT, H. van. **Augustine and Manichaeism: new discoveries, new perspectives**. In: *Verbum et Ecclesias*. vol. 26 n. 2, 2006. Disponível em: <http://www.ve.org.za/index.php/VE/article/view/172/139>, acesso, 09 de setembro de 2013.

ORT, L. J. R., Mani, **Manichaeism, 'Religionswissenschaft'**. In: *Numen*, Vol. 15, 1968.

PAREL, Anthony. **Justice and Love in the political thought of St. Augustine**. In: DUNN, J. and HARRIS, I. *Augustine II*. Cheltenham, UK: Edward Elgar, 1997.

PEEL, Malcolm L. Gnostic Eschatology and the New Testament. In: **Novum Testamentum**, Vol. 12, 1970.

PIGANIOL, Andre. **L'empire chrétien (325-395)**. Paris: Universitaires de France, 1974.

PONTET, Maurice. **L'exégèse de saint Augustin, predicateur**. Paris, 1945.

PORTALIÉ, E. Augustin (Saint). In: **Dictionnaire de Théologie Catholique**. Paris: Letouzey et Ane, 1903.

PUECH, Henri-Charles. Manicheísmo. In: **Enciclopaedia Universalis**. Paris: Enciclopaedia Universalis France, 1990, p. 436-446

\_\_\_\_\_. **Le manichéisme: son fondateur, sa doctrine**. Paris: 1949.

\_\_\_\_\_. **Sobre el maniqueísmo y otros ensayos**. Madrid: Siruela, 2006.

REIS, Émilien Villas Boas. **Conceito de virtude no jovem Agostinho: Evolução ou revolução?** Dissertação. Programa de Pós-graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, 2006.

RIES, Julien. **La Bible chez saint Augustin et chez les manichéens**. *Revue des études Augustiniennes*, Vol. 7, No 3, 1961.

\_\_\_\_\_. La Bible chez saint Augustin et chez les manichéens. **Revue des études Augustiniennes**, Vol. 9, No 3-4, 1963.

\_\_\_\_\_. La Bible chez saint Augustin et chez les manichéens. **Revue des études Augustiniennes**, Vol. 10, No 4, 1964.

\_\_\_\_\_. La fête de Bêma dans l'église de Mani. **Revue des Étude Augustiniennes**, vol. 22, 1976.

RONDET, H., LANDAIS, M., LAURAS, A. & COUTURIER, C. **Études augustiniennes**. Paris: Montaigner, 1953.

ROSA, José M. Silva. As confissões de S. Agostinho. In: **Românica**. Lisboa: Colibri, 2007.

RUBIO, Fernando Bermejo. **Factores cristianos em el maniqueísmo**: status quaestionis (christiano-manichaica i). In: Revista catalana de teologia. Vol. 32, N° 1, 2007.

\_\_\_\_\_. **El maniqueísmo – Estudio introductorio**. Madrid, 2008.

RUNCIMAN, Steven. **Los maniqueos de la Edad Media: un estudio de los herejes dualistas cristianos**. México: Fondo de Cultura Económica, 1990.

SCIBONA, Conceta. **How monotheistic is mani's dualism?: Once more on monotheism and dualism in manichaeen gnosis**. In: *Numen*. Brill, Vol. 48, No. 4, 2001.

STOOP, Émile. **Enssai sur la diffusion du manicheïsme dans l'Empire Romain**. Gante, 1909.

STROUMSA, Sarah & STROUMSA, Gedaliahu. Aspects of Anti-Manichaeen Polemics in Late Antiquity and under Early Islam. In: **The Harvard Theological Review**, Vol. 81, No. 1, 1988.

SILVA, Renata Vanessa. **A relação entre verdade e conhecimento nas confissões de Santo Agostinho**. Dissertação [mestrado] - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas. Programa de Pós-graduação em Filosofia. Florianópolis, 2005.

SOMERS, H. Image de Dieu – Les sources de l'exégèse augustinienne. **Revue des études Augustiniennes**, Vol. 7, No. 2, 1961.

TARDIEU, Michel. **Manicheism**. Chicago: University of Illinois, 2008

\_\_\_\_\_. Éphrem et Augustin contre Mani. **Revue des études Augustiniennes**, vol. 25, 1979a.

\_\_\_\_\_. Vous nouvelles sur le manicheïsme african? In: **Revue des études Augustiniennes**, vol. 25, 1979b.

TARSICUS, J. van Bavel. Verbete Iglesia. In: FITZGERALD, Allan. **Diccionario de San Agustín: San Agustín a través del tiempo**. Monte Carmelo, 2001.

TAYLOR, John. St. Augustine and the Hortensius of Cícero. In: **Studies in Philology**. Vol. 60, no 3, 1963.

THONNARD, François-Joseph. La morale conjugale selon saint Augustin. **Revue des études Augustiniennes**, Vol. 15, 1969.

\_\_\_\_\_. La philosophie et sa method rationelle en augustinisme. **Revue des études Augustiniennes**, Vol. 06, 1960.

VEGA, Angel. Prólogo a las “Confesiones”. In: **Oras de San Agustin: Confesiones**. Madrid: BAC, 1991.

Verbete maniqueísmo. In: BERGIER, Abate. **Diccionario de Teologia**. 1846.

WINDENGREN, Geo. **Mani and Manichaeism**. Londres: Weidenfeld and Nicolson, 1965.

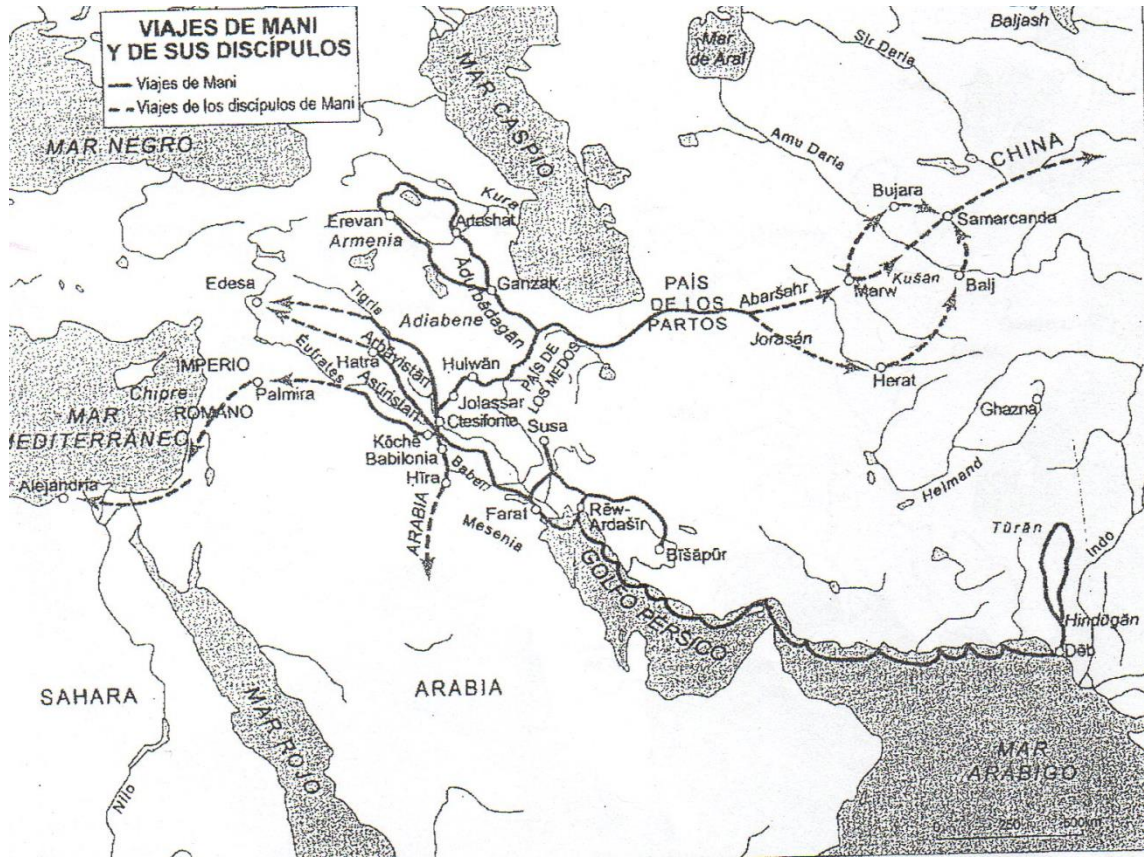
WEISKOTTEN, Herbert. **Sancti Augustini Vita scripta a Possidio epscopo**. Londres: Oxford, 1919.

ZERNER, Monique. **Inventar a heresia? Discursos polêmicos e poderes antes da Inquisição**. Campinas: Unicamp, 2009.

## **ANEXOS**

### ANEXO 1

Mapa 1 – Viagens de Mani e seus discípulos. Fonte: RUBIO, Fernando. *El Maniqueísmo: Estudio introductorio*. 2008, p. 289.



## ANEXO 2

Mapa 2 – Expansão do maniqueísmo entre os séculos 3 e 6. Fonte: TARDIEU, Michel. *Manicheisme*.2008. p.100.

