

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E NATURAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA (PPGHIS)**

BRUNO SOARES LIMA

**RELAÇÕES POLÍTICAS E TRADIÇÃO ROMANA NA
RETÓRICA EMPREGADA POR AGOSTINHO NA OBRA *DE
CIVITATE DEI* (412-426)**

VITÓRIA
2018

BRUNO SOARES LIMA

**RELAÇÕES POLÍTICAS E TRADIÇÃO ROMANA NA
RETÓRICA EMPREGADA POR AGOSTINHO NA OBRA *DE
CIVITATE DEI* (412-426)**

Dissertação apresentado ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Espírito Santo como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em História, na área de concentração História Social das Relações Políticas.

Orientadora: Prof^ª. Dr.^ª Leni Ribeiro Leite

Vitória
2018

Dados Internacionais de Catalogação-na-publicação (CIP)
(Biblioteca Central da Universidade Federal do Espírito Santo, ES, Brasil)
Bibliotecária: Sônia Regina Costa – CRB-6 ES- 315/O

Lima, Bruno Soares, 1985-
L732r Relações políticas e tradição romana na retórica empregada por
Agostinho na obra De Civitate Dei (412-426) / Bruno Soares
Lima. – 2018.
94 f.

Orientador: Leni Ribeiro Leite.
Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal
do Espírito Santo, Centro de Ciências Humanas e Naturais.

1. Aristóteles - Retórica. 2. Agostinho, Santo, Bispo de
Hipona, 354-430. 3. Retórica antiga. 4. Poder (Ciências sociais).
5. Roma - Civilização. 6. Roma - História - Invasão dos bárbaros,
Séc. III-VI. I. Leite, Leni Ribeiro. II. Universidade Federal do Espírito
Santo. Centro de Ciências Humanas e Naturais. III. Título.

CDU: 93/99

BRUNO SOARES LIMA

**RELAÇÕES POLÍTICAS E TRADIÇÃO ROMANA NA
RETÓRICA EMPREGADA POR AGOSTINHO NA OBRA *DE
CIVITATE DEI* (412-426)**

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

COMISSÃO EXAMINADORA:

Profa. Dra. Leni Ribeiro Leite

(Orientadora)

Universidade Federal do Espírito Santo

Prof. Dr. Sérgio Alberto Feldman

(Examinador Interno)

Universidade Federal do Espírito Santo

José Mário Gonçalves

(Examinador Externo)

Faculdade Unida

AGRADECIMENTOS

Agradeço à orientadora, Prof^a Dr^a Leni Ribeiro Leite, pelo “sim” a minha orientação, pois foram muitos os “não” que recebi; pela paciência, pois foram muitos os prazos descumpridos, e, acima de tudo, pelo carinho através do qual nos conduziu até aqui.

À banca de qualificação, composta pelos professores Dr. Sérgio Alberto Feldman e Dr. José Mário Gonçalves, cujas colocações permitiram aperfeiçoar as discussões propostas neste trabalho.

Ao colega Bruno Brandão, pelos contatos que levaram a orientação da Prof^a Dr^a Leni Ribeiro Leite.

À colega Me. Kátia Regina Giesen, por tirar todas as minhas dúvidas nos momentos mais inoportunos; e pelas conversas sazonais sobre retórica.

Ao colega Me. Natan Henrique Taveira Baptista, pela indispensável ajuda no último semestre desta empreitada.

Agradeço aos colegas do grupo de pesquisa por proporcionar um ambiente de fomento e pela receptividade.

Por fim, a minha mais pura gratidão, a minha esposa Pâmela Diir, por suportar as perdas de finais de semanas, dias sem atenção, os desabafos e acima de tudo, pelas palavras de encorajamento.

RESUMO

O presente estudo analisa o livro *De Civitate Dei* escrito por Agostinho de Hipona entre 412 – 426 E.C sob a perspectiva das relações políticas e tradições romanas relatadas no discurso retórico e ressaltando a visão do texto que enfoca a imagem da “Cidade de Deus” sobre a cidade de Roma. O problema formulado questiona a retórica desenvolvida ao longo da obra tendo em vista a hipótese de que a Roma construída no texto de Agostinho atende a um objetivo que é servir de defesa contra a acusação vinda dos romanos pagãos de que a invasão de Roma foi culpa dos romanos não cristãos. O objetivo deste estudo é mostrar a construção das tradições romanas e das relações políticas na retórica de Agostinho como uma abordagem do documento para discutir aspectos históricos do *De Civitate Dei* através das contribuições teóricas e metodológicas da História Social. Esta discussão será calcada nos conceitos desenvolvidos por Max Weber, Serge Berstein, Roger Chartier e Pierre Bourdieu e faz uso da metodologia da análise do discurso conforme Maingueneau.

Palavras-chave: Aristóteles, Retórica antiga, Agostinho, Bispo de Hipona, *De Civitate Dei*, poder, Roma, civilização.

ABSTRACT

The present study analyzes the book *De Civitate Dei* written by Augustine of Hippo between 412–426 CE according to some aspects of political relations and Roman traditions related to discursive rhetoric and emphasizing view on Rome as the “City of God”. The problem formulated questions the structure and function of rhetoric in the book, under the hypothesis that an ideal Rome was constructed in the text written by Augustine to meet the goal of to defending Christians against the accusation from the non-Christian Romans, that claimed the invasion of Rome was the fault of the Christianity. The aim of this study is to show the construction of the Roman traditions and of the political relations in Augustine’s rhetoric as an approach to the document to discuss historical aspects of the *De Civitate Dei* through the theoretical and methodological contributions of Social History. This discussion will be based on concepts developed by Max Weber, Serge Berstein, Roger Chartier e Pierre Bourdieu and . It makes use of the methodology of French discourse analysis according Maingueneau.

Key-words: Aristotle, Ancient Rhetoric, Augustine, Bishop de Hippo, *De Civitate Dei*, power, Rome, civilization.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	8
1. <i>De Civitate Dei</i> : Instrumental teórico-metodológico, historiografia, retórica e gênero textual.	13
1.1 Instrumental teórico.....	13
1.2 Metodologia	25
1.3 O Contexto da obra <i>De Civitate Dei</i>	29
2. Sobre o conceito de tradição romana como parâmetro para análise do texto da <i>De Civitate Dei</i>	33
2.1 Ancestralidade e ascendência.....	35
2.2 <i>Mos maiorum</i>	38
2.3 <i>Ludi</i>	39
2.4 <i>Damnatio memoriae</i>	42
2.5 Triunfo romano	45
2.6 <i>Patria potestas</i>	47
2.7 <i>Peregrini</i>	49
3. Análise textual da <i>De Civitate Dei</i> - retórica, tradições romanas e relações políticas	52
3.1 Resumo dos elementos retóricos e discussão do plano de análise à luz desses elementos	53
3.2 Análise discursiva dos excertos textuais contendo tradições romanas e relações políticas	57
CONCLUSÃO	85
Referências bibliográficas	87

INTRODUÇÃO

Em 28 de Agosto 410, Roma foi saqueada pelo visigodo Alarico, principiando a desconstrução do Império Romano do Ocidente. Nesta situação histórica, localizamos Agostinho. Suas cartas de número 102, 135 a 138 e 152 a 155 relatam em particular que o saque funcionou como pretexto para os intelectuais romanos pagãos atribuírem à liberdade de culto dos cristãos promulgada pelo Édito de Milão a culpa por tal calamidade. Agostinho responde a essas afirmações redigindo, entre 412 e 426, os vinte e dois livros que compõem a *De Civitate Dei*¹, na qual, constrói um discurso que compreende, a partir da perspectiva cristã, os fatos históricos ocorridos à ocasião de sua redação, demonstrando para as gerações de cristãos da sua época o conceito de providência divina, na qual Deus guia o destino das nações. Nessa demonstração, desenvolve a ideia de dois reinos, a “Cidade de Deus” e a “Cidade da Terra”, sobre a qual analisa dois tipos de sociedade no mundo, afirmando que uma é composta por aqueles que querem viver segundo as suas próprias cobiças, e a outra composta por aqueles que desejam viver segundo o espírito (*De civ. Dei*, XIV, II). Agostinho traça as origens, o avanço histórico e o fim das duas cidades. No texto, a “Cidade de Deus” conquista a vitória, enquanto a “Cidade da Terra”² conquista o castigo eterno. A *De Civitate Dei* consiste de duas partes que são divididas em livros numerados. A parte um, ou tomo I, contém os livros de um a dez e a parte dois, tomo II, contém os livros de onze a vinte e dois. A “Cidade da Terra” é representada no discurso agostiniano pela cidade de Roma, cujo conteúdo sobre a origem, o avanço histórico e o fim é utilizado como argumentação para refutar as acusações vindas por parte dos romanos não cristãos. Agostinho expõe que ocasiões piores tinham acontecido antes do cristianismo ser aceito como religião oficial e aproveita-se de múltiplas personalidades romanas para corroborar ou exemplificar a sua articulação, como por exemplo, Lucrecia, a matrona, que se matou por ter sido estuprada (*De civ. Dei*, XIX, I). Agostinho começa exaltando a castidade de Lucrécia, considerada pelos romanos como uma pessoa notável pelo seu auto sacrifício, mas, depois indaga:

¹ Esta dissertação adota o nome latino *De Civitate Dei* para se referir à obra e se diferenciar do conceito de “Cidade de Deus” desenvolvido por Agostinho.

² Agostinho separa os cidadãos romanos colocando-os como pertencentes a uma dessas duas cidades: a “cidade de Deus” e a “cidade da Terra” (ou dos homens). O autor emprega literalmente essas palavras, “cidade de Deus” e “cidade da Terra” (ou dos homens), esta para se referir aos romanos não cristãos e aquela para se referir aos cristãos (cf. A Cidade de Deus I, prol.,15, 35; V, 15; X, 32; XI, 1, 28; XII, 27; XIII, 1, 16; XIV, 28; XV, 1, 5; XVI, 11; XVIII, 49).

Quid dicemus? Adultera haec an casta iudicanda est? Quis in hac controuersia laborandum putauerit?

(*De civ. Dei*, XIX, I)

Que diremos? Deve ela ser considerada adúltera ou casta? Quem julgará que se deve dispender qualquer esforço nesta discussão?

(A Cidade De Deus, I, XIX)

O fato de Agostinho, no referido capítulo, iniciar seu discurso de maneira laudatória para logo em seguida iniciar sua crítica usando perguntas de teor questionador é um artifício comum dentro do discurso retórico (MARIANO, 2011, p. 228). O elogio, aqui, serve ao propósito de tirar o interlocutor de uma atitude defensiva, o preparando para receber o novo prisma proposto por Agostinho. O discurso retórico de Agostinho passa a reorientar o componente da tradição cultural romana. E, de vítima, ele posiciona Lucrécia como ré. Nesse pequeno exercício de análise do texto da *De Civitate Dei*, vemos que Agostinho pinta os fatos e as tradições da cultura romana com a tinta da retórica, principalmente, quando aborda o politeísmo romano, bem como as histórias tidas como sagradas em Roma. Tais histórias são observadas de outro prisma por Agostinho que consegue ajustá-las conforme o seu interesse retórico. Por isso, nosso objeto de pesquisa se estabelece sobre a obra *De Civitate Dei* e está focada sobre o estudo das relações políticas e das tradições romanas presentes na obra.

Notamos que a obra *De Civitate Dei* ainda é pouco explorada a partir da sua perspectiva retórica, por isso, avaliamos que este foco de estudo seria um fértil terreno para o desenvolvimento de nosso trabalho, cuja singularidade e contribuição para esse campo de estudo estaria na abordagem teórico metodológico de uma temática já visitada por vários e ilustres pesquisadores, como Brown, Marrou, Gilson, Capanaga, dentre muitos outros. O perfil dos interlocutores, o tema, os veículos de divulgação e a estrutura interna da obra já foram tratados por diversos pesquisadores. Destacamos a pesquisa de Lemos (2004, 2006, 2009) que se desdobra sobre a relação entre escrita e poder na Antiguidade Tardia, com ênfase no Império Romano, abordando temas como cultura escrita, poder, censura e intelectuais, cujo trabalho usa produção escrita de Agostinho. A pesquisa de Lemos nos permitiu entender as condições de redação da *De Civitate Dei*. Embora não tenha uma obra principal, desde 2012 seus artigos se concentram sobre como a cultura escrita foi utilizada, tanto pelo episcopado cristão quanto pelos intelectuais vinculados ao paganismo defendido pela elite senatorial tradicional, para preservar e divulgar um conjunto de noções éticas e concepções políticas. Três desses artigos nos são particularmente úteis em discussões que levantamos no capítulo um sobre questões composicionais. O'Dally (1999), que se centra na

vida intelectual no Império Romano entre 200 e 500, foca sua pesquisa nos conflitos intelectuais que ocorreram de pensadores cristãos para pensadores cristãos e de pensadores cristão para pensadores pagãos. Sua principal obra, *Augustine's City of God – reader's guide* fornece discussões sobre a estrutura interna da obra e veículos de distribuição, além de promover uma reflexão sobre a redação da mesma a partir do conhecimento que Agostinho tomava sobre a receptividade da obra. Já no campo historiográfico, temos Arquillière (2005), que foi o precursor da ideia de agostinismo político: sua principal obra *El agustinismo político* foi responsável colocar Agostinho dentro das discussões da história política. Nosso trabalho se posiciona ao trabalho de Arquillière de maneira positiva, pois reafirmarmos suas ideias ao defendermos o papel político da *De Civitate Dei* de Agostinho. Dodaro (2001), cuja tese explora a autoridade episcopal agostiniana a partir de sua relação com a estrutura de poder vigente tem como principal obra *Christ and the Just Society in the Thought of Augustine* e *Augustine: Political Writings*, da qual foi editor, e que consiste em uma seleção de cartas e sermões de Agostinho que lidam com assuntos políticos, além de vários artigos e ensaios. Entretanto, interessa-nos aqui a contribuição de Dodaro ao *Diccionario de San Agustín: San Agustín a través del tiempo*, organizado por Allan D. Fitzgerald, na qual em artigo intitulado *Iglesia y El estado: la jurisdicción del bispo*, examina os argumentos de Agostinho para responder às críticas a esses argumentos que Dodaro considera incorretas. Brown (2000), pesquisador creditado como precursor do campo de estudo referido como Antiguidade Tardia³ (250-800 EC), enfoca a transição da Antiguidade para a Idade Média e o surgimento do cristianismo; dele destacamos a pesquisa sobre o impacto de Agostinho nessa transição. Sobre Agostinho, a sua principal obra é *Augustine of Hippo: a biography*; sua obra se relaciona com o nosso estudo por nos proporcionar uma discussão historiográfica bem respaldada pela história cultural. As pesquisas de Ryke (2001) na história cultural e intelectual da Idade Média ocidental analisam o impacto de Agostinho no medieval, dos seus artigos que tratam do assunto, *A contribuição Agostiniana* dialoga com nossa pesquisa ao nos permitir afirmar a importância da retórica do discurso de Agostinho da construção desse impacto no medieval. Markus (1997) é outro historiador que ajudou a estabelecer a ideia de Antiguidade Tardia, com pesquisas sobre o impacto do discurso de Agostinho na transição do cristianismo antigo para o medieval. Da filosofia, trazemos o trabalho de Gilson (2006) reconhecido por sua

³ O conceito contemporâneo de Antiguidade Tardia se refere aos últimos séculos da Antiguidade Clássica e aos primeiros da Idade Média. Brown (1972) os entende como um período distinto e autônomo rico em características próprias desse recorte temporal.

pesquisa na exegese da filosofia medieval, cuja obra compreende introduções e análises do material escrito por Agostinho e o da filósofa Arendt (2016), que faz referência por diversas vezes os textos de Agostinho ao longo de suas obras. Arendt trabalha conceito de amor em Santo Agostinho. Quanto ao uso desses autores e seu contexto da utilização, sua relação com o nosso trabalho se dá a partir das discussões que levantam e que nos permitem tomar consciência das condições de redação da *De Civitate Dei* e na mesma medida nossa pesquisa se posiciona em relação a elas reafirmando certas ideias com intuito de inserir a esfera retórica como tão importante quanto a de uma pesquisa histórica, política, filosófica ou teológica sobre a obra.

Nosso objetivo geral é identificar a construção das tradições romanas e das relações políticas na *De Civitate Dei* por meio de seu rico repertório retórico para conduzir o drama apresentado por Agostinho, no qual a cidade – que ele chama de “Cidade de Deus” – vive num mundo secular, no meio da “Cidade da Terra”, na Roma daquele período em particular. Especificamente, nosso objetivo é evidenciar elementos textuais que nos permitam formular a hipótese de que o uso das tradições romanas é uma espécie de decisão justificada de maneira retórica. Também buscamos reforçar o uso extensivo da retórica analisando como o texto na *De Civitate Dei* foi sendo repensado e reformulado, e conseqüentemente, sendo revestido de conteúdos novos e vindo a adquirir, em sua obra madura, contornos mais cristãos. E buscamos, a partir disso, verificar a relação construída pelo próprio Agostinho entre ele e Roma na obra *De Civitate Dei*.

Como base documental, lançamos mão do texto latino estabelecido da edição de 1983 *De civitate Dei contra paganos* da série Patrologia Latina da editora belga Brepols. Do texto em português, empregamos a *A Cidade de Deus* traduzida por João Dias Pereira da editora portuguesa Fundação Calouste Gulbenkian. É sobre esse documento que elaboramos o trabalho em que vemos que a força com a qual Agostinho defende o cristianismo dos críticos da sua época só é comparável à maneira erudita com a qual ele soube apresentar sua defesa. Dessa forma, buscamos sustentar que a estrutura retórica da obra, aliada às referências à tradição romana, seu momento histórico e relação de poder do autor com as estruturas de poder vigentes, garantem à obra certo sucesso.

Por isso, analisamos o uso que Agostinho faz dos recursos da Retórica Antiga na defesa do que ele entende como verdade a partir de conceitos da Análise do Discurso, a saber: interdiscurso, cena enunciativa e polifonia. Com relação à hipótese, qualquer que seja a posição a partir da qual se estuda a *De Civitate Dei*, a retórica da obra é a responsável pela sua longevidade e entendemos que o seu sucesso retórico se deve à grande quantidade de

referências à tradição romana de que Agostinho lança mão como recurso retórico e grande quantidade de elementos políticos presentes em seu texto. A nossa base teórica gira em torno de dois eixos. No primeiro, temos a discussão política. Para isso, lançamos mão dos conceitos de relação de poder presentes na sociologia de Weber (2009) e de Pierre Bourdieu (2001) como formas de entender a questão social como painel de época da redação da obra; e para entendermos como essa relação de poder adquire sentido político, mobilizamos Geertz (1989) e Chartier (1990, 1991). No segundo eixo, discutimos a tradição romana a partir de Beck (2009), Gadamer (2003), Pettit (2000), Cohn (2001) e Hobsbawm (2008) e listamos o que foi selecionado da tradição para o nosso estudo.

Esta dissertação está dividida em três capítulos que se estendem numa relação lógica de acordo com cada uma das palavras presentes no título. O título do nosso estudo é: “Relações políticas e tradição romana na retórica empregada por Agostinho na obra *De Civitate Dei* (412-426)”. Assim, no primeiro capítulo (*De Civitate Dei* - Instrumental teórico, historiografia, documentação, retórica e Relações Políticas) fazemos uma exposição do nosso instrumental teórico-metodológico utilizado, bem como de uma síntese da historiografia que cerca a *De Civitate Dei*. No segundo capítulo, discutimos a tradição romana como parâmetro para análise do texto da *De Civitate Dei*, e falamos sobre a origem do discurso imperial e sua relação com o conceito tradição romana. No terceiro capítulo, analisamos os recortes da *De Civitate Dei* à luz das teorias políticas e das tradições romanas.

1. *De Civitate Dei*: Instrumental teórico-metodológico, historiografia, retórica e gênero textual.

1.1 Instrumental teórico

A obra *De Civitate Dei* não é apenas um tratado apologético, teológico, exegético e retórico sobre o sentido da vida do cristão inserido no império romano, no contexto do saque a Roma em 410 pelos visigodos (CAPÁNAGA, 1988, p. 81). Agostinho também discute política, mesmo não sendo o seu objetivo principal, conforme afirma Capánaga (1988, p. 81), Agostinho, em segundo plano, discute esse tema. O texto da *De Civitate Dei* possui trechos relacionados às teorias advindas da historiografia política, como tem sido o interesse de teóricos contemporâneos, como Arquillière (2005), Ryke (2001), Le Goff (2013), Magalhães (2005), Mcgrade (2002), Gilson (2006), Lira (2004), Tabacco e Gaffuri (2010), Rhonheimer e Murphy (2013), autores que fazem uma leitura política da *De Civitate Dei*. Nosso objetivo é entender o vínculo de Agostinho com seus interlocutores e com isso perceber as relações políticas em que ele estava inserido, conexão esta que revela o cenário de transição vivido pelo autor durante a redação da obra, num contexto que lhe munia de exemplos para responder a questões impulsionadas pelas necessidades práticas de seu momento histórico. A partir de um paralelo traçado entre a sociologia de Max Weber (2009) e de Pierre Bourdieu (2001, 2003), da antropologia cultural de Clifford Geertz (1989) e da teoria da representação de Roger Chartier (1990, 1991), interpretamos esses vínculos mantidos por Agostinho e seus interlocutores durante a escrita da *De Civitate Dei* como relações políticas.

Quando o saque a Roma ocorreu em agosto de 410, ele foi interpretado pelos cidadãos romanos pagãos como julgamento de Júpiter pelo abandono dos seus antigos deuses (GUERRAS; CRUZ, 1995, p.123), o que se desenvolveu para a acusação de que o cristianismo estava falido por não ter tido condições de impedir o saque, além de ser o responsável pelo abandono das antigas crenças (HAMMAN, 1989, p. 274). Em resposta a essas acusações, Agostinho escreveu a obra intitulada *De Civitate Dei* (LE MOS, 2004, p. 56). A vontade de Agostinho em dar uma resposta a essa acusação, reflete a situação política na qual ele estava inserido. Segundo Ramon Téja (1999, p.76), o fato de Agostinho ser bispo e a comunidade cristã e não cristã esperar dos bispos daquele período respostas articuladas para as questões religiosas e políticas que estavam em evidência naquele momento histórico em particular, o coloca numa posição privilegiada para o estabelecimento de uma relação social

potencialmente política. As contribuições teóricas proposta por Marx Weber em seu livro *Economia e sociedade* nos são referência para entendermos como essa posição privilegiada de Agostinho se transformou numa relação política. Nesse livro, Weber reflete sobre as diferentes formas de relações de poder a partir da economia, do direito, das estruturas de dominação e da religião. Weber (2009, p. 16) insere um conceito fundamental para a nossa análise que é o conceito de “relação social” como constituinte e mantenedor das relações de poder, relações sobre as quais, como veremos, se constrói a relação política. Para Weber (2009, p. 16), relação social é a “[...] probabilidade de que se aja socialmente numa forma indicável [...], não importando, por enquanto, em que se baseia essa probabilidade”. Assim, a relação social é entendida como um comportamento cuja ação só adquire sentido quando a pessoa que lhe dá esse sentido o faz a partir da relação que mantém com o comportamento das outras pessoas. Com isso, entendemos que onde houver duas ou mais pessoas, haverá algum tipo de relação social entre elas, porque o comportamento delas será orientado uma em relação à outra. Segundo essa definição de Weber, essa relação social funciona como uma série de ações sociais que mantém os seus integrantes se orientando uns em relação aos outros e mantendo os outros integrantes se portando da maneira que se espera.

Entendemos que Agostinho e os seus interlocutores formam essa “relação social” de que Weber fala, pois, segundo Urbano (2013, p. 17), a comunidade cristã em Hipona desejava orientação para lidar com essas continuas afirmações feitas pelos romanos não cristãos de que a culpa pelo saque de 410 era dos cristãos, afirmações estas que os cristãos hiponenses julgavam ser desprovidas de verdade e ofensivas a reputação do cristianismo. Nas palavras de Weber (2009, p. 16), a comunidade desejava agir “[...] socialmente numa forma aceitável [...]”. Essa “forma aceitável” é, como afirma Téja (1999, p.78), dada pelo bispo. A comunidade cristã de Hipona buscava orientar o seu comportamento a partir da sua relação com o bispo Agostinho. Por isso, os cristãos hiponenses estavam descontentes com a ausência dele que na ocasião estava em Cartago discutindo questões referentes ao donatismo. Donatistas eram como os cristãos de Roma designaram os cristãos da Numídia que se submeteram a autoridade do bispo Donato. Donato junto com outros bispos não aceitaram a autoridade do bispado de Cartago sob alegação de que os bispos não optaram pelo martírio na época em que foram perseguidos por Diocleciano e adjudicaram das escrituras renunciando a fé ao aceitarem os serviços do Império. Donato se tornou dissidente do cristianismo de Roma e na Numídia elegeu seus próprios bispos e passou a afirmar ser a verdadeira igreja cristã (GONÇALVES, 2009, p.12). Agostinho foi um forte opositor ao Donatismo. Sem a presença do bispo, os cristãos de Hipona não sabiam como estabelecer uma relação social estável, pois

lidavam com o contínuo tiroteio de calúnias e objeções feitas pelos cidadãos romanos não cristãos, visto que uma parte deles saiu da cidade de Roma em função do saque e se refugiou nas cidades norte-africanas (CAPÁNAGA, 1988, p. 8). A comunidade cristã em Hipona os acolheu e ouviu as suas narrativas sobre os acontecimentos em Roma (HAMMAN, 1989, p.227), bem como sua oposição ao cristianismo, responsabilizando os cristãos pelo ocorrido. Depois de cinco meses em Cartago, dos quais os três últimos se passaram depois do saque a Roma, o bispo Agostinho voltou para Hipona, não medindo esforços para lidar com a situação, começando por falar sobre o que esse acontecimento representava para os cristãos, aproximadamente em outubro ou começo de novembro de 410 (HAMMAN, 1989, p.274). Agostinho falou à comunidade cristã de Hipona a partir de discursos cuja intenção era erguer o ânimo abatido dos cristãos e contestar os críticos do cristianismo, através de seus sermões. Segundo Urbano (2013, 19), os sermões número 81 e número 105, intitulados *De excidio Urbis*, foram proferidos por Agostinho nessa ocasião, sendo ricos na utilização da retórica e argumentos históricos, filosóficos e teológicos, fazendo apologia do que Agostinho chamava de verdadeira religião. Essas ideias desenvolvidas por ele nesses sermões e posteriormente em cartas em defesa da fé cristã (PEREIRA, 1995, p. 97-98), se transformaram em textos que foram escritos, publicados para a comunidade de cristãos e reescritos ao longo de quase quinze anos (LE MOS, 2009, p. 126-128), e, posteriormente, foram compilados num volume único por um presbítero chamado Firmo sob a orientação do próprio Agostinho (PEREIRA, 1995, p. 90), recebendo o nome *De Civitate Dei contra paganos*.

Estabelecida a relação social a partir da abordagem weberiana em que Agostinho estava inserido junto com seus interlocutores, entendemos que essa relação social evoluiu durante os quinze anos em que a obra foi escrita para uma relação de poder, visto que para isso se configurar, bastava, nas palavras de Weber, se “[...] impor a própria vontade numa relação social, mesmo contra resistências, seja qual for o fundamento [...]” (WEBER, 2009, p. 33). O poder é definido por Weber (2009, p. 33-35) como a probabilidade de uma das partes envolvidas na relação social impôr sua vontade à outra parte, mesmo que não haja resistência dessa parte. Nesse caso, a submissão pela influência de uma parte sobre a outra. Pensando essa influência, entendemos que como para os antigos, a retórica era uma técnica muito bem elaborada e codificada com rigor, e que permitia a construção de uma exposição sólida, convincente e sugestiva (MARROU, 1957, p. 15) e tendo em vista também que Agostinho tinha sido educado para ser um retórico e orador (MARROU, 1957, p. 18), dessa forma entendemos que o autor da *De Civitate Dei* tinha formação e habilidades para articular a seu favor. Como afirma Gerard O’Daly (1999, p. 36), Agostinho tinha vontade de convencer os

cristãos, seus leitores mais numerosos, sobre a maneira certa de argumentar contra os pagãos, bem como tinha vontade de converter as pessoas de outras religiões à doutrina cristã, o que o fez adotar um tom não defensivo como também evangelístico em sua obra *De Civitate Dei* (VAN OORT, 1991, p. 175).

Dessa forma, entendemos que o contexto de redação da obra contém a “imposição da vontade” a que Weber (2009, p. 33) se refere. Assim, demonstramos que a relação social entre Agostinho e os interlocutores da *De Civitate Dei* possui elementos para ser considerada uma relação de poder, tendo em vista que uma parte queria impor a sua vontade à outra, uma imposição a partir da influência. Weber (2009, p. 33), como já mencionado, define o poder como a possibilidade de impor a própria vontade ao outro, numa investida para fazer com que o outro aja de acordo com o objetivo pretendido pelo lado que o quer dominar. Sendo assim, a eficácia da dominação nos moldes weberianos está presa à conduta do lado que quer impor a sua vontade, pois nessa relação, esse lado deve possuir os meios para induzir o comportamento objetivado no lado a que se quer controlar. É a detenção desses meios para levar o outro lado a cumprir os objetivos que Weber designa como poder. É dessa relação de poder de Weber que lançamos mão. Mas, para que esse poder se efetue de forma prática, ele precisa ser legitimado. Weber (2009, p. 33-36) desenvolve o seu conceito de relação de poder adicionando o elemento causador desse poder: a legitimação – que é a crença do grupo social em um determinado regime e que o faz ser obediente. Para explicar isso, Weber coloca três motivos que explicam a legitimidade desse poder, logo, três formas de legitimação do poder. É importante salientar que toda dominação, na visão de Weber, busca por legitimidade (WEBER, 2009, p. 140), o tipo de legitimidade garante o tipo de obediência pretendida (WEBER, 2009, p. 140). Os três motivos são: a dominação legal, tradicional e carismática.

Na dominação legal, a sua legitimidade é lógica, “[...] obedecer-se a ordem impessoal, objetiva e legalmente estatuído e superior [...]” (WEBER, 2009, p.164). Basicamente, quem manda é o superior, seu direito é legitimado por regras instituídas. A obediência se propõe através dos cargos organizados hierarquicamente. Já a dominação tradicional se baseia na premissa de que os dominados creem nas ordens dos poderes, têm o respeito extremo por costumes transmitidos pelo grupo social. Esse tipo de dominação é muito comum no patriarcalismo, patrimonialismo e em monarquias, graças à crença na santidade dos reis (WEBER, 2009, p.161). E, por último, a dominação carismática é ligada à devoção afetiva à pessoa. Weber (2009, p. 141) afirma que a legitimação desse tipo de dominação vem da “[...] veneração extracotidiana da santidade, do poder heroico ou do caráter exemplar de uma pessoa e das ordens por esta revelada ou criada, [...] heroísmo ou exemplaridade dentro do

âmbito da crença nesse seu carisma”. Nessa concepção de dominação, o possuidor do poder só se mantém se se “[...] encontra reconhecimento, o carisma pessoal, em virtude de provas [...]” (WEBER, 2009, p.158).

Para entendermos a relação de poder que Agostinho mantinha com os interlocutores da *De Civitate Dei* precisamos entender em qual tipo de dominação Agostinho se enquadrava. E para isso é necessário saber que o bispo de Hipona interferiu em diversas polêmicas religiosas e políticas, tendo em vista que ele viveu num momento histórico no qual o cristianismo estava se tornando religião do Estado Romano, em um processo de consolidação longo, e, em função disso, detinha dispositivos para se beneficiar das estruturas de poder político de Roma. Por isso Pagels (1989, p. 139) afirma que esse benefício político do qual o cristianismo dispunha, criou um novo vínculo entre estado e religião, uma situação que deu um significado religioso aos atos políticos praticados pelos bispos. Com isso, segundo Lemos (2006, p.3), não só Agostinho como também todos os outros influentes bispos de sua época redigiram um amplo acervo literário sobre assuntos políticos e religiosos, como também agiram como autoridades civis. Lemos (2006, p.4) afirma que Agostinho atuava como intermediário entre o povo e o poder político imperial, sendo envolvido em assuntos que ultrapassavam a esfera religiosa: no campo civil, jurídico e político. Dodaro (2001, p.674) diz que Agostinho mediou conflitos e defendeu as comunidades cristãs e suas necessidades políticas, bem como as necessidades da cidade de Hipona. Na esfera religiosa, Agostinho teve uma vida bastante clerical, se envolvendo com a gestão dos recursos e patrimônios da Igreja e das doações para ajudar os pobres (HAMMAN, 1989, p.282).

Tendo em vista todas essas características envolvendo Agostinho, e em função da gama de relações que ele mantinha com as mais diversas dimensões da vivência social cristã e secular exigidas naquele período, entendemos que a comunidade cristã de Hipona tinha consciência das mudanças históricas que estavam ocorrendo naquele período, bem como tinha consciência das diferentes pessoas, vindas de outros lugares da África e do outro lado do mar, que conviviam ali com os cristãos hiponenses. A comunidade cristã de Hipona tinha também consciência dos diferentes grupos religiosos cristãos que também estava entre eles. Por isso, somos levados a crer que a comunidade cristã de Hipona percebeu que Agostinho soube aproveitar toda essa estrutura eclesiástica de seu tempo para resolver os problemas em todo campo de atuação, bem como, através de seus sermões, ouviu suas reflexões sobre diversos assuntos, inclusive o saque a Roma em 410, provando suas habilidades intelectuais. Por isso, entendemos que Agostinho possuía o tipo de dominação tradicional dentro da comunidade

cristã. E graças a isso, Agostinho construiu um *éthos*⁴ retórico eficaz, como explicitaremos na última parte deste capítulo. Mas, cabe ressaltar que quando Agostinho argumenta com os interlocutores não cristãos, ele se articula de forma a apresentar uma postura de dominação legal, sempre se referindo ou recorrendo às estruturas de poder secular vigentes. Sustentamos que essa percepção é importante para entendermos a retórica em sua *De Civitate Dei*.

Até agora explicitamos que Agostinho mantinha uma relação do tipo social com os seus interlocutores. Também mostramos que essa relação social tinha dois dos três elementos de que Weber fala para ser entendida como uma relação de poder: a imposição da vontade e a legitimação. Para que esse entendimento proceda, precisamos inserir o último elemento: a dominação, para Weber (2009, p. 36), uma relação social de poder desigual. Weber (2009), em sua obra aqui referenciada, fala em dominação coerciva e afirma que a religião funciona como uma “associação hierocrática”, uma associação de dominação através da coação psíquica, porque ela, ao mesmo tempo, pode dar ou negar o elemento salvação, e desse mecanismo sedição/negação ela pode impor a sua vontade aos fiéis (Weber, 2009, p. 34). Mas, se formos por esse caminho, teremos que aceitar o cristianismo na forma como Weber o entende, como uma organização já institucionalizada e no auge do uso dos seus mecanismos de gestão dos bens simbólicos que detém para o exercício da ação coercitiva. Embora concordemos com a visão de Weber, ela não se enquadra em nosso recorte espaço temporal, pois segundo Bruneau (1974, p.13), o cristianismo até o século III era formado por redes de comunidades ao redor do mediterrâneo que só começam a discutir uma unidade política a partir do século IV, e posteriormente evolui para uma parte do poder da Idade Média, passa pelo concílio de Latrão já disposto dos mecanismos coercivos mencionados por Weber, e chega à época do Concílio de Trento (1545-1563) já como uma instituição de poder estabelecida. Assim, entendemos que o cristianismo ainda não tinha essa força institucional coerciva de que Weber fala, embora, como embrião, reforçamos que, desde o século IV, o cristianismo tinha esses elementos, mas faltava desenvolvê-los. Naquele momento da redação da *De Civitate Dei*, entre 412 e 426, era isso o que o cristianismo estava fazendo através da patrística (RUSSEL, 2001, p. 298). Dessa forma, entendemos que não existiam instrumentos suficientes para se falar em coação conforme Weber propõe através de seu conceito de poder

⁴ Segundo Maingueneau, (2008, p. 17) “ethos é uma noção discursiva, ele se constrói através do discurso, não é uma imagem’ do locutor exterior a sua fala; o ethos é fundamentalmente um processo interativo de influência sobre o outro; é uma noção fundamentalmente híbrida (sócio-discursiva), um comportamento socialmente avaliado, que não pode ser apreendido fora de uma situação de comunicação precisa, integrada ela mesma numa determinada conjuntura sócio-histórica”.

hierocrático. Mas, conforme Weber explica, para que a relação de poder seja exercida de fato, é necessário que haja tentativa de imposição da dominação acompanhada de alguma forma de legitimação dela (WEBER, 2009, p. 34). E é nesse ponto que se encerra a contribuição de Weber à nossa discussão, visto que o cristianismo nesse momento ainda não dispõe de mecanismo de coerção e nem de imposição da vontade através da força física plenamente desenvolvido. Então, para estabelecermos a relação de poder precisamos estabelecer o elemento dominação. Para discutirmos esse conceito, referenciamos a obra de Pierre Bourdieu (2001) que explica em *O poder simbólico* que a dominação pode ser exercida sem o uso da força física e da coerção psíquica (BOURDIEU, 2001, p. 60-61). Assim, utilizamos o conceito de dominação simbólica explicada pelo autor para cercar a ideia que vimos desenvolvendo sobre o estabelecimento de uma relação de poder através dos símbolos empregados na sua aplicação.

Mas, antes de procedermos à discussão envolvendo a dominação simbólica de Bourdieu, precisamos estabelecer os parâmetros pelos quais lemos o símbolo a que Bourdieu se refere. E para isso, empregamos as ideias de Clifford Geertz, um dos precursores da inclusão da discussão do símbolo dentro da Antropologia através do seu conceito semiótico de antropologia simbólica interpretativa. A obra de Geertz (1989) *A interpretação das Culturas* nos é referência para estabelecer uma base de discussão que nos sirva de ponto de partida para a compreensão de nossa leitura de símbolo sobre o qual Bourdieu trata. Segundo Geertz, quando um grupo quer ascender ao poder e impor esse poder, ele o legitima a partir da manipulação do imaginário coletivo, um elemento que Geertz afirma ser constitutivo da cultura. Geertz explica a cultura como uma teia tecida pelo homem, teia na qual ele se faz e é feito. Nesse sentido, ela é pública e por causa disso as pessoas que a compõem tem a capacidade de entender e decifrar seus elementos (GEERTZ, 1989, p. 15). Assim, a mesma experiência compartilhada pelo coletivo, como: acontecimentos, atos, gestos, objetos, linguagem, passa a fazer parte dessa teia chamada cultura. Ainda de acordo com Geertz (1989, p. 15), nessa teia cultural, esses acontecimentos, atos, gestos, objetos e linguagem se tornam inteligíveis em seus significados à medida que são mediadas e interiorizadas por imagens. Geertz (1989, p. 17-20) continua sua explicação afirmando que essa relação de mediação através de imagens é nítida nos momentos de crise e/ou tensão social, pois são nesses momentos que as forças políticas, sociais e econômicas manipulam essas imagens com o intuito de conquistar as opiniões do grupo social. Entendemos que essas imagens seriam os responsáveis pela criação das representações. Através de Roger Chartier (1990), entendemos representação como uma maneira de organizar e dar significado a realidade. A representação

é a portadora da identidade coletiva, ela media e substitui acontecimentos, atos, gestos e objetos ausentes mantendo-os na memória. Então, os acontecimentos, atos, gestos, objetos e linguagem experimentados pelo coletivo são organizados e significados a partir desse imaginário, esse imaginário é revestido de valores, identidades e vivências e então é transformado em representação.

Agostinho, por exemplo, ao longo dos 38 capítulos do livro I de sua *De Civitate Dei*, referencia em sua articulação as representações romanas mais comuns de diversos segmentos da sociedade, como: o poeta Aríon de Metinma; o político Marco Régulo; os deuses de Roma de forma geral; a Lucrecia, matrona de Roma de forma específica e a virgem Berecintia; ao rei Tarquínio, o soberbo; ao escritor Catão, o velho; ao imperador César; ao político Cipião Násica; ao Senado de forma geral; a festa da *Fugalia*; aos jogos cênicos; e ao poeta satírico Pérsio. Entendemos que Agostinho, no momento em que referencia em sua articulação essas representações políticas e culturais de seus interlocutores, ele as transforma em símbolos para o exercício da sua dominação simbólica por meio da retórica. Nesse sentido, o seu discurso está cheio dos interesses do grupo social do qual faz parte e cheios de interpretações da realidade, com o intuito de impor esse discurso e interpretação como prática social (CHARTIER, 1990, p.17). Por isso, a *De Civitate Dei* é marcada pelas preocupações cristãs sobre o saque a Roma em 410 e, de certa forma, oferece a maneira como Agostinho interpretou o evento revelando a perspectiva do grupo social do qual é membro. Assim sendo, entendemos que a retórica empregada por ele estabelece o repertório cujas informações nos permitem obter entendimento sobre os modos de organização e as relações de poder pretendidas ou executadas pelos cristãos na sociedade romana do século IV. Nesse sentido, voltamos a Chartier (1990, p.17) que nos alerta para o fato de que os documentos fornecem uma informação que não é neutra, e ainda chama atenção para o fato de que é a maneira de ver do indivíduo que o produziu cujo valor e significado só se dá na realidade social em que está inserido para “alcançar a universalidade por meio de estratégias” (CHARTIER, 1990, p.17). Chartier (1990, p.31) ainda afirma que “as representações são sempre determinadas pelos interesses dos diferentes grupos sociais que através de classificações, divisões e delimitações, organizam a apreensão do mundo social”.

Dessa forma, não pretendemos discutir a obra a partir dos grupos sociais que a constituem ou são referenciados pela obra de Agostinho. Mas, entendemos que pensar as representações das transformações sociais que foram escritas no texto da *De Civitate Dei* nos faz ir do discurso ao fato. Nesse sentido, usamos Chartier (1991, p.178) para entender as práticas que se cercam dos bens simbólicos, produzindo assim usos e significações

diferenciadas (CHARTIER, 1991, p.178). O manuseio desses elementos simbólicos, conforme propõe Chartier (1990, p.17), configura a luta das representações, sendo essas representações concretizadas nos símbolos, um conflito simbólico entre os esses grupos sociais, em busca de legitimação e estabelecimento da visão do grupo. Segundo Geertz, o homem precisa desses símbolos para sua viabilidade como criatura (GEERTZ, 1989, p. 114). Assim, os símbolos são como os próprios acontecimentos, atos, gestos e objetos visto que eles formulam modelos para as experiências, influenciam comportamentos e unificam a coletividade (GEERTZ, 1989, p. 106).

É nesse ponto que voltamos a Bourdieu. Este, em seu livro *O Poder Simbólico*, inicia suas ideias afirmando que a proposta de seu trabalho é uma “[...] tentativa para apresentar o balanço de um conjunto de pesquisas sobre o simbolismo numa situação escolar particular [...]” (BOURDIEU, 2001, p. 7); nisso, ele mesmo assume não ser nenhuma novidade o que ele se propõe a fazer, mas prossegue explicitando algo que está em toda parte e é ignorado por todos que já estudaram simbolismos na sociedade e sobre o qual ele dissertará: o poder simbólico: “O poder simbólico é, com efeito, esse poder invisível o qual só pode ser exercido com a cumplicidade daqueles que não querem saber que lhe estão sujeitos ou mesmo o exercem.” (BOURDIEU, 2001, p. 8). Para Bourdieu (2001, p. 8) quando o universo simbólico é usado num processo comunicativo com o intuito de tornar possível um consenso sobre um sentido específico dentro da realidade de mundo social para produzir uma ordem social, ele se transforma em poder simbólico.

Assim, Bourdieu designa o poder simbólico como "violência suave, insensível, invisível as suas próprias vítimas, que se esforçam essencialmente pelas vias puramente simbólicas da comunicação e do conhecimento, ou, mais precisamente, do desconhecimento, do reconhecimento ou, em última instância, do sentimento" (BOURDIEU, 2003, p.7-8). Com isso, o poder simbólico interfere no curso dos acontecimentos, influenciando as ações e as crenças dos outros e criando novos acontecimentos, à medida que ocorre a produção e transmissão dessas formas simbólicas (BOURDIEU, 2001, p. 14-15). Bourdieu ainda prossegue afirmando que esses enunciados produzem e preservam a ordem, bem como corroboram com a legitimação daquele poder. Essa percepção do trabalho de Bourdieu nos permite ver claramente a existência da dominação sem o emprego de violência física, na verdade, percebemos mais o trabalho de tentar dissimular e o poder oposto de tal maneira que os questionamentos sejam extintos "[...] por meio de um ato de cognição e de mau reconhecimento que também - ou aquém - do controle da consciência e da vontade [...]" (BOURDIEU, 2001, p.22). Por isso, entendemos, do ponto de vista discursivo, que o poder

simbólico precisa de um trabalho prévio de pesquisa, tendo em vista que seu objetivo é modificar a mente dos dominados. A quantidade de representações romanas citadas por Agostinho nos sugere que Agostinho se empenhou em reuni-las, o que indica o quanto ele tinha consciência dos efeitos desse capital simbólico.

Por outro lado, quando Agostinho referencia elementos da cultura cristã, versículos bíblicos, divina providência, Jesus Cristo como justo que sofreu torturas, castidade, Judas Iscariotes, livros canônicos, personagens bíblicos, igreja católica ou, família de Cristo, o objetivo parece ser realizar uma integração social entre os cristãos. “Os símbolos são instrumentos por excelência da ‘integração social’: enquanto instrumentos do conhecimento e de comunicação, eles tornam possível o *consensus* acerca do sentido do mundo social” (BOURDIEU, 1989, p. 10). Nessa concepção, a função do símbolo é política.

As pretensões de validade do texto da *De Civitate Dei* de Agostinho são observadas através da inteligibilidade do discurso que Agostinho propõe. Essa inteligibilidade se relaciona às referências à tradição romana, pois na medida em que nomes de poetas, dramaturgos, políticos e costumes de Roma são citados por Agostinho, elas podem ser compreendidas pelos seus interlocutores, explicitando as pretensões de veracidade articuladas no texto, o conteúdo proposicional dito deve ser verdadeiro. Obras de Plínio, Marco Terêncio Varrão, Sêneca, Tito Lívio, Cícero entre outros que falam sobre Roma no mundo antigo são referenciadas por Agostinho nos sete primeiros livros da *De Civitate Dei*, e enquadram-se nesse conceito através do qual Agostinho constrói uma argumentação válida. Pela autoridade desses autores dentro da cultura romana, Agostinho apela como importantes evidências quanto à adequação deles dentro da sua argumentação, e como ponto de partida para a sua abordagem retórica. Entendemos que Agostinho ao construir o seu texto de maneira retórica, seus proferimentos são, portanto, corretos, pois se dão a partir dos valores e normas existentes, os valores e normas da retórica, para estabelecer seu discurso como verdade.

Agostinho acreditava que a razão era um instrumento divino e, portanto, deveria ser usada como fundamento (*Civ. Dei*, VIII, 1). Um fundamento que não se preocupava apenas com a formalidade ou as normas, mas sim com o conteúdo. A *De Civitate Dei* é uma obra que atende aos requisitos formais da retórica, porém propõe a se preocupar mais com a razão (SILVA FILHO, 2008, p. 17-23). Nesse sentido, Agostinho ao apreender que emprega a razão com instrumento divino, nos permite um entendimento de ele entendia seu trabalho como um dever dialético, não um serviço de utilidade episcopal, por isso, sua empreitada redativa com a *De Civitate Dei*, como uma missão cristã (*Civ. Dei*, XIX, 19), significava ser racionalmente fundamentada.

Isso pode ser evidenciado no fato de que Agostinho redige sua obra de um lugar e de um período histórico em que a ideia de “igreja e estado” se quer poderiam ser imaginados. Porém, mesmo assim, e à sua maneira, Agostinho concebe uma ideia parecida ao construir a sua “Cidade de Deus” se erguendo do meio da “Cidade da Terra” (Roma). É uma ideia parecida, porque Agostinho segue por outro caminho, mais atento ao que ele enfrentava cotidianamente na sua vida política, como, por exemplo: a busca pela justificação para punição, a compatibilidade entre o amor fraternal de Cristo de que ele tanto pregava e uma forma de governo justa, ou a necessidade do uso da força para deter os opositores do cristianismo. Essas são algumas das ideias sobre as quais Agostinho escreveu em sua *De Civitate Dei*. Justificação e punição *De Civitate Dei I*, prol.; XV, VI; XVII, XIII; XXI, XV; XXII, XXIX; XXII, XXX; amor e governo responsável *De Civitate Dei XI*, XXIV; XV, I, II; XIX, XXVII; XXII, V, XXX. Paz, violência e governo, segundo Arquillière (2005, p. 66-67) são articuladas em categorias eminentemente políticas. E, como tal estão inseridas numa cultura política. Esse pensamento político “cotidiano” de Agostinho constitui o pano de fundo que nos permite entender a cultura política em que estava inserido. Cultura política esta, se entendida aqui através do conceito de Bernstein (1998, p.349), na qual se trata de um conjunto coeso de crenças e valores que os indivíduos têm e que dão legitimidade as suas ações, “[...] permitindo definir uma forma de identidade do indivíduo que dela se reclama” (BERNSTEIN, 1998, p.349). Corroborando a visão de Bernstein, Rémond (1996, p.35) afirma que “[...] a noção de cultura política, que está prestes a ocupar, na reflexão e explicação dos fenômenos políticos, um lugar proporcional ao vazio que ela acaba de preencher, implica continuidade na longuíssima duração [...]”. Por isso, entendemos que o conceito de Berstein nos é útil, pois subsidia nossa leitura do material político usado nos exemplos da vida pública romana presentes na *De Civitate Dei*, pois, a “[...] cultura política [...] não é um elemento entre outros da paisagem política; é um poderoso revelador do ethos de uma nação e do gênio de um povo [...]” (RÉMOND, 1996, p. 40). Dessa forma, a aplicação dos conceitos de Berstein nos permite perceber na leitura dessa retórica as filiações dos indivíduos, conectando a motivação de seus comportamentos a partir de sua lógica de argumentação. É dentro da lógica de percepção da cultura política através do que é produzido que Berstein (1998, p. 350), chama a atenção para “[...] a importância do papel das representações na definição de uma cultura política”.

Nossa intenção na primeira parte deste capítulo foi mostrar como as condições sob as quais a *De Civitate Dei* foi escrita, eram entrelaçadas por relações políticas. Para isso, buscamos explicitar a existência de uma relação entre Agostinho e seus interlocutores.

Através de Weber, mostramos que essa relação era social, com elementos para ser interpretada como uma relação social imbuída de poder. Mas, diante do fato de não termos a dominação física, um conceito que Weber considera primordial para se estabelecer a relação de poder, recorremos a Geertz (1989), Chartier (1990, 1991) e Bourdieu (2001) para explicitar uma dominação que não se utiliza de coerção física, a dominação simbólica. Com esses elementos mostramos que Agostinho mantinha uma relação de poder com seus interlocutores. Como Agostinho se propôs, por si mesmo, e não para cumprir uma ordem, entendemos que ele passou a possuir todos os elementos de uma relação de poder. Portanto, pensamos as representações constituídas e constituintes nas práticas sociais a que Agostinho faz referência no seu texto da *De Civitate Dei*, como um “conjunto de referências” a homogeneidade ou heterogeneidade da cultura política como parte do que propomos explicitar na retórica da *De Civitate Dei*. Isso materializado no discurso nos permite perceber o alcance da retórica da obra permitindo entender o nível de coesão interna que a *De Civitate Dei* congrega ao referenciar a visão de mundo cristã através do vocabulário, dos símbolos, dos rituais (BERSTEIN, 1998, p.362). Ao referenciar Weber e Berstein, estabelecemos um conceito que nos orientou numa leitura da obra *De Civitate Dei* para identificarmos os trechos que tratam das relações políticas. Segundo essas referências, consideramos a obra de Agostinho como um texto de cunho político. Uma vez considerado o contexto político, prosseguimos expondo como Agostinho usou a retórica para se articular lançando mão desse contexto. Considerando essa ideia, procuramos também identificar os padrões e dimensões do conflito retórico entre Agostinho e seus interlocutores, identificando os agentes, as motivações, seu grau de organização e reivindicações e de reação. O conceito de representação foi utilizado aqui para indicar o conjunto de imagens construídas por Agostinho no texto da obra, buscando entender a maneira como a obra se relaciona com seu contexto histórico.

Logo, como cristão, Agostinho nos apresenta o saque a Roma do ponto de vista cristão e de acordo com os interesses cristãos. Estes interesses estavam ligados ao desejo de universalização dos valores e da ética cristã. Da retórica usada por Agostinho para se articular em prol da sua interpretação sobre o saque a Roma, trataremos no capítulo 3 desta dissertação; nele faremos a análise do texto e a compreensão do uso retórico feito por Agostinho.

Para analisar a retórica que Agostinho emprega, nos baseamos nos conceitos de política e poder, bem como os conceitos de representação e poder simbólico, conforme propostos por Roger Chartier (1990) e Pierre Bourdieu (2001). Tratamos também da relação entre os conceitos de conflito político, representação e poder simbólico em nossa pesquisa.

Nosso objetivo ao referenciar Weber, Habermas e Berstein é estabelecer um conceito que oriente a nossa leitura da obra *De Civitate Dei*. Segundo essas referências, podemos considerar a obra de Agostinho, nosso objeto de estudo, ao menos parcialmente, como um texto político. Uma vez considerado como texto político, prosseguimos expondo como Agostinho usou a retórica para articular esse tema. Partindo desses pressupostos, uma vez que a obra em questão é parte de um conjunto de conflitos doutrinários, consideramos a *De Civitate Dei*, num sentido mais amplo, redigida dentro de um contexto mais político que religioso pelos motivos já apresentados.

Ao analisar o texto da *De Civitate Dei* nosso foco está em apresentar os elementos retóricos usados para convencer a audiência a aceitar a explicação de um ou do outro. Não se trata de verificar até que ponto a retórica foi eficaz naquilo que ela se propôs, mas compreender as suas estratégias particulares de acordo com que Agostinho pretendia, já que nenhum discurso é neutro. Os discursos estão cheios dos interesses do grupo social do qual são produto, são preocupações e interpretações da realidade (CHARTIER, 1990, p.17). A *De Civitate Dei*, nosso objeto de estudo, é marcada pelas preocupações cristãs sobre o saque a Roma em 410. Nelas, de certa forma, o autor oferece a maneira como ele interpretou o evento revelando a perspectiva do grupo social do qual é membro. Assim sendo, entendemos que a retórica empregada por Agostinho estabelece o repertório cujas informações nos permitem obter entendimento sobre os modos de organização e as relações de poder pretendidas ou executadas pelos cristãos na sociedade romana do século IV. Nesse sentido, voltamos a Chartier (1990, p.17) que nos alerta para o fato de que os documentos fornecem uma informação que não é neutra, e ainda chama atenção para o fato de que é a maneira de ver do indivíduo que o produziu, cujo valor e significado só se dá na realidade social em que está inserido para “alcançar a universalidade por meio de estratégias” (CHARTIER, 1990, p.17). Logo, como cristão, Agostinho nos apresenta o saque a Roma do ponto de vista cristão e de acordo com os interesses cristãos. Estes interesses estavam ligados ao desejo de universalização dos valores e da ética cristã. A análise do texto e a compreensão do uso retórico feito por Agostinho não seriam possíveis sem o auxílio de outro instrumento de análise: a metodologia.

1.2 Metodologia

Nosso documento e objeto de estudo é a obra *De Civitate Dei* cujo enfoque na aplicação das contribuições da análise do discurso conforme define Maingueneau (1997),

recairá sobre as tradições referenciadas na obra e nas relações de poder que a constituem: não as relações de poder restritas as leis, ou as instituições, mas sim o poder como “relação social”, tal como Weber o coloca e como foi discutido anteriormente com o auxílio de Chartier e Bourdieu.

Maingueneau esclarece a análise do discurso explicando que ela nasce na França do entroncamento entre o mundo intelectual e a realidade prática. Por isso, na primeira parte de seu livro, ele diz que na França, é muito forte a “reflexão sobre os textos e a história” (MAINGUENEAU, 1997, p. 9), para explicá-los à luz de seu contexto histórico. Para a realização dessa explicação do texto, temos que nos concentrar na sua “exterioridade”. Essa é uma palavra-chave na análise de discurso. Maingueneau diz que essa exterioridade “[...] se ocupou de uma boa parte do território liberado pela antiga filologia, porém com pressupostos teóricos e métodos totalmente distintos [...]” (MAINGUENEAU, 1997, p. 10). Entendemos aqui que esta afirmação de Maingueneau abre espaço para considerarmos na análise do discurso não só as condições de produção, como também, a relação dos textos com a sua transmissão. Nosso interesse, seguindo Maingueneau (1997, p. 11), é aplicar a análise do discurso para “[...] construir procedimentos que exponham o olhar-leitor a níveis opacos à ação estratégica de um sujeito, construir interpretações [...]”. Claro que não é objetivo da análise do discurso deixar mais claras as interpretações de um texto, menos ainda categorizar o texto como “uma disciplina conexas à linguística”, mas “definir um campo de problemas da linguagem” (MAINGUENEAU, 1997, p. 13). Por isso, Maingueneau (1997, p. 11) afirma que “[...] a análise do discurso depende das ciências sociais e seu aparelho está assujeitado à dialética da evolução científica que domina este campo [...]”. De acordo com Maingueneau, nem todos os discursos constituem, em princípio, objeto de estudo da AD. Mas é preciso levar em consideração que “[...] a análise do discurso relaciona-se com textos produzidos no quadro de instituições que restringem fortemente a enunciação e nos quais se cristalizam conflitos históricos, sociais, etc.” (MAINGUENEAU, 1997, p. 13). O que nos interessa na análise do discurso é, segundo Maingueneau, o interdiscurso: “[...] nesta perspectiva, não se trata de examinar um corpus como se tivesse sido produzido por um determinado sujeito, mas de considerar sua enunciação como o correlato de certa posição sócio-histórica na qual os enunciadores se revelam substituíveis [...]” (MAINGUENEAU, 1997, p. 14). A partir dessa concepção, destacamos, na *De Civitate Dei*, dois pontos. O primeiro são os conflitos históricos e sociais que fizeram Agostinho tomar uma posição, e o segundo são os enunciados que materializam esse posicionamento propiciando um material passível da aplicação da análise do discurso. Maingueneau (1997) recomenda que o analista do discurso esteja atento,

pois “[...] o que é dito e o tom com que é dito são igualmente importantes e inseparáveis”, assim como esteja atento ao *éthos* no qual “[...] pode-se localizar as características mais marcantes que a formação discursiva impõe ao "tom" de seus autores e definir o ideal de entonação que acompanha seus lugares de enunciação [...]” (MAINGUENEAU, 1997, p. 46).

Na segunda parte de seu livro, Maingueneau (1997, p. 116) fala do universo discursivo: “[...] conjunto de formações discursivas de todos os tipos que coexistem, ou melhor, interagem em uma conjuntura”. As formações discursivas que surgem na *De Civitate Dei*, ou seja, aquelas pertencentes à conjuntura de Hipona na época do saque a Roma em 410 formam o universo discursivo da obra. A respeito disso, o analista do discurso tem que favorecer aquele campo cujas formações discursivas “mantêm relações privilegiadas, cruciais para a compreensão dos discursos considerados”. Ou seja, “[...] certas oposições são fundamentais, outras não desempenham diretamente” (MAINGUENEAU, 1997, p. 117). Na terceira parte, o autor fala do léxico e do seu lugar na consciência dos locutores. “[...] Qualquer que seja a questão dominante da AD, nela o estudo do léxico ocupa um lugar importante” (MAINGUENEAU, 1997, p. 129). O léxico só nos é útil na medida em que possibilita reconhecer ou identificar a formação discursiva por meio de “palavras características, objeto de amor ou de ódio” léxico esse que Maingueneau (1997, p.129) chama de termos-pivôs. De acordo com Maingueneau (1997), o texto é um objeto de estudo do discursivo porque é expresso através de unidades de palavras que se combinam para formar o discurso. O objetivo do estudo da Análise do Discurso é abordar essa combinação palavra por palavra relacionando o que é o linguístico com o que é extralinguístico permitindo compreender a relação entre homem e sociedade. Nesse sentido, para Maingueneau (1997) algumas condições são necessárias para a execução do discurso. A saber: a) o discurso vai além da frase; b) a linguagem está orientada; c) discurso também é ação; d) é interativo; e) contextualizado; f) o discurso é tomado por um sujeito; g) é parte de um interdiscurso (MAINGUENEAU, 1997, p. 52-56). Nossa análise se desdobra a partir do interdiscurso e de alguns elementos que dele se ramificam, a saber: a cena enunciativa e polifonia.

O *interdiscurso* é definido por Maingueneau (1997) como um discurso que se apoia nas relações de diálogo em que interagem o *domínio discursivo*, o *espaço discursivo* e o *campo discursivo*. *Campo discursivo* compreende a formação discursiva dos interlocutores. *Espaço discursivo* é o elo entre duas formações discursivas que se relacionam e cuja relação contribui para o entendimento dos discursos em questão. E o *domínio discursivo* compreende o domínio dos gêneros através dos quais se manifesta o discurso. Outro conceito de que lançamos mão é o de *Cena Enunciativa*. Segundo Maingueneau (2004,

p. 250), a cena enunciativa não pode ser confundida com o contexto de produção do discurso. Para o autor, essa cena é percebida dentro do enunciado. A cena enunciativa pode ser analisada explicitando quesitos materiais como quem produziu o discurso, onde e quando, mas não se restringe a esses quesitos. Nesse sentido, para entender a cena sobre a qual se enuncia, é preciso distingui-la em três outras cenas: a *cena englobante*, a *cena genérica* e a *cena cenográfica*. Segundo Maingueneau (2004, p. 249-251), cena englobante é análoga ao tipo de discurso, percebida pelos interlocutores a partir de sua função social como, por exemplo, o discurso político. No contato com o texto, os interlocutores se situam e se posicionam dentro do seu discurso. Ainda de acordo com Maingueneau (2004), a cena genérica se refere a gama de gêneros discursivos com o qual nos deparamos e que definem os papéis sociais que devem ser assumidos por todos, bem como o espaço-tempo de que se pode usar e a forma de ler esses discursos. Produzir um discurso dentro dessas normas discursivas garante a manutenção das relações sociais. Já a cena cenográfica é um recurso discursivo que coloca o interlocutor em segundo plano, pois faz com que ele seja fisgado por outra cena. O interlocutor de Agostinho, por exemplo, ao ler os primeiros capítulos do livro I da *De Civitate Dei*, notará que esta faz referência a política, ao apresentar as condições históricas de Roma, uma estratégia típica dentro do gênero discursivo retórico. Esta referência se enquadra na cena genérica “discurso retórico”, mas esta logo é posta em segundo plano, pois esse mesmo interlocutor é fisgado pela “denúncia” que Agostinho se propõe a fazer dele: um papel diferente do que o de uma audiência habitual do discurso retórico e o locutor do discurso. De bispo passa para o papel de denunciador. Um último conceito de que lançamos mão é o de polifonia. O termo se refere ao fato de que os textos, na maioria dos casos, possuem diferentes perspectivas: a do interlocutor junto e as de outras vozes que falam (MAINGUENEAU, 1997, p. 3).

Maingueneau (1997, p. 37) propõe ao analista do discurso que recorte o texto a partir dos *campos discursivos*. Isso não se trata de delimitações evidentes, mas sim de se guiar por uma ideia que norteie na identificação do que está no interior desse *campo discursivo* que se constitui um discurso. Nesse sentido, as tradições romanas discutidas no capítulo dois nos permitem estabelecer esse campo discursivo. Maingueneau (1997, p. 37) propõe isolar os *campos discursivos* a partir de seus *espaços discursivos* para que se estabeleçam as relações e as análises de acordo com o propósito do analista. Esse isolamento dos espaços discursivos resulta de um conhecimento do texto e um saber histórico sobre o mesmo, que serão em seguida confirmados ou infirmados quando a pesquisa progredir. Parte desse “saber histórico” que contextualiza a *De Civitate Dei*, discutimos na primeira parte deste capítulo. Isolados os

espaços discursivos, segue-se para a análise das relações entre a cena enunciativa e a polifonia presentes nos discursos. Dedicamos o capítulo três desta dissertação para análise dos recortes de acordo a linha teórica ora apresentada.

Tendo definido o autor e o conceito de análise do discurso que utilizaremos, a partir dos próximos parágrafos, apresentaremos a nossa utilização da Análise do Discurso. Nosso estudo da obra analisa as tradições romanas na retórica empregada por Agostinho na *De Civitate Dei*. Assim, a nossa análise do discurso consistiu na leitura e aplicação dos conceitos até aqui desenvolvidos, analisando o léxico, separando termos para expor as representações das tradições romanas. Durante essa fase, procuramos, segundo o que expomos no instrumental teórico, expressões, frases e temas repetitivos que representem as relações políticas discutidas neste trabalho. Depois de identificar essas expressões, frases e temas, procuramos entender o seu significado. A apresentação desses discursos em parte foi a forma mais clara para a apresentação do nosso estudo retórico. A ideia é que fazendo dessa forma, a Análise do Discurso nos permita aprofundar nas estratégias discursivas de Agostinho como um meio de construção do social, seja explicitando o mascaramento das relações de poder, seja enfatizando as argumentações metódicas. A Análise do Discurso nos permite esse aprofundamento da compreensão das estratégias discursivas que moldam as formas distintas de construção do meio social, por permitir que nós a coloquemos sob a luz da crítica, facilitando os processos de transformação não os reproduzindo.

1.3 O Contexto da obra *De Civitate Dei*

O objetivo da nossa pesquisa é falar sobre a tradição romana empregada na retórica na obra *De Civitate Dei* escrita por Agostinho tendo em vista analisar como ele emprega a retórica para articular as relações políticas. Assim, é conveniente considerarmos o contexto histórico de Roma do início do século quinto, especialmente, o período entre 412 e 426, no qual Agostinho estava escrevendo a sua obra.

Agostinho nasceu em 354 na cidade de Tagaste, na província de Numídia (atual cidade de Souk Ahras, Argélia) na África romana, a cerca de 90 km do Mediterrâneo (BROWN, 2000, p. 16). Seu pai, Patrício, era um berbere com cidadania romana e não cristão, a mãe, Mônica, era berbere e cristã. A família de Agostinho era, etnicamente, púnico-berbere (BENSEDDIK, 2003, p. 418). Apesar da sua etnia, Agostinho cresceu em uma área de língua latina de Tagaste e nunca aprendeu a língua predominante de sua cidade natal (BROWN,

2000, p.468). A família não tinha muitos recursos, apesar de o pai ocupar uma posição modesta na administração romana, decurião⁵ do município de Tagaste, além de ser um pequeno proprietário de terra (MARROU, 1957, p.13,14). A esperança da família era educar seus filhos para que se tornassem professores, advogados ou membros da administração imperial (SMITHER, 2009, p. 2), razão pela qual a dedicação à formação começava cedo.

Aos onze anos de idade, Agostinho foi matriculado numa escola em Madaura (uma pequena cidade da Numídia, apenas trinta quilômetros ao sul de Tagaste), onde começou a estudar a literatura latina, se aprofundando nela até se tornar professor de retórica, aprofundamento este que segundo as suas *Confissões*, lhe renderam duas grandes influências: Virgílio e Cícero (AGOSTINHO, Conf. III., 4, n.7), também Salústio e Terêncio foram autores estudados exaustivamente por Agostinho (AGOSTINHO Conf. III., 4, n.7; BROWN, 2000, p. 44-47). Aos dezessete anos, um padrinho dos estudos de Agostinho chamado Romaniano financiou a ida de Agostinho a Cartago para continuar sua formação na retórica (BROWN, 2000, p. 25,26). Aos 19, começou um concubinato com uma mulher com a qual viveu por quinze sem se casar (visto que na lei romana uma estrangeira não poderia se casar com um cidadão romano) e com a qual teve um filho chamado Adeodato (BROWN, 2000, p. 26,27). Posteriormente, eles se separaram quando Agostinho voltou para a Numídia (AGOSTINHO, Conf. VI, III, n.15). Ao terminar seus estudos, Agostinho se tornou professor de retórica em Cartago.

Em 383, Agostinho foi para Milão trabalhar como professor de retórica. Lá, conheceu Ambrósio, bispo da cidade. Ambrósio era um intelectual que usava a retórica para dissertar sobre as Escrituras e muito influenciou Agostinho (AGOSTINHO, Conf., III. 13, n.23; VI. n. 4,6). A influência de Ambrósio fez Agostinho abraçar a fé da mãe, tornando-se cristão assim e sendo batizado em Milão no ano seguinte, pelo próprio Ambrosio (BROWN, 2000, p. 106). Agostinho deixou Milão e voltou para Tagaste na companhia de amigos e familiares a fim de formar um grupo para orações diárias, estudo, especulação e interpretação das escrituras. Em 391, Agostinho foi ordenado para o ministério como presbítero na igreja de Hipona (BROWN, 2000, p. 205). Em 395, se tornou bispo da igreja de Hipona, função na qual ficou até morte em 430. Segundo Peter Brown (2000, p. 107-118), Agostinho revisou e organizou todos os seus escritos, e depois esses escritos foram guardados na biblioteca de Hipona. Brown lista as contribuições de Agostinho: 117 livros, 252 cartas, e pelo menos setecentos sermões. Agostinho tratou de doutrina, teologia, apologia do cristianismo, conselhos

⁵ Neste contexto, um decurião seria mais uma obrigação do que poder político. Do ponto de vista moderno, seria equivalente a um vereador.

devocionais e livros práticos relacionados à liderança da igreja. As três obras mais famosas de Agostinho são: *As Confissões*, *A Trindade* e nosso objeto de estudo *A Cidade de Deus*.

O saque de Roma em 410 representou o fim do símbolo da cidade-mãe do Império Romano (MARROU, 1957, p. 9). Agostinho tinha quase sessenta anos quando ouviu os relatos da invasão a Roma (HAMMAN, 1989, p. 271). As notícias do acontecimento em 410 rapidamente se espalharam, chegando aos ouvidos de cristãos influentes da época, como Jerônimo, em Belém, Paulo Orósio, na Hispânia e o bispo Agostinho, no norte da África (GUERRAS; CRUZ, 1995, p. 123). O saque da capital teve repercussão em todo o mundo, Agostinho descreve que “[...] as notícias de tal acontecimento chegaram entre todos os povos do Oriente e as cidades mais importantes dos lugares mais remotos da terra, essas cidades declararam luto público e seus habitantes lamentavam o desastre em Roma [...]” (AGOSTINHO, *Civ. Dei*, I, 33). Embora, Roma já não fosse a residência de muitos senadores importantes, ela continuava a ser capital política do Império e centro da sociedade ocidental, era o símbolo de civilização e os cristãos haviam acreditado nessa ideia, tanto que os cristãos romanos acreditavam que os apóstolos Pedro e Paulo tinham viajado do Oriente para depositar seus corpos sagrados na cidade (HAMMAN, 1989, p. 271).

Num aspecto mais profundo, Roma simbolizava um estilo de vida e de cultura. Na época do saque de Roma, um lembrete foi feito: as sociedades podiam morrer (BROWN, 2000, p. 358-359). Isso causou uma dispersão e emigração da população que levava o que podia, uns iam até o sul da Itália, outros iam para Sicília ou Sardenha, e muito iam para as cidades africanas (CAPÁNAGA, 1988, p. 8). Foi dessa forma que Agostinho soube do ocorrido. As pessoas que fugiam de Roma procurando abrigo além-mar, em Cartago e nas cidades portuárias, comunicavam aos africanos os acontecimentos recentes. No geral, essas pessoas eram patrícios sem bagagem, só com joias, ouro e a prata que puderam transportar. As notícias se espalhavam de porto em porto. A África abrigava os refugiados que descreviam para os africanos as cenas de pilhagem, de violação e barbárie (HAMMAN, 1989, p. 273). Quando as notícias chegaram a Hipona, Agostinho chorou amarga e frequentemente por causa da capital e das graves consequências ao cristianismo (MARROU, 1957, p. 54). Os cristãos do Norte da África viam Roma como uma forma de ordem, por isso quando o saque à cidade ocorreu esses cristãos africanos entenderam que haviam perdido essa ordem de que tanto desfrutavam (CAPÁNAGA, 1988, p. 8). Junto com os refugiados de Roma vinha um zumbido de murmurações, calúnias e objeções ao cristianismo e o bispo de Hipona tinha que debater com aqueles que repetiam o antigo provérbio pagão: “[...] Se não chove, a culpa é dos cristãos” (AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, II, 3).

Quando soube da notícia, Agostinho estava em Cartago enfrentando os donatistas, o que desgastava a sua comunidade, porque o bispo ficava ausente com cada vez mais frequência e por mais tempo. Agostinho só voltou para Hipona quase um mês depois do saque a Roma. Ele precisou cumprir algo com o qual havia se comprometido, pregar em Útica, momento em que fez sua primeira alusão à ocupação de Roma no sermão *De excidio urbis Romae* (HAMMAN, 1989, p. 272). Os fiéis cristãos do norte da África lidavam continuamente com objeções feitas pelos pagãos. Retornando a Hipona após cinco meses de ausência, o bispo Agostinho começou a sua empreitada *De Civitate Dei* para lidar com o problema.

Diante de tudo o que foi exposto, concluímos que as circunstâncias em que se deu a redação da *De Civitate Dei* é repleta de relações de poder e relações políticas. No próximo capítulo, apresentaremos a maneira como essas relações são materializadas textualmente a partir das referências que Agostinho faz as tradições romanas.

2. Sobre o conceito de tradição romana como parâmetro para análise do texto da *De Civitate Dei*

No capítulo anterior, discutimos o instrumental teórico e a metodologia empregados nesta pesquisa, bem como apresentamos uma síntese do painel de época do nosso objeto de estudo. Nesta etapa da nossa discussão, diante da nossa necessidade temática, delimitamos uma ideia de tradição romana a fim de estabelecer um parâmetro para a nossa proposta de análise do texto da *De Civitate Dei*. Por isso, neste capítulo, apresentamos um recorte conceitual sobre o que é a tradição romana dentro do cenário social e histórico em que ela está inserida. É preciso salientar que quando se fala em “tradição”, dentro da historiografia não se tem em mente um conceito estático, acabado, mas sim um conjunto de conceitos que são constantemente revistos por aqueles que estudam aquela tradição (BECK, 2009, p. 499; GADAMER, 2003, p. 17-26). Philip Pettit (2000), na introdução da sua exposição sobre a tradição jurídica herdada da Roma republicana, comenta os vários conceitos de tradição romana, não sendo nenhum deles abrangente o suficiente para abarcar todos os elementos que a constituem (PETTIT, 2000, p. 334-335). Assim, o que existe são vários recortes conceituais, assim como o nosso, e nenhum deles é absoluto. Isso acontece porque a tradição não existe na sua forma singular, pois se trata de uma realidade múltipla (TEMER; TONDATO, 2014, p.151); a tradição também não é um *corpus* fechado que persiste ao passar do tempo (COHN, 2001, p. 38). Segundo Silva (2006, p. 405-408) apesar da palavra “tradição” ter surgido no meio religioso para designar práticas religiosas que deveriam ser transmitidas de geração para geração, ela evoluiu de significado passando a adotar os elementos culturais presentes nas sociedades. Por causa disso, a palavra passou a ser amplamente empregada pelas ciências sociais (SILVA, 2006, p. 406). Na História, virou uma categoria de estudo. Por exemplo, pesquisando a contemporaneidade, Eric Hobsbawm tira proveito do conceito de “tradições inventadas” concebido por ele mesmo como uma categoria para balizar sua visão de tradição a qual define como um conjunto de práticas sociais, comportamentais, rituais ou simbólicas gerido por regras que são acolhidas pelos membros de um grupo social como forma de manter valores e uma relação com o passado (HOBSBAWM, 2008, p. 17; SILVA, 2006, p. 407).

A categoria de estudo a qual Hobsbawm (2008) se refere como conjunto de práticas sociais nos mostra como a noção de tradição é um meio de equilíbrio dentro de sociedades que passavam por mudanças. Então, essa tradição funcionaria como uma prática que partiria das conveniências do grupo social que são estabelecidas por meio das relações de poder e dos interesses que permeiam todos os contextos de tensão social, em que as tradições são

instrumentos de regulação (HOBSBAWM, 2008, p. 9-22). Ainda segundo Hobsbawm (2008, p. 10), esse conjunto de práticas tem o objetivo de propagar valores e normas comportamentais que geram um prosseguimento de um passado valorizado. Segundo o autor: “O passado real ou forjado a que elas (tradições) se referem impõe práticas fixas” (HOBSBAWM, 2008, p. 11). Hobsbawm (2008) atenta para o fato de que a força das tradições não deve ser misturada ao que ele chama de “invenção de tradições”, visto que não é preciso inventar novas tradições quando ainda existem as antigas. Com isso em mente, Hobsbawm (2008) propõe que as tradições inventadas surgem quando as velhas começam a se degenerar.

Nesse sentido, Mendes (2007, p. 26-31) defende que o entusiasmo dos romanos pelos seus heróis e suas façanhas e pela permanência dos ideais republicanos no entendimento dos romanos evitava que se encerrasse a mentalidade republicana ou que se criasse a noção de ruptura com aquele período, fazendo que com que a toda a tradição republicana, fosse sempre sendo transmitida à posteridade. Assim, a história republicana foi unida ao principado, visto que o republicanismo tinha se exaurido como energia política e institucional dando lugar ao período do império. Por isso, não existiu alguma fronteira clara e específica separando a tradição em republicana e imperial (MENDES, 2007, p. 29). Skinner (1998), discutindo a relação entre Maquiavel e a república romana, caracteriza a república como a participação ativa dos cidadãos nos afazeres cívicos como uma organização institucional em que o poder é exercido pelos membros da comunidade política. Skinner (1998) se refere a essa república como uma tradição romana. Nesse sentido, o que mais é usado como referência quando se fala em uma tradição romana é o período republicano, o que leva alguns autores a falarem em tradição republicana como sinônimo de romana (FISHER, 2012, p. 4; PETTIT, 2000, p. 442). Por isso, a tradição romana é entendida aqui como um paralelo entre as instituições da república romana cuja função era legitimar seus próprios efeitos e influenciar a forma dessas instituições. Isso, posteriormente, vai fazer com que seja desenvolvida a materialização dessa tradição por meio do trabalho de autores romanos ou com cidadania romana como Políbio, Tito Lívio e Plutarco, Tácito e Salústio, bem como em *corpora* de escritos do advogado, orador e filósofo Marco Túlio Cícero (PLESCIA, 2001, p. 51-70). Segundo Silva (2014, p. 54), é a partir desses autores romanos que vai se montar um painel sobre o passado, um passado “[...] para se inspirar e imitar” (SILVA, 2014, p. 54), um passado “[...] elaborado em uma tradição, em costume, [...] uma reserva de imagens, de símbolos, de modelos de ação; permite empregar uma história idealizada, construída e reconstruída segundo as necessidades, a serviço do poder presente. Este gere e assegura seus privilégios colocando em cena uma

herança” (BALANDIER, 1982, p. 7). A construção desse painel inspirador e exemplar é, na visão que viemos construindo até aqui sobre as ideias de Hobsbawm (2008, p. 10), uma tradição, uma tradição romana. Esse painel cria uma base socializada da memória que passa a servir como referência para a cultura oral e escrita tornando-se pontos de referência obrigatórios para dar significado ao presente (BECK, 2009, p. 508). Essa tradição romana entendida aqui como uma tradição republicana vai ser utilizada como instigador da geração posterior a superar seus antepassados em suas realizações para a *res publica*, bem como demandar deles obediência aos procedimentos políticos tradicionais e normas sociais (BECK, 2009, p. 507). Dessa forma, é difícil falar em tradição romana sem falar nas lideranças, sem falar nos ideais dos grupos governantes, republicanos ou imperiais, tendo em vista que esses ideais foram expressos em suas maneiras de governar política e militarmente. Tudo isso aliado a uma aristocracia influente vai fazer com que esses ideais se moldem numa tradição atuante em todos os romanos educados, que se acomodem a tradição romana (EARL, 1967, p.7).

Com base em tudo o que vimos até aqui, concluímos, parcialmente, que a tradição romana é um conjunto de práticas erguidas na república romana e mantidas pelo período imperial tendo em vista as necessidades daquele momento em particular que refletiu nos valores da época que por sua vez refletiram nas formas de manifestação da coletividade.

2.1 Ancestralidade e ascendência

Cícero é um dos que melhor nos mostra o perfil dos indivíduos que representavam a tradição romana, por isso ele é considerado um dos grandes expoentes dessa tradição (ZETZEL, 2001, p. 95). Em sua trajetória, ele enalteceu os homens a quem defendia e os bons romanos do passado para os quais todo o comportamento romano apropriado servia como modelo (ARNO, 2012, p. 25-26). Costumeiramente em seus discursos, Cícero sempre invocava o nome de algum antepassado romano ou fazia alguma alusão às ações desses antepassados com o intuito de louvar esses homens e encorajar seus ouvintes a se tornarem imitadores dos exemplos deles (TREGGIARI, 2003, 142.). Cícero louvou os homens bons como sendo os romanos do passado, encorajou seus interlocutores a viver a reputação de seus próprios antepassados e apoiava pontos que ele queria enfatizar ao se estabelecer como concordando com a tradição ancestral (COLISH, 1978, p.76-77). Na visão de Cícero, os antepassados foram os que ocuparam o mais alto campo moral, pois há uma ampla

valorização das virtudes republicanas bem como uma constante valorização de personagens daquele regime, como por exemplo: Varrão e Catão, o velho. Boa parte da obra de Catão, o velho, “[...] está voltada para a demonstração de que o futuro do Estado Romano estava na preservação das características do que construiu a glória de Roma: as virtudes de seus heróis. Dentre estas virtudes antigas, o comportamento pragmático era uma marca do caráter romano” (FALCÃO, 2003, p. 121). Cícero afirmava que enquanto Catão, o jovem, tinha Catão, o velho, como um exemplo de virtude em sua própria família, uma hereditariedade biológica, o próprio Cícero, como um bom romano, tinha também a responsabilidade de imitar esse grande homem (BLOM, 2010, p. 7). Cícero, com isso, estava estabelecendo um lugar hereditário para si mesmo com antepassados de sua própria escolha. Ele estava afirmando que não era necessário para ele, ou, presumivelmente, para outros *homines novi*, reivindicar o parentesco sanguíneo com qualquer romano famoso. Em vez disso, para Cícero, algo como ascendência cultural se colocou sobre os laços de sangue. Querer reivindicar a tradição para poder fazer isso já era motivo suficiente (STEEL, 2001, p. 20-24).

Cícero estava expandindo a ideia de hereditariedade para além do laço consanguíneo, levando para o metafórico, promovendo conexões dos indivíduos romanos com ancestrais individuais em um mundo em que ele poderia fazer referência a arquétipos amplos da tradição romana (TREGGIARI, 2003, 144.). Cícero, no *Pro Sestio*, usou essa ideia para falar sobre os *optimates* (ARNO, 2012, p. 27), pois eles ilustravam essa hereditariedade metafórica por serem os exemplos mais próximos e cotidianos desses ancestrais. Os *optimates* exemplificaram os valores tradicionais de *honestas* (veracidade), *religio* (piedade) e *iudicia* (justiça), bem como *virtus* (virtude) e *dignitas* (dignidade). Estas são todas as qualidades que apareceram nas descrições de Cícero de ancestrais dignos de emulação. Cícero também enfatizou o serviço desses homens à República na forma de *auctoritas* (influência), *fides* (fidelidade), *constantia* (firmeza) e *magnitudo animi* (grandeza de espírito) (ZETZEL, 2001, p. 84-90). Todas essas qualidades apareceram em outros lugares no trabalho de Cícero, descrevendo ancestrais e romanos contemporâneos e de fato Cícero também afirmou que os *optimates* eram defensores do *mos maiorum*, o que implicava que os valores dos *optimates* eram os valores dos antepassados.

O papel do cidadão individual era crucial para a compreensão de Roma e da sua tradição. O fato de que este era um elemento central de sua visão de mundo entrou em confronto com a compreensão dos romanos e dos estudiosos modernos de Roma como uma sociedade tradicionalista em que a melhor forma de participação cidadã era aceitar e transmitir uma condição tão boa quanto possível, uma compreensão que havia sido

transmitida desde o passado imemorial (ARNO, 2012, p. 22-25). Para que Cícero se considerasse completamente romano, era necessário que ele atribuísse importância primordial à cultura, uma forma de observância das tradições romanas e da manutenção dos valores romanos. Uma das tradições culturais mais importantes de Roma, no entanto, foi o uso de ancestralidade e dos *exempla ancestralis* para definir a sua inserção dentro da tradição romana.

Assim, os discursos de Cícero demonstraram que, enquanto a ascendência era um componente importante da tradição romana, a própria tradição romana era a chave para a ascendência romana. A passagem descrevendo os *optimates* representou uma transformação no significado dos antepassados como modelos da tradição romana. A partir da inclusão de Cícero desta descrição daqueles indivíduos que representavam o melhor da sociedade romana, é possível ver que ele estava experimentando para além das conexões lineares de romanos individuais para ancestrais individuais em um mundo em que ele poderia fazer referência a arquétipos amplos de tradição romana. Cícero lidou com essa dificuldade criando uma ideia de tradição romana com base no comportamento do indivíduo. Em outras palavras, ser romano era um sistema em que cada indivíduo poderia tomar a decisão de seguir as tradições e romanas e conseqüentemente a moralidade de Roma (ZETZEL, 1991, p. 86). Vale ressaltar que Cícero não era de uma família tradicional romana.

Agostinho se articula em torno da tradição da ancestralidade romana para criar uma ideia de que a fragilidade do Império era uma consequência das práticas e comportamentos dos romanos do seu tempo, os associando a um padrão de afastamento dos modelos de conduta dos grandes homens romanos do passado, criando um empobrecimento dos costumes ancestrais. Isso, conforme veremos pormenorizadamente no próximo capítulo, se verifica nas representações que Agostinho faz dos políticos, nobres e militares. A importância que ele atribui aos ancestrais romanos em sua articulação não é um simples reflexo das ideias que eles representam, ele revela elementos nos quais se identifica um determinado grupo e seus valores e estabelece as contradições dentro desse grupo com relação à tradição ancestral. Agostinho associa Roma ao que ele chama de "cidade terrena" e questiona constantemente se os homens bons de outrora se regozijariam do estado de Roma, e com isso estabelece essa ancestralidade romana como extensão da "cidade de deus" na terra. Em função dos seus vícios, os homens da cidade da terra incapazes de adotar o modelo dos nobres do passado, não conseguiram guardar, nem ainda restituir as antigas tradições, como por exemplo, o *Mos Maiorum*, a moralidade romana.

2.2 *Mos maiorum*

O conjunto das normas e dos costumes que regulavam a vida dos indivíduos romanos em suas relações com a ordem jurídica, social e moral em Roma caracterizou-se por uma longa duração que compreende tanto as organizações que coordenam as ações coletivas com regras de cada arena decisória que impõem certos comportamentos e são instrumentos reguladores e normativos das ações humanas. Esta ordem não foi cumprida por órgãos ou leis, mas sim pela tradição (BECK, 2009, p. 506). O *mos maiorum* proporcionou aos romanos uma rede apertada de códigos coletivos de práticas políticas, sociais e culturais. Estes códigos baseavam-se no pressuposto de que as conquistas do povo romano eram principalmente devidas a princípios e tradições consagrados. “[...] O poder tinha suas raízes no passado, mas esse passado não era menos presente na vida real da cidade que o poder e a força dos vivos: “*moribus antiquis res stat Romana viris ue*⁶, nas palavras de Ênio” (ARENDDT, 2016, p. 128). As tradições posteriores ofereciam inúmeros exemplos da glória, honra e piedade de homens que fizeram Roma excelente, dos pais fundadores da república, Ápio Cláudio Cego, Fábio Máximo, Catão o velho e muitos outros (ANTIQUUEIRA, 2008, p. 59).

Para os romanos, a vida política era enxergada através de um ponto de vista moral (EARL, 1967, p. 12). Isso destoa do ponto de vista com que nós enxergamos essa mesma vida política. Nosso padrão é enxergá-la por meio de categorias historiográficas como economia, sociologia e partidarismo. Mas, como os romanos lidavam com ela sob a luz dos atributos morais, é compreensível a importância dada, ao longo dos séculos, a noções como *virtus*, *nobilitas*, *gloria*, *fortuna*, *concordia*, *libertas*, *pietas* e uma série de outras qualidades, boas e más (GRIMAL, 1993, p. 68; COLISH, 1978, p.76-77). Esse nível de valorização da moral tinha a ver também com a conquista da preeminência e da glória pessoal e com a prestação de serviços ao estado romano, conquistas que faziam com que se estabelecesse o ideal de uma classe dominante estreita e que se tornou aceito como a própria tradição de Roma (EARL, 1967, p. 21). O conceito de *virtus* e o reconhecimento geral que este alcançou tornaram-se parte da própria nobreza romana. E isso por dois motivos: primeiro, porque, no decorrer do tempo, os nobres transferiam lealdade de *virtus* para *gloria* (EARL, 1967, p. 21). Glória é a recompensa adequada para a *virtus*, mas quando a glória é procurada diretamente, sem referência à *virtus*, a luxúria resultante do poder e da posição destrói o estado. Em segundo lugar, os homens novos, homens de gênio nativo, poderiam justamente reivindicar

⁶ A república romana se sustenta sobre a moral e sobre os homens antigos.

preeminência em *virtus* sobre os nobres em falta. Essas mudanças, resultantes do fim da República, também fazem parte do processo de restauração da República, se por República se quer dizer não uma estrutura de governo particular, mas o exercício de *virtus* sob o estado de direito (EARL, 1967, p. 36). A elite senatorial foi considerada como um grupo de alto *status* que, por sua vez, respeitava, muitas vezes ostensivamente, a integridade das pessoas comuns. Este consenso mútuo incluiu a conduta da própria política. Enquanto as assembleias do povo romano agiam como órgãos de decisão, nunca chegariam a uma decisão sem consulta prévia ao senado (ANTIQUERA, 2008, p. 93-96).

Se os ancestrais romanos, como visto no item anterior, são considerados os guardiões dos costumes, a ponto de serem valorizados por Agostinho como agentes da cidade de Deus, aqui, esses costumes atingem outro patamar, sendo referenciados por ele, como veremos no próximo capítulo, como os costumes de uma forma de governo que ele considerava a ideal. Agostinho incorporou esses costumes cristãos por meio da sua articulação. Este desejo cristão de fundir os costumes cristãos se justifica como análogo ao ideal romano presente no *mos maiorum*, visto que este era o sentido não escrito do que um cidadão romano deveria fazer. Tendo em vista que a lei por si só não era suficiente para guiar os romanos em todos os aspectos cotidianos, olhando os costumes dos antepassados, um romano poderia navegar a sua atual realidade passageira. Da mesma forma, os cristãos tendo nas Escrituras a sua lei, elas não satisfaziam todos os aspectos do cotidiano cristão, sendo esse espaço deixado pelas Escrituras preenchido pelo *Mos Maiorum* articulado por Agostinho. Esse tipo de pensamento tornou-se a conexão não escrita, ainda que valiosa, com o passado e permitiu às comunidades cristãs interpretar suas origens de maneira a construir o seu próprio *mos maiorum*.

2.3 Ludi

Outra tradição empregada na articulação de Agostinho foram os *ludi*. A primeira vez em que aparece a palavra “*saeculares*” na *De Civitate Dei* é para se referir aos *ludi*, “*ludi saeculares*” (*De civ. Dei*, VIII, III). Os *Ludi saeculares*, ou jogos seculares, eram competições e celebrações instituídas para revigorar, por assim dizer, o espírito político do povo na época. Agostinho organiza sua exposição retórica mencionando recorrentemente os *ludi* ao longo dos livros II e III de sua *De Civitate Dei* para argumentar que foram instituídos instrumentalmente para reconquistar o favor dos deuses de Roma durante períodos de desgraça política e

catástrofe, mas que com o passar do tempo, foram corrompidos do seu propósito original e execução, construindo, assim, uma demonstração retórica da falta de coerência da prática.

Ludi é o plural de *ludus*, uma palavra que denota jogo, diversão, brinquedo ou atividade de caráter escolar. *Ludi*, no plural, faz referência aos espetáculos, jogos públicos, e celebrações romanas (HUIZINGA, 2008, p. 41). Os *ludi* se desenvolveram na República, mas atingiram a sua magnitude no Império (RANTALA, 2017, p. 28). Consistiam em uma variedade de eventos, como: corridas de carros, peças teatrais, procissões coloridas com música, concursos de gladiadores, exposições de animais (KYLE, 2007, p. 304). E, foram criados originalmente como festivais religiosos que compreendiam vários tipos de entretenimento que eram realizados durante vários dias (BERNSTEIN, 1998) em circos, teatros e anfiteatros especialmente construídos para esses jogos (HOLLERAN, 2003, p. 46-59). Os *Ludi* faziam parte da tradição romana e do contexto cultural de Roma (BUSTAMANTE, 2005, p. 221; BOMGARDNER, 2002, p. 35; KYLE, 2007, p. 265-7) de tal forma que sua realização sobreviveu até os tempos em que o cristianismo já era religião oficial do Império Romano (MARKUS, 1997, p.112-128) e, por tradição, exigia fundos suplementares dos responsáveis para cobrir as despesas da sua realização sendo uma oportunidade para a promoção política dos envolvidos (FUTRELL, 2002, p. 3,4).

O senado tentou evitar o desagrado divino ao adotar cultos e cerimônias gregas adicionais durante os dias sombrios das Guerras Púnicas. Nesse período, o Senado ordenou a consulta dos livros de Sibilinos, uma coleção de oráculos em versos gregos, supostamente originários dos enunciados de uma mulher profética chamada Sibila em Cumas no sul da Itália, mas adquirida antecipadamente pelo estado romano (BARBA, 2008, p.179). Roma preservou os livros de Sibilinos no grande templo do Capitólio e dirigiu-se a eles para orientação em tempos de crise (DUNSTAN, 2010, p.119-120). Dos Sibilinos vieram dois tipos de dias para o ano romano, aqueles para realizar os negócios habituais da vida e aqueles para honrar os deuses. Roma direcionou certo número dos dias para honrar os deuses para as grandes festas, festivais religiosos e para os *ludi*, ou jogos, concursos e espetáculos (DUNSTAN, 2010, p.121). Os *ludi*, estabelecidos ao longo dos anos para marcar ocasiões notáveis, se tornaram um evento anual controlado pelos magistrados.

Eles se originaram como componentes de certos festivais religiosos que eram contados como dias sagrados. Gradualmente, o valor do entretenimento substituiu o significado religioso, embora os *ludi* continuassem a ser considerados dias para homenagem a deuses particulares e que geralmente eram abertos com um grande cortejo. As formas de

entretenimento variaram muito e incluíram corridas de carros, performances teatrais, combates de gladiadores e a caça de animais selvagens.

Os principais festivais de Roma se basearam nas celebrações religiosas da República, mas com o passar do tempo passaram a ser encarados mais como feriados do que como dias sagrados (DUNSTANT, 2010, p. 121). Nem todas as férias incluíram *ludi* (FUTRELL, 2002, p. 3). Na época de Sula, havia seis grandes festivais religiosos romanos que incluíam *ludi* (ORLIN, 2010, p. 78). Os festivais em que ocorreram os *ludi* tiveram vários dias de performances que culminaram em um dia de jogos: corridas, caças ou combate de gladiadores (BERNSTEIN, 1998, p. 226). Os principais jogos foram: os *Ludi Megalenses* que comemoravam a chegada em Roma da pedra sagrada de Sibila; *Ludi Cereales* que celebravam Ceres, a deusa dos grãos e da colheita; *Ludi Florales* que eram celebrações festivas à deusa Flora, uma antiga deusa romana de flores e fertilidade; *Ludi Apollinares* que foram dedicados a Apolo desde a Segunda Guerra Púnica em agradecimento pela sua ajuda; *Ludi Romani*, uma celebração antiga em homenagem a tríade capitolina Júpiter, Juno e Minerva no final da temporada de campanha militar, sendo um dos primeiros festivais aos quais foram adicionadas performances dramáticas; *Ludi Plebei* é uma versão plebeia dos *Ludi Romani* (KYLE, 2007, p. 42-45) Durante a República Romana, os *aediles*, funcionários responsáveis pelos assuntos urbanos, supervisionaram o financiamento público e a produção dos *ludi*. Políticos ambiciosos, como Júlio César, usaram suas próprias receitas ou emprestaram fortemente para ganhar o favor público, aumentando os fundos públicos para criar jogos espetaculares.

A sobrevivência da memória dos *ludi* prova a sua importância para os antigos. Os jogos foram mencionados em fontes históricas, as celebrações foram documentadas em protocolos oficiais e exibidas em um lugar público. Uma riqueza particular de iconografia foi preservada referenciando os jogos que ocorreram, e também se deve observar as representações da arquitetura, até tentativas de mostrar perspectivas e visualizações de quase todas as ofertas feitas aos deuses. No que diz respeito ao ritual dos entretenimentos, muita importância foi atribuída à representação do componente exótico, que foi a atração principal dos jogos combinados com os aniversários da fundação de Roma.

Como veremos no próximo capítulo, um *ludus* em particular foi fonte constante de material para a argumentação de Agostinho. Trata-se dos *Ludi Floralia*, um festival para homenagear Flora, uma antiga deusa ligada à agricultura e a primavera. Agostinho criticou a celebração desse festival salpicando em várias partes do seu discurso o recurso retórico da ironia, como, por exemplo, quando afirma que deveria ser "[...] preferível aplacá-los [os

deuses] com a luxúria, e provocar a sua inimizade com a honradez não fosse preferível a amansá-los com tamanha dissolução!" (*De civ. Dei*, XXVII, II).

2.4 *Damnatio memoriae*

A *Damnatio Memoriae* é uma tradição romana (FLOWER, 2006, p. xxiv), mas esse termo não era usado pelos romanos, foi criado pela modernidade para referenciar sanções oficiais à memória de uma pessoa na Roma antiga (VARNER, 2004, p.2). Na Roma antiga, quando existia algum governante ou pessoa geralmente ligada ao setor público que por alguma razão se desvirtuava de suas atribuições públicas em geral, afora outras penas que comumente acabava com a pena de morte, este governante ou pessoa pública recebia uma sanção cognominada *damnatio memoriae* que constituía em apagar todos os traços da existência do condenado (HALES, 2003, p. 3-12). *Damnatio memoriae* foi um comportamento muito presente na tradição romana e habilmente usado na vida pública romana. Um dos primeiros cônsules da Roma republicana, Públio Valério Publícola, foi forçado a demolir sua própria casa no monte Vélia porque as pessoas suspeitavam que ele queria restabelecer a monarquia, com isso, eles pretendiam apagar a existência de tudo o que fomentasse essa memória (HALES, 2003, p. 39, 42). Outro bom exemplo é de quando Cícero foi exilado, sua casa derrubada, dando lugar ao templo da Liberdade (HALES, 2003, p. 40-49), uma maneira de não referenciar Cícero através de sua própria casa. Outro exemplo envolvendo moradias, foi o programa de confiscos e proscricções do ano de 42 da Era Comum, na qual uma antiga casa no Palatino havia sido confiscada do senador republicano Quinto Hortênsio Hórtalo sendo derrubada e construída no lugar a casa do imperador Augusto. Augusto privou Hortênsio de seu principal bem econômico e apropriou-se, para seus próprios fins, da reputação de Hortênsio na esfera republicana (HALES, 2003, p. 24) adquirindo a casa de Hortênsio que passou a dispor de um prestígio de valor incalculável que era encontrar-se diante da cabana de Rômulo e da fossa com a ara de fundação da *urbs* (CARANDINI, 2010, p. 44-48).

Essas histórias são um dos paradoxos da prática da *damnatio memoriae*, pois ninguém pode esperar que aqueles que sofreram o castigo realmente fossem esquecidos. Este paradoxo é mais evidente na forma mais comum da prática, na desfiguração das inscrições, na qual o ato de apagamento não é invisível, mas deixa um traço próprio, bem como, muitas vezes ainda, visivelmente, o esboço do próprio fato de que a sanção de apagamento daquele

indivíduo da memória coletiva (FLOWER, 2006, xiii), como ocorreu com os memoriais, estátuas e imagens. Ao destruir essas imagens, por exemplo, suprimem-se da história aqueles que deviam ser esquecidos. Uma pessoa que agia infielmente para com a sua comunidade ou contra o seu equilíbrio não merecia o seu *status* de cidadão, por isso a destruição da memória dessa pessoa era uma "penalidade aplicada, principalmente, mas não exclusivamente, aos traidores, tiranos ou outros que se tornaram inimigos de Roma" (FLOWER, 1998, p.155), sendo desmerecedor da honra de ser lembrado como membro da *civitas* após sua morte. Evidentemente que a *damnatio memoriae* não se reduz ao banimento da identidade de um indivíduo, também expõe o conceito à inversão do procedimento por meio do qual esse indivíduo pode obter a longevidade da sua pessoa, a imortalidade (STEWART, 1999, p.167; GREGORY, 1994, p. 97). Apesar da *damnatio memoriae* estar relacionada a uma política oficial de destruição da memória de um indivíduo ou de sua família, ela também comporta outro aspecto muito importante (FLOWER, 1998, p.156). De fato, a *damnatio memoriae* é encontrada frequentemente em conexão com aqueles casos em que os imperadores derrotados numa disputa política foram declarados *publicus hostis* (inimigos públicos) pelos seus concorrentes (STEWART, 1999, p.162). Claro que essa atitude em relação a esses imperadores condenados correspondeu aos pontos de vista da aristocracia senatorial que eram os patronos de comissões literárias e seus autores. Muitos autores permitiram que as elites influenciassem seus escritos, pois essa era uma das maneiras de ganhar o prestígio que um escritor exigia para sobreviver em sua ocupação (DUFF, 1964, p. 506). Se um imperador falecido era impopular com o Senado, o processo de *Damnatio memoriae*, que condena a memória do imperador, foi muitas vezes realizado (RONNICK, 1997, p. 382; FLOWER, 1998, 126).

Agostinho não referencia a *damnatio memoriae* no texto da *De Civitate Dei*, ele a pratica. Ele lança mão dessa tradição como uma ferramenta e não um fim em si mesmo. O autor, por exemplo, quando expõe o *mos maiorum*, não quer que os exemplos dessa tradição, os ancestrais romanos, sejam lembrados, mas sim que sejam lembrados os ancestrais cristãos. Isso cria a necessidade de um apagamento desses ancestrais romanos na memória coletiva de seus interlocutores não permitindo que eles formem imagens mentais das referenciadas feitas por Agostinho. Se a memória é muito vívida ou envolvente, ele parece querer torná-la inútil e até mesmo perigosa. Os métodos da construção dessa *damnatio memoriae* feita por Agostinho reduzem os agentes da tradição romana ao essencial, a fim de enfatizar apenas os detalhes que dirigem as mentes para a mensagem comunicada por ele. Desta forma, seus métodos de representação dominam e controlam o processo de lembrança, prescrevendo os detalhes

exatos que seus ouvintes devem esquecer ou lembrar, e depois fornecer uma interpretação autorizada desses detalhes para orientá-los para longe do momento físico e temporal e dos agentes daquela tradição romana. As representações das tradições romana feitas por Agostinho constituem a sua tentativa mais ampla de reformar a maneira como as pessoas se lembravam dessas tradições. Mas sua influência foi limitada. Enquanto ele excluía dessas tradições certos detalhes e os deslocava de suas narrativas, muitas representações posteriores dessas tradições no domínio cristão permanecem nos elementos horríveis e eróticos que Agostinho tentou explicitar. No entanto, suas representações dessas tradições chamam nossa atenção para uma observação mais geral que se aplica a todas as representações delas: para entender seu significado e propósito total, precisamos prestar atenção não só aos detalhes que estão presentes nas imagens construídas sobre essas tradições, mas também aos detalhes que foram apagados. Dessa forma, a tradição romana da *damnatio memoriae* não é referenciada por Agostinho, mas aplicada por ele como um recurso articulante. Essa tradição nos é útil para entendermos a maneira como Agostinho, ao tratar de comportamentos positivos de seus interlocutores, como a moral dos ancestrais romanos, não se atém a mencionar nomes e nem a pormenorizar grupos, mas os trata de forma coletiva e homogeneizante para criar uma conformidade com a fé cristã, vinculando apenas seus valores, e não seus personagens, à comunidade cristã. Por exemplo, a questão da *pietas* (piedade) no livro IV da *De Civitate Dei*, (principalmente, nos capítulos II, XVII, XIX, XXX), o legado do *mos maiorum* é preservado. Mas, por outro lado, se é evidente que Agostinho retoma a noção romana de *pietas*, também é claro que não o faz passivamente. Agostinho, ao falar do valor da *pietas*, usa como exemplo de sua argumentação a piedade de Eneias (*De civ. Dei* livro IV, cap. XVII e XIX), mas, num campo discursivo cristão, Agostinho, textualmente, suplanta a *pietas* de Eneias com a *vera pietas* identificada na verdade cristã. Com isso, Agostinho nos coloca perante um novo conceito de *pietas* rompendo com o modelo exemplificado em Eneias, nos colocando numa linha para aceitação da *caritas*. Agostinho, dessa forma, nos afasta de um conceito de *pietas* pré-cristã, ao redefinir a fonte e o fundamento dessa *pietas*. O *Pater pietatis* é o Deus cristão, e sua piedade deve ser imitada com todo o nosso ser e para com o próximo como a nós mesmo (*De civitate Dei*, XIX, XIII). Nessa nova forma discursiva construída por Agostinho, a “piedade” é uma forma de se indetificar com Cristo. É neste contexto Agostinho começa a inserir exemplos críticos: “Exercita-te na piedade a piedade é útil para tudo, pois tem a promessa da vida presente e da vida futura” (*De civ. Dei*, IV, XXIII). Assim, Agostinho demarca discursivamente essa “nova” *pietas* e apaga a “antiga” (*damnatio memoriae*), na *pietas* cristã se vive na espera da recompensa na vida futura, enquanto que a *pietas* romana

busca o reconhecimento e recompensa (*felicitas*) terrena. Como visto, no exemplo do livro IV, os elementos romanos por trás da tradição mos maiorum, aqui discutido no exemplo da *pietas*, pontualmente são apagados, *damantio memoriae*, enquanto o valor da tradição é reservado. O fato de Agostinho fazer esse apagamento de nomes pessoais, em nossa leitura, sugere Agostinho estava elaborando um projeto de *Damnatio memoriae* e estava expressando uma atitude negativa em relação ao que ele confrontava.

2.5 Triunfo romano

O triunfo romano foi um ritual elaborado para comemorar as vitórias militares que era praticado em Roma desde o início do período republicano até o período imperial (MILLER, 2000, p. 413). Era uma instituição que incorporava aspectos fundamentais da autoimagem de Roma como um poderio militar de domínio mundial (MILLER, 2000, p. 413). O triunfo conectou monumentos, espaço urbano, ritual e identidades romanas. O triunfo é muitas vezes postulado como uma forma de memória romana, pois inscreve essa memória na paisagem, já que ele foi definido de muitas formas particulares e a própria cidade tornou-se um espaço de celebração dessa memória para afirmação de sua relevância contínua para a vida de toda a comunidade no decorrer dos anos (FLOWER, 2006, p. 338). O triunfo foi uma das cerimônias mais importantes da sociedade romana antiga, a maior honra que um general romano podia obter. Um ritual tão rico e complexo quanto a sociedade que o celebrou, e que poderia ser controverso tanto na antiguidade como hoje. A visão atualmente predominante é que Roma adotou o triunfo da Etrúria, sendo introduzido em Roma no século VI da antes da Era Comum pelos reis etruscos da cidade (VERSNEL, 1970; BASTIEN, 2007, p. 122). Ainda assim, sua importância na sociedade romana é impossível de se negar. Existem centenas de menções e descrições de procissões de triunfo no antigo registro literário, dezenas de representações artísticas de triunfos em escultura e em moedas, estátuas e monumentos que comemoram, se não explicitamente descrevem, triunfos (BEARD, 2007). Para os romanos antigos, ao longo de sua história registrada, o triunfo ocupou um lugar central em sua vida social, política e religiosa e em sua imaginação cultural.

Os triunfos marcaram os romanos como um grupo cuja glória superabundava (BRASH, 2006, p. 391). O triunfo foi também um ritual formativo, pois os moradores de Roma não só viram procissões triunfais, mas também viviam com os monumentos que as comemoravam (ASSMANN, 2006, p. 38). Na Roma antiga, uma peculiaridade do triunfo era

que seu princípio e momentos excitantes se desenrolavam não em santuários demarcados, mas sim em áreas e edifícios da cidade acessíveis e irreversíveis durante as atividades da vida diária (MARCONI, 2007, p. 28, 186). O triunfo e seus monumentos são críticos para a formação da tradição republicana, em parte porque o triunfo militar e a virtude militar, incorporados em construções manuais, estavam intimamente ligados às concepções governamentais dos republicanos e posteriormente do principado. O triunfo foi a cerimônia principal identificada com a tradição republicana (DYSON, 2010, p. 25). O militarismo era importante na República Romana. Os homens ganharam dinheiro e posição social essencialmente por um único meio: sucesso militar. Do ponto de vista religioso, era uma cerimônia em homenagem a Júpiter. Na verdade, pelo menos no momento da República, o triunfo era muito mais importante como um espetáculo social e político do que como um ritual sagrado e todos os romanos com qualquer ambição política queriam desempenhar o papel do triunfador. O triunfo, assim, cobria todas as bases sociais, sendo uma engrenagem extremamente importante na mecânica política de Roma (VERSNEL, 1970, p. 132). O triunfo refletia os ideais, ambições, emoções e mentalidades do povo romano (PAYNE, 1962, p. 23). Existiam leis e regulamentos que governaram a concessão de um triunfo a um general vitorioso, um triunfo não poderia ser celebrado por uma vitória que resultou na recuperação do que havia anteriormente sido conquistado por Roma, e nem deveria funcionar apenas como uma celebração do aumento do poder militar de Roma com novas conquistas. (WISTRAND, 1979, p. 25). Certas regras foram aprovadas para conter a tentação por parte de generais desejosos de um triunfo para fabricar suas qualificações. O triunfo foi uma celebração para o general vitorioso que voltava das linhas da frente. No entanto, pelo menos pelo tempo de Cícero, a perspectiva de um triunfo mudou de uma recompensa para um objetivo (BOISSIER, 1897, p. 159).

A maioria dos capítulos do quinto livro da *De Civitate Dei* trata do triunfo romano. O triunfo é relacionado por Agostinho aos sucessos e falhas finais de Roma. Os romanos, conforme aponta Agostinho, desejavam mais a glória da sua cidade do que outras coisas, o amor à glória foi a fonte do triunfo romano e este a razão de sua derrocada (*Civ. Dei*, V, XII). Os romanos foram treinados para disciplinar todos os seus outros desejos, para domesticá-los e colocá-los a serviço desse bem mais alto. Era essa paixão pela glória de Roma que alimentava os romanos e os encorajava a construir uma república de renome. Mas, com o tempo, esse o amor romano pela glória da cidade tornou-se um desejo de dominação, a glória sozinha não satisfazia mais, era preciso adquirir domínio (*Civ. Dei*, V, XII). E essa era implacável ambição de dominação que, segundo Agostinho, enfraqueceu Roma. A maior

força de Roma carregou dentro si as sementes de seu próprio fracasso: colocando seus corações sobre a glória, os romanos obtiveram exatamente o que desejavam, e, no final, essa recompensa em si os destruiu de dentro para fora. Citando Jesus, Agostinho diz que eles receberam sua recompensa na íntegra (*Civ. Dei*, V, 12). Agostinho lançou mão de uma visão devidamente trágica da cultura romana clássica quando reconheceu que seu fracasso teria a mesma causa do sucesso, e com isso aprofundou a dimensão dessa tragédia ao comparar tais atitudes como atitudes da “cidade terrena” com as atitudes da “cidade de deus”. E, nesse processo ele fez, como veremos no próximo capítulo, várias referências ao triunfo romano.

2.6 *Patria potestas*

Patria potestas é outra tradição romana referenciada por Agostinho dentro de sua articulação. Ele, como veremos pormenorizadamente no próximo capítulo, lista, como recurso retórico, as divindades que operam sobre o matrimônio no capítulo IX do sexto livro da *De Civitate Dei*. Essa listagem se estrutura de forma a ironizar essas divindades e os gestores de seus cultos, os *pater familias*. A chave para a compreensão do uso retórico que Agostinho faz desses gestores do culto doméstico romano e das suas divindades está na própria estrutura social da qual emerge a *patria potestas*.

A *patria potestas* era conjunto de poderes que o *pater familias*, homem de mais elevada posição dentro da família, no caso, o ascendente mais velho da linhagem masculina, tinha em relação a sua esposa, aos seus *fili familias*, filhos e netos dos filhos masculinos, e aos seus servos (MOREIRA ALVES, 2007, p. 621) e que, geralmente, era exercido pelo pai, avô ou bisavô das pessoas nascidas na família. Depois que ele morria, se não existisse outro ascendente vivo, os filhos casados formavam outras famílias, das quais se tornavam *patres* (BONFANTE, 1925, p. 8). Esses poderes só eram possíveis porque a família romana era uma “[...] a organização jurídica que congrega uma pluralidade de pessoas sujeitas ao poder de um chefe, denominado *pater familias*” (IGLESIAS, 1999, p.329) e que estava subordinada à autoridade de um só, o *pater familias*, que exercia a sua autoridade dentro das tradições dos *mores maiorum* (MOREIRA ALVES, 2007, p.251). A *patria potestas* era o principal poder do *pater familias* e se estendia sobre os *fili familias* (BONFANTE, 1925, p.10) constituindo uma importante tradição do direito romano (GUARINO, 1981, p. 470) cujo poder não se limitava a pessoas, mas também às posses dos seus descendentes (BIONDI, 1954, p.2). Nesse sentido, a *patria potestas* era mais que um poder doméstico, visto que constituía um poder político que se fundamentava nos *mores maiorum*. Desta forma, no âmbito da família, a regra

para o exercício da potestade não se originava dos sentimentos, como o afeto do pai ou do marido, nem de uma indefinida consciência social. Portanto, não se baseava apenas em regras morais, mas, também, em normas determinadas, concretas, imperativas, derivadas de costumes consolidados por repetições constantes nos casos semelhantes, como preconizavam os *mores* (BONFANTE, 1925, p. 22, 26). Era um dos institutos mais típicos do direito romano, e fazia do *pater familias* um ente singular, detentor de tanto poder que o tornava o senhor supremo e único da sua família (BIONDI, 1954, p.2). A sujeição dos *fili familias* era absoluta. O *pater familias* tinha pleno direito de dispor da pessoa e da vontade dos descendentes e estes lhe deviam obediência absoluta (SANTOS, 2005, p. 21). Nessa condição de independência, tinha a plena capacidade jurídica para ser titular de direitos e obrigações, bem como a capacidade de agir, isto é, de praticar pessoalmente os atos jurídicos e administrar o patrimônio da família (BONFANTE, 1925, p. 9). Era, portanto, o *dominus* absoluto da *domus*, o sacerdote dos *sacra privata* e juiz, o único detentor da potestade doméstica (SANTOS, 2005, 19). Todos estavam sob sua autoridade: filhos, mulheres, netos, adotados e os escravos. Desta forma o poder do *pater* se estendia além da família, sob todos os aspectos: civil, religioso e econômico (SANTOS, 2009, p. 159). Dele, portanto, irradiavam poderes, em todas as direções: *patria potestas*, sobre os descendentes (filhos, netos, etc.); poder marital sobre a *mater familias* (BONFANTE, 1925, p. 9); *dominica potestas*, sobre os escravos; *dominium*, sobre os bens de todos os integrantes da *domus* (SANTOS, 2009, p. 160).

Assim, entendemos que é a partir da compreensão desta tradição que se dá a análise da representação que Agostinho cria em sua retórica. É na ligação da *patria potestas* com a religião que Agostinho tece suas críticas, pois, a família romana se originou na própria religião (COULANGES, 1937, p. 33). Nos primeiros capítulos do livro seis da *De Civitate Dei*, Agostinho vai referenciar esses elementos religiosos presentes em todas as casas: sempre havia um altar, onde estava sempre aceso o fogo sagrado, flama simbolizadora da vida e da continuidade da família, “[...] em cada manhã, a família ali se reúne para dirigir ao fogo sagrado as suas primeiras orações, e não há noite em que ali não o invoque ainda uma derradeira vez [...]” (SANTOS, 2005, p. 1). Era a religião dos *manes*, dos *penates*, dos ancestrais, para quem os romanos entoavam seus cantos e choravam seus prantos. Por isto, “[...] o lugar doméstico tinha um significado grandioso. [...] Estava ligado à ideia de paz que nele devia reinar. Era um abrigo seguro, uma proteção de seus habitantes contra o mundo exterior” (COULANGES, 1937, p. 33). “[...] A família romana era uma associação de pessoas e coisas com os deuses. Centro e fonte da religião, da moral, da economia e do Estado. Cada

parte da propriedade familiar e cada aspecto de sua existência estavam em solene intimidade com o mundo espiritual” (DURANT, 1971, p. 88). Todos os elementos vão servir a uma construção retórica na qual o texto de Agostinho cria uma representação em cima da *patria potestas* para utilizar como recurso retórico.

2.7 *Peregrini*

O texto de Agostinho constrói imagens em cima da tradição dos *peregrini* (peregrinos) e sua *peregrinatio* (peregrinação). A *De Civitate Dei* se inicia com a caracterização do cristão como um *peregrinus* entre os ímpios como uma metáfora para a vida cristã. Agostinho sustenta que só os cristãos são peregrinos, eles são a cidade de Deus (*Civ. Dei*, XVI, XLI). Os cristãos são aqueles que sabem que são peregrinos mesmo não saindo de suas próprias casas (*Civ. Dei*, I, 15). Uma das imagens que Agostinho constrói é a de que os cristãos escolhem a pobreza voluntária para que durante a peregrinação desta vida possam caminhar desprendidos de bens materiais pelo caminho que conduz para a Cidade de Deus onde a verdadeira riqueza é o próprio Deus (*Civ. Dei*, V, XVIII). Assim, a imagem dos *peregrini* tem um papel importante na construção retórica de Agostinho.

Peregrini eram aquelas pessoas que não tinham cidadania romana, mas que mesmo assim, formavam um grupo social, tendo sido considerados como estratos inferiores do *populus Romanus* (JACQUES; SCHEID, 1992, p. 213). A questão é que a cidadania romana é uma maneira de distinguir romanos e habitantes dos territórios incorporados no Império, circunstância que deixa de existir depois que a extensão da cidadania a todos os habitantes do Império foi determinado pelo edito do imperador Caracala em 212 E.C. (KERESZTES, 1970, p.448). A estrutura social romana estava organizada de forma complexa em que se instituíam entre os homens livres estatutos muito diversificados (FUNARI, 2003, p. 26, 27). Os *peregrini* não são pessoas privadas de quaisquer formas de cidadania ou do direito de obter uma. Podia-se muito bem ser um cidadão da sua própria cidade ou comunidade. Aos habitantes das terras conquistadas foi concedido um estatuto inferior, muito variável de região para região. De início, a categoria de cidadão romano estava reservada unicamente aos naturais de Roma e seus descendentes, pois não se podia conceder, de imediato, a plena cidadania, com os seus direitos políticos, aos seus inimigos da véspera o direito de votar e o de ser eleito para as magistraturas. Uma vez que, esse ato sugeria também deveres, como: o de servir no exército, ou o pagamento de determinados impostos ao Estado, e isso concedia um

conjunto de direitos civis e políticos que incluíam o direito de contrair matrimônio, de proceder a atos jurídicos, de possuir terra e de transacioná-la (OLIVEIRA, 1998, p. 50, 51)

No entanto, era vulgar a atribuição do título de cidadão romano àqueles que se distinguiam pelo seu mérito ou pelos bons serviços prestados a Roma. Alguns destes novos cidadãos escolhiam viver na capital do Império, onde integravam, livremente, a vida política. Este processo de progressiva elevação das províncias e dos seus habitantes ao mesmo estatuto dos seus dominadores concluiu-se, em 212 d. C., quando o imperador Caracala concedeu a plena cidadania romana a todos os habitantes livres do Império. Num processo lento, mas irreversível, soube estabelecer a igualdade entre os povos conquistados e o povo conquistador, num processo de longa tradição de integração de muitos bárbaros no mundo romano (MATHISEN, 2012, p. 749). Diversos motivos levavam as pessoas a se tornarem *peregrini* se deslocando para Roma. Elas podiam buscar melhores terras para o cultivo, por conta das práticas comerciais que envolviam desde produtos alimentícios até agenciamento de escravos. Enfim, o fato é que diante do impacto do regime imperial, observou-se um grande deslocamento espacial de pessoas das zonas rurais para as cidades (SCHEIDEL, 2004, p. 14). Tais pessoas traziam consigo aspectos da memória de suas localidades e identidades próprias, o que fez de Roma um centro urbano em que se encontravam pessoas de várias partes.

É neste ponto que reside um dos usos que Agostinho faz da existência dos *peregrini* na tradição romana, pois este momento ficou caracterizado pela grande quantidade de religiões, muitas delas vivenciadas fora dos cultos oficiais do *mos maiorum*, expressão das novas necessidades surgidas gradativamente em Roma e em seus domínios (SANZI, 2006). De fato, foi um período de grande inquietação, marcado por um sentimento de insuficiência das religiões tradicionais (PETIT, 1989). Além da consolidação do culto ao imperador e da permanência das antigas tradições religiosas, houve uma grande proliferação de religiões orientais, que coexistiram dentro do Império, entre elas o cristianismo que Agostinho apontará em seu discurso retórico como a raiz de um bem maior para Roma.

Assim, a tradição romana dos *peregrini* não pode deixar de ser apreciada por nosso estudo, tendo em vista que Agostinho não deixa de reconhecer o aspecto dos *peregrini* em seu discurso retórico.

Como pudemos ver, Agostinho, como parte de seu arsenal retórico, referencia muitas tradições romanas. Apresentamos neste capítulo apenas aquelas sobre as quais Agostinho trabalhou a sua articulação de forma mais exaustiva através dos vários capítulos que constituem a *De Civitate Dei*. Agostinho apelou para a autoridade dessas tradições dentro da cultura romana, usando-as como importantes evidências quanto à adequação delas dentro da

sua argumentação, e como ponto de partida para a sua abordagem retórica. Agostinho usou essas tradições como embasamento para documentar a sua defesa da verdade da doutrina cristã contra os elementos da religião romana. No próximo capítulo, exporemos os recortes através dos quais apresentamos as estratégias retórico-discursivas através das quais percebemos a representação que Agostinho faz das tradições citadas, dentro de um contexto em que ele argumenta em favor da fé cristã construindo uma dicotomia entre o cristianismo e a religião romana, retratando a religião romana como um negativo do cristão. O que é mais importante para nós será mostrar como o texto de Agostinho faz uso dessas imagens dentro de uma estratégia discursiva.

3. Análise textual da *De Civitate Dei* - retórica, tradições romanas e relações políticas

No primeiro capítulo, discutimos o conceito de relações políticas estabelecido neste trabalho e o instrumental metodológico aqui adotado. No segundo, discorremos sobre algumas tradições romanas. No presente capítulo, analisamos os excertos da *De civitate Dei* que referenciam as tradições romanas apresentadas em nosso segundo capítulo. Contudo, não podemos dispensar um brevíssimo resumo do sistema retórico aristotélico que nos serviu como base para as observações empreendidas neste capítulo acerca da retórica empregada por Agostinho na sua obra, resumo este que faremos antes da exposição de nossa análise textual. Entretanto, é importante salientar que na doutrina cristã, texto escrito por Santo Agostinho no século V d.C., encontramos um tratamento extensivo sobre a retórica, esta do ponto de vista cristão. A obra se propõe como um guia que pretende servir de guia no processo articulatório da defesa da fé cristã aos ataques dos intelectuais pagãos, bem como das heresias e interpretações dos textos bíblicos considerados por Agostinho como inaceitáveis. Entendemos que Agostinho dá continuidade a retórica clássica mantendo os elementos que a constituem, mas lhes atribuindo ideais cristãos: como propósito do uso da retórica na exposição do que Agostinho considera como verdade, instrumento de interpretação dos textos cristãos e forma de evangelização. Embora, Agostinho não tenha lido os gregos, sendo considerado o único filósofo latino a ignorá-los (TRAPÈ, 2002, p. 54), ele está em um segmento de reta em cujo ponto se situa no extremo oposto. No outro extremo, temos, na Grécia Antiga, seus momentos mais, digamos, salientes: foi lá que Platão criticou a retórica no diálogo *Górgias*, pois não a distinguiu da sofística, já que Platão cria que esta partia em defesa de uma opinião e não da verdade. Depois o vemos mudar de ideia no diálogo *Fedro*, aceitando a retórica, mas com a condição devida de que esta se sujeitasse a filosofia. Posteriormente, vemos Aristóteles (IV AEC) sistematizá-la através de sua obra *Retórica* cuja contribuição está na proposição de elementos constituintes do discurso persuasivo retórico. Do Grécia Antiga, passamos a Roma cujos principais representantes foram Cícero e Quintiliano. Este autor de *Institutio Oratoria* (II AEC), aquele autor de várias obras. Aqui chamamos atenção para a obra *De Oratore* (I AEC). Na *De Oratore*, encontram-se muitas maneiras de pensar dos gregos que teorizavam sobre a Retórica. Cícero congrega o espólio teórico deles, escolhendo, cortando, diminuindo os conflitos. Apesar disso, as noções mais importantes sobre a prática retórica sem dúvida veem do pensamento de Aristóteles. -

Conjectura-se que Cícero tenha tido *Retórica* de Aristóteles (WISSE, 1989, p. 188). Mesmo havendo controvérsias sobre a verossimilhança desse contato, os elementos da retórica propostos por Cícero são muito parecidos com os elementos propostos por Aristóteles (FANTHAM, 2004, p. 164).

E, tendo em mente que Agostinho se aprofundou no estudo da literatura latina a ponto de se tornar professor de retórica tendo, ele mesmo, reconhecido Vírtilio e Cícero como duas grandes influências (Conf. III, 4, n.7; BROWN, 2000, p. 44-47), é de se esperar que toda teoria retórica de Cícero esteja no domínio de Agostinho. E tendo em vista que os elementos retóricos desenvolvidos por Cícero são muito indênticos aos de Aristóteles, entendemos que Agostinho está numa posição diametralmente oposta a que Platão e Aristóteles estão, sendo um mantenedor da tradição retórica. Dessa forma, a sua retórica emprega o completo corpo teórico clássico para estabelecer seus preceitos dentro dos elementos retóricos. N'A doutrina cristã, apreendemos que esses elementos da retórica se encontram articulados para o serviço da fé cristã. Notamos que para Agostinho, a retórica é útil por dispor de técnicas de construção da exposição que ele acredita poder promover a defesa da verdade cristã contra os pagãos. Podemos situar Agostinho na tradição que considera a retórica como um recurso a serviço da verdade, a verdade cristã, aqui sua posição neoplatônica explicitada. Nosso propósito aqui não é discutir filosoficamente o que seja a verdade e nem discutir pormenores retóricos do tratado sobre a retórica escrito por Agostinho. Nosso propósito foi apenas indicar a existência da obra, sua finalidade e sua ligação com a retórica clássica. A seguir prosseguimos com o resumo do sistema retórico aristotélico.

3.1 Resumo dos elementos retóricos e discussão do plano de análise à luz desses elementos

A retórica é o estudo dos procedimentos que o orador emprega e que permite ao seu público adotar uma postura em que a audiência proteja o ponto de vista do orador, atingindo o resultado da persuasão. Apesar disso, Aristóteles diz que a retórica não é um fim em si mesma, não se limitando à persuasão (1355b). Nessa concepção, a retórica passa a ser entendida como a busca pelo entendimento do uso dos argumentos persuasivos sobre o raciocínio na comunicação em qualquer área em que seja necessário argumentar para algum fim. A partir desse entendimento proposto por Aristóteles sobre a retórica, esta é tratada por ele em partes. A primeira parte é o tema. Os temas acessíveis à retórica são (1357a): a)

aqueles que podem ser deliberados; b) aqueles que estão fora da abrangência de alguma ciência; e c) aqueles que podem ser tratados diante de pessoas comuns. Os temas que podem ser deliberados o são porque são controversos, porque não se delibera senão acerca daquele tema que admite mais de um modo de pensar (1357a). Os temas devem estar fora da abrangência de alguma ciência porque a retórica não trata de temas sobre os quais se tem certeza. E, os temas devem ser passíveis de tratamento diante de pessoas comuns porque são tratados sempre assuntos do conhecimento de todos, pois estão no passado, no presente ou no futuro de que fazem parte e que de um modo ou de outro foram, serão, ou são duvidosos. A segunda parte sobre a qual Aristóteles trata na sua explicação é sobre os tipos de ouvintes para os quais se destinam os discursos retóricos, nos quais, de certa forma, todos esses ouvintes são juízes (1358b), que ajuízam sobre: a) coisas passadas; b) coisas futuras; e, c) coisas presentes. Assim, o tipo de ouvinte que ajuíza sobre coisas passadas é o magistrado num tribunal; o que ajuíza sobre coisas futuras são os membros de uma assembleia ou conselho; e, os que ajuízam sobre o presente é o público de espectadores que buscam recreação. Desses três tipos de público é que decorrem os três gêneros retóricos, voltados respectivamente aos três tipos diferentes de ouvintes, a saber: gênero judiciário (magistrado num tribunal), gênero deliberativo (membros de uma assembleia) e gênero epidítico (público de espectadores) (1368b). Nesses três gêneros, que tratam do que já ocorreu (judiciário), do que ocorrerá (deliberativo) e do que ocorre (epidítico) é preciso usar argumentos em favor da causa, em favor do que se acha justo ou do contrário. E seja qual for o juízo que se tenha em mente, é preciso usar as chamadas provas retóricas, que, segundo Aristóteles, podem ser técnicas ou não técnicas (1355b-1356a). Dessa forma, entramos na terceira parte na qual Aristóteles trata as provas retóricas. Elas são tudo aquilo que seja fruto da criatividade do orador; já as provas não técnicas são tudo aquilo usado pelo orador, mas que não foi produzido por ele, como: a) testemunhos; b) contratos; e c) confissões obtidas por meio de tortura. Para Aristóteles, o que interessa são as provas técnicas, pois elas revelam o esforço criativo do orador (1356a). As provas técnicas são três, a saber: *éthos*, que se atém ao caráter do orador; *páthos*, que serve para pôr o auditório no estado de espírito certo; e, *lógos* que se volta para o uso do próprio discurso e sua organização. Em cada um dos gêneros retóricos apresentados, predomina uma prova técnica apropriada, sem, contudo, deixarmos as outras provas técnicas de lado, e cada uma delas tem tarefas e objetivos muito específicos. No gênero judiciário, há a predominância do *páthos*, o orador tem por tarefa a acusação e a defesa, e por objetivo ajuizar do justo e do injusto acerca de coisas que já ocorreram. Para isso, o orador procura manipular as paixões dos juízes com o intuito de obter um juízo favorável à causa que se quer justa, ou um juízo

desfavorável à causa do adversário, que o orador reputa como injusta. No gênero deliberativo, por sua vez, tem peso o *éthos*, em que se tem a tarefa da exortação ou da dissuasão acerca do que será mais proveitoso ou do que será mais prejudicial com respeito aos eventos futuros; nesse gênero, procura-se construir um caráter moral digno de admiração, respeito e sobretudo confiança, a fim de persuadir a assembleia acerca dum dado curso de ação que se julga ser proveitoso para todos, ou fazê-los desistir de algum curso de ação por ser considerado inútil ou nocivo, e isso é conseguido predominantemente através do *éthos*. Por fim, no gênero epidítico, cuja prova principal é o *lógos*, temos como tarefa o louvor ou a censura, do belo ou do bom, seja sobre o feio ou sobre o mau. Nesse gênero, o argumento é a favor ou contra uma determinada qualidade, virtude, vício, tese, ou pessoa, em que se louva ou censura uma dessas características ou todas utilizando como recurso estilístico a amplificação, que pode ser positiva ou negativa sem que se excluam as outras provas. Todos esses gêneros precisam das três provas técnicas, mescladas, só que com uma predominando em relação às outras.

A quarta parte sobre a qual Aristóteles trata na sua explicação sobre a retórica, é a demonstração, uma apresentação formal das provas dando um ponto de partida a que se quer chegar ou dirigir a audiência. As demonstrações são: entimemas (silogismos – que trabalham com o lugar comum, *tópos*, máximas, exemplos e amplificações). Para Aristóteles (1403a), a demonstração deve ser adequada ao gênero retórico. Assim, no gênero judiciário temos um predomínio dos entimemas e das máximas, mas sem deixar de lado os exemplos e as amplificações; enquanto que no gênero deliberativo, temos maior ocorrência dos exemplos, novamente, sem deixar de lado os entimemas, as máximas e as amplificações; e, por fim, no gênero epidítico, temos mais da amplificação sem excluir as máximas, os exemplos e os entimemas.

Agora que conhecemos o perfil dos temas, o tipo de ouvinte, os gêneros, juntamente, com seus respectivos tempos e juízos, passando pelas provas técnicas, suas tarefas, objetivos e demonstrações predominantes, passamos para a última parte de nosso exercício resumitivo: conhecer as fases de composição do discurso retórico. Primeira fase: *inventio* (invenção) consiste em achar o que dizer e descobrir de onde tirar as provas; segunda fase: *dispositio* (disposição) é a função que impõe ao orador a necessidade de ordenar as partes do discurso e as provas encontradas na *inventio*; terceira fase: *elocutio* (elocução) é o modo de apresentação das ideias que foram encontradas e ordenadas (1403b). Aristóteles tratou nos dois primeiros livros da *Retórica* sobre a elaboração da *inventio* discorrendo sobre o que dela é adequado ao entimema e aos exemplos. No que se refere à *elocutio*, Aristóteles diz que não basta possuir o que dizer, se não se souber como dizer (1403b), o que se deve fazer sempre de modo claro

porque a grande virtude da elocução é a clareza (1404b), caso o discurso não seja claro não cumprirá sua tarefa (1404b). Com a *inventio* já pensada, a *elocutio* definida, resta-nos a *dispositio*, cujo tratamento tem início no final do terceiro livro da Retórica (1414a) Aristóteles resume a *dispositio* em duas partes principais do discurso: primeiro deve ser apresentado o estado da questão, isto é, a exposição da causa acerca de que se há de argumentar; e, depois, devem ser apresentadas as provas, ou seja, a demonstração através da qual se quer persuadir (1414a). Aristóteles faz essa divisão porque a divisão tradicional em algumas ocasiões não respeitava alguns gêneros retóricos. Isso se deve ao fato de que na divisão tradicional a *dispositio* é dividida nas seguintes partes: a) *exordium* ou proêmio; b) *narratio*, que se subdivide em: I. *expositio* – exposição da causa e II. *refutatio* ou refutação; c) *prova*, ou prova ; d) *peroratio*: epílogo, peroração ou conclusão. Destas, contudo, apenas o *exordium*, o estado da questão, a prova e o epílogo se aplicam a todos os gêneros retóricos (1414b).

Concluído o nosso resumo sobre os conceitos retóricos aristotélicos empregados aqui, seguimos com o plano de análise. Como exposto no capítulo 1, Agostinho redigiu a *De civitate Dei* ao longo de quase quinze anos, sendo, por exemplo, escritos os livros 1, 2 e 3 até 1 de setembro de 413 – o livro 1 circulou de forma independente antes dos outros dois; os livros 4 e 5 começaram a circular na primavera 415, enquanto os livros 6 a 10 já estavam disponíveis por volta de 417, e os livros 11 a 13 por volta de 417 (BARNES, 1982, p. 64-80). Assim, o nosso plano de análise se desdobra, se considerarmos a questão de que a obra não é uma unidade textual, mas um trabalho criado por muitas obras menores, seus livros e, portanto, cada livro possui sua própria organização retórica. Cada livro tem seu próprio arranjo das provas, demonstrações e sua própria *inventio* (assunto norteador, o que se diz ou o objeto do discurso), *dispositio* (ordem ou como foi dito, início, meio e fim) e *elocutio* (palavras com o que dizer). Na verdade, identificamos que a *De civitate Dei* como um todo possui uma estrutura retórica básica em todos os seus livros e que consiste no *inventio exordium* apresentado nos dois primeiros capítulos de cada livro. Também em cada livro, do terceiro capítulo ao sétimo, temos a *narratio* e do oitavo ao antepenúltimo capítulo temos as *provae* que são as descrições e as provas persuasivas dos fatos narrados do terceiro ao sétimo capítulo, enquanto o epílogo fica padronizadamente nos dois últimos capítulos de cada livro, na qual, o penúltimo capítulo serve de resumo e o último de lançamento de questões sobre o leitor. Por isso, nossa análise do texto da obra de Agostinho, de acordo com a técnica retórica de Aristóteles, deve examinar as funções retóricas que estão em cada livro da obra para contextualizar o uso que é feito da tradição romana ali referenciada, lançando mão de conceitos de análise do discurso para então discorrer acerca da relação política ali existente.

3.2 Análise discursiva dos excertos textuais contendo tradições romanas e relações políticas

Aplicando os conceitos retóricos discutidos na seção anterior, fica evidente o tom retórico da obra. Tematicamente, o saque a Roma era acessível à retórica no contexto em que a *De civitate Dei* foi redigida, porque admitia mais de um modo de ser interpretado; além disso, não estava na competência de alguma forma de conhecimento vigente que pudesse dar uma resposta absoluta para o fato, e, ainda, era um tema passível de ser tratado diante de todos, porque o saque à *Urbe* já fazia parte do passado integrando o conhecimento popular. Já quanto à questão do tipo de audiência e, por relação direta, o gênero retórico adotado, Agostinho parece empregar todos os gêneros, mas em graus ou etapas diferentes. Primeiro, Agostinho, por se tratar de um tema passado, o saque a Roma, através do uso extenso de máximas e entimemas, emprega o gênero judiciário, já que ele busca o ajuizamento por parte dos seus interlocutores sobre coisas que já aconteceram, como é mostrado nos dez primeiros livros. Em seguida, como ele quer desencorajar a prática pagã e encorajar a prática cristã, do livro dez ao livro dezoito, através do louvor, da censura e da amplificação das características positivas ou negativas, ele trabalha o epidítico. Nos últimos livros, dezenove até o vinte e um, livros escritos mais de dez anos depois do saque a Roma, Agostinho assume uma postura buscando posicionar a audiência como um conselho que deve deliberar sobre o que deve ser feito a partir daquele momento, lançando mão por isso do gênero deliberativo, pois agora joga na mão dos leitores as decisões sobre quais ações tomar. Ainda assim, cada livro tem sua própria *inventio*, *dispositio* e *elocutio*, sendo necessário identificar essas funções retóricas para situar as tradições romanas que serão analisadas. Exemplificamos isso usando os livros I, II e III da obra, a partir das tradições romanas *ludi* e *mos maiorum*.

Os *ludi* são um assunto que permeiam um terço da obra de Agostinho aqui em análise. Por isso, entender essa tradição e seu contexto dentro da estrutura retórica da *De Civitate Dei* são primordiais para se compreender porque ela impacta tanto a concepção de Agostinho sobre o mundo e a vida naquele momento em particular. Os livros que apresentam referências a essa tradição são os livros I a IV, VI e VII. Algumas dessas referências são diretas e explícitas, contendo uma exaustiva apresentação que envolve demonstrações lógicas, comparações, exemplos, promovendo acusações e aforizações. Essa referência direta ocorre no capítulo 32 do livro I, nos capítulos 8, 13 e 27 do livro II e nos capítulos 18 e 31 do livro III, como se observa, parcialmente, nos excertos abaixo:

De scaenicorum institutione ludorum – Verum tamen scitote, qui ista nescitis et qui uos scire dissimulatis, aduertite, qui aduersus liberatorem a talibus dominis

murmuratis: ludi scaenici, spectacula turpitudinum et licentia uanitatum, non hominum uitii, sed deorum uestrorum iussis Romae instituti sunt.

(*De civ. Dei*, XXXI, I – Grifo nosso)

Instituição dos jogos cênicos – Todavia, ficai sabendo, vós que o ignorais e vós também que fingis ignorá-lo; prestai atenção, vós que murmurais contra quem vos libertou de tais senhores: os jogos cênicos, espetáculo de torpeza e desvario de vaidades, foram criados em Roma não por vícios humanos mas por ordem dos vossos deuses.

(A Cidade de Deus, XXXII, I – Grifo nosso)

De ludis scaenicis, in quibus dii non offenduntur editione suarum turpitudinum, sed placantur. – At enim non traduntur ista sacris deorum, sed fabulis poetarum. Nolo dicere illa mystica quam ista theatrica esse turpiora.

(*De civ. Dei*, VIII, II)

Jogos cênicos pelos quais os deuses se aplacam em vez de se ofenderem com as representações das suas torpezas. – Na realidade estas coisas não são proferidas nas cerimônias dos deuses mas nas fábulas dos poetas. Não quero afirmar que esses mistérios sejam mais vergonhosos do que as representações teatrais.

(A Cidade de Deus, II, VIII – Grifo nosso)

Debuisse intellegere Romanos, quo dii eorum, qui se turpibus ludis coli expetebant, indigni essent Honore divino – Sed responderet mihi fortasse, si uiueret: Quo modo nos ista impunita esse nollemus, quae ipsi dii sacra esse uoluerunt, cum ludos scaenicos, ubi talia celebrantur dictitantur actitantur, et Romanis moribus inuexerunt et suis honoribus dicari exhiberique iusserunt? Cur non ergo hinc magis ipsi intellecti sunt non esse dii ueri nec omnino digni, quibus diuinos honores deferret illa res publica?

(*De civ. Dei*, XIII, II – Grifo nosso)

Os Romanos deviam ter compreendido que eram indignos de honras divinas aqueles seus deuses que desejavam ser venerados com diversões torpes. – Talvez Cipião me respondesse se fosse vivo: Como é que não havemos de querer que isto (o espetáculo – NOSSO) fique impune, se os próprios deuses o aceitam como sagrado? Não foram eles que introduziram nos costumes romanos os jogos cênicos em que tudo isto se celebra, se recita e se representa? Não foram eles que ordenaram que tudo isto fosse consagrado e exibido em sua honra?

(A Cidade de Deus, XIII, II – Grifo nosso)

Quanta eversione publicae disciplinae Romani dii suis placandis sacraverint obscena ludorum. – Vir grauis et philosophaster Tullius aedilis futurus clamat in auribus ciuitatis, intercetera sui magistratus officia sibi Floram matrem ludorum celebritate placandam; qui ludi tanto deuotius, quanto turpius celebrari solent.

(*De civ. Dei*, XXVII, II – Grifo nosso)

Sob o pretexto de apaziguarem os deuses, os Romanos, ao sacralizarem os jogos obscenos, destruíram a disciplina pública. – Túlio, homem grave mas filósofo amador, quando estava para ser edil, clamou aos ouvidos da cidade que um dos seus deveres de magistrado era o de apaziguar a deusa-mãe Flora com a celebração de jogos. Esses jogos costumavam ser celebrados tanto mais devotamente quanto mais torpes.

(A Cidade de Deus, II, XXVII – Grifo nosso)

Tunc magno metu perturbata Romana ciuitas ad remedia uana et redenda currebat. Instaurati sunt ex auctoritate librorum Sibyllinorum ludi saeculares, quorum celebritas inter centum annos fuerat instituta felicioribusque temporibus memoria neglegente perierat.

(*De civ. Dei*, XVIII, III)

O Povo Romano, tomado então de grande medo, recorria a vãos e ridículos remédios. Por indicação dos Livros Sibilinos restabeleceram-se os jogos seculares, cuja celebração, de cem em cem anos, se tinha estabelecido em tempos mais felizes, mas que, agora, por negligência, tinham sido varridos da memória.

(A Cidade de Deus, XVIII, III)

De ludis scaenis, sibi dii celebrati a suis culto ribus exegerunt. – Sed "fingebat haec Homerus, ait Tullius, et humana ad deos transferebat: diuina mallem ad nos." Merito displicuit uiro graui diuinorum criminum poeta confictor. Cur ergo ludi scaenici, ubi haec dictantur cantantur actantur, deorum honoribus exhibentur, inter res diuinas a doctissimis conscribuntur?

(*De civ. Dei*, XXVI, III – Grifo nosso)

Jogos cénicos. Os deuses exigiram dos seus adoradores que os celebrassem em sua homenagem. – Mas, diz Túlio «tudo isto são ficções de Homero que transferia para os deuses as fraquezas humanas. Eu teria preferido que ele transferisse para nós as virtudes divinas». Com razão desagradava a um homem sério este poeta inventor dos crimes dos deuses. Porque é que, então, os jogos cénicos, em que estas coisas são repetidamente contadas, cantadas, representadas, exibidas em honra dos deuses, foram inscritos pelos mais doutos no número das coisas divinas?

(A Cidade de Deus, IV, XXVI – Grifo nosso)

As outras referências são indiretas e generalistas se restringido ao seu uso como uma alusão, aposto recapitulativo ou resumitivo, ou provocação. Esse tipo de referências acontece nos capítulos 9 a 12 e 14 do livro II, nos capítulos 17 e 31 do livro III, nos capítulos 2, 3, 27, 28 e 31 do livro IV, nos capítulos 3, 5, 7, 8 e 27 do livro VI e nos capítulos 13, 14, 21, 26 e 27 do livro VII, como se observa abaixo:

Confer nunc Platonis humanitatem a ciuibus decipiendis poetas urbe pellentem cum deorum diuinitate honori suo **ludos** scaenicos expetente.

(*De civ. Dei*, XIV, II – Grifo nosso)

Compara agora tu a humanidade de Platão (que afasta da cidade os poetas para proteger os cidadãos), com a divindade dos deuses que reclamam **jogos** cénicos em sua honra.

(A Cidade de Deus, XIV, II – Grifo nosso)

Vbi erant, cum illa insignis pestilentia tam ingentem stragem dedit, qua et ille Furius Camillus extinctus est, qui rem publicam ingratam et a Veientibus ante defendit et de Gallis postea uindicauit? In hac pestilentia scaenicos **ludos** aliam nouam pestem non corporibus Romanorum, sed, quod est multo perniciosius, moribus intulerunt.

(*De civ. Dei*, XVII, III – Grifo nosso)

Onde estavam eles quando uma famosa peste fez tão ingentes estragos e nela morreu o próprio Fúrio Camilo, que, depois de ter defendido dos Veientes a sua ingrata República, a livrou em seguida dos Gauleses? Foi durante esta peste que se introduziram os **jogos** cénicos— uma nova peste, perigosa, não para os corpos dos Romanos, mas, o que é muito mais pernicioso, para os seus costumes.

(A Cidade de Deus, XVII, III – Grifo nosso)

clarebant sacerdotia, fana renidebant, sacrificabatur **ludabatur** furebatur in templis

(*De civ. Dei*, XXXI, III – Grifo nosso)

os sacerdócios gozavam de prestígio, os santuários resplandeciam; nos templos faziam-se sacrifícios, organizavam-se **jogos**.

(A Cidade de Deus, XXXI, III – Grifo nosso)

ita ut uir doctissimus apud eos Varro et grauissimae auctoritatis, cum rerum humanarum atque diuinarum dispertitos faceret libros, alios humanis, alios diuinis pro sua cuiusque rei dignitate distribuens non saltem in rebus humanis, sed in rebus diuinis **ludos** scaenicos poneret, cum utique, si tantummodo boni et honesti homines in ciuitate essent, nec in rebus humanis ludi scaenici esse debuissent.

(*De civ. Dei*, IV, I – Grifo nosso)

Tanto assim é que Varrão, um dos mais doutos e de maior autoridade entre eles, tratou, em obras distintas, as questões humanas e as questões divinas, consagrando umas às humanas outras às divinas, arrumando cada uma dessas questões conforme a sua dignidade: colocou os **jogos** cênicos, não entre as questões humanas, mas entre as divinas.

(A Cidade de Deus, IV, I – Grifo nosso)

Iam itaque uideamus, quale sit quod tantam latitudinem ac diuturnitatem imperii Romani illis diis audent tribuere, quos etiam per turpium **ludorum** obsequia et per turpium hominum ministeria se honeste coluisse contendunt.

(*De civ. Dei*, IV, III – Grifo nosso)

Vejam os então agora o que valem as suas razões para se atreverem a atribuir aos deuses tamanha extensão e duração do Império Romano, e afirmarem que se comportaram honestamente, venerando-os com **jogos** torpes representados por torpes comediantes.

(A Cidade de Deus, IV, III – Grifo nosso)

O Scaeuola pontifex maxime, **ludos** tolle, si potes

(*De civ. Dei*, XXVII, IV – Grifo nosso)

Ó Cévola, pontífice máximo, suprime os **jogos** se és capaz!

(A Cidade de Deus, XXVII, IV – Grifo nosso)

An ad obtinendum dilatandumque regnum profuerit Roamnis cultus deorum. - Nullo igitur modo dii tales, qui talibus placantur uel potius accusantur honoribus, ut maius sit crimen quod eis falsis oblectantur, quam si de illis uera dicerentur, Romanum imperium augere et conseruare potuissent. Hoc enim si possent, Graecis potius donum tam grande conferrent, qui eos in huiusce modi rebus diuinis, hoc est **ludis** scaenicis,

(*De civ. Dei*, XXVIII, IV – Grifo nosso)

O culto dos deuses serviu aos Romanos para obterem e dilatarem o seu Império? De forma nenhuma para dilatarem e conservarem o Império Romano tiveram poder esses deuses que com tais honras se aplacam, ou melhor, se incriminam — cujo crime em se comprazerem com mentiras é maior do que se fosse verdade o que deles se diz. De fato, se tal poder tivessem, tão grande dom tê-lo-iam outorgado antes aos Gregos, que lhes tributaram culto com mais honra e mais dignidade nesta categoria de coisas divinas, isto é, nos **jogos** cênicos.

(A Cidade de Deus, XXVIII, IV – Grifo nosso)

Identificamos que a quantidade de referências à tradição que são parte da *inventio* (objeto de assunto) encontram-se nos livros II e III ficando a quantidade de referências restante restrita a exposição dentro das *provae* de cada livro. Dessa forma, sendo impossível esgotar aqui a análise de todas as referências à tradição que aparecem na *De Civitate Dei*, ilustraremos o que queremos expor com o nosso trabalho com o recorte apenas do livro II para analisarmos essa tradição chamada *ludi*.

Como vimos, uma das partes da *dispositio* em que se dividem os discursos, segundo a retórica, é o *exordium* (exórdio), no qual os autores apresentam seus temas e expõem seus motivos. Os capítulos I e II cumprem esse papel sintetizando o objetivo da obra, e apresentando a tese que responde a uma nova acusação vinda dos romanos pagãos de que as coisas ruins já vinham acontecendo em Roma, desde o esfacelamento da República até o saque tinha alguma relação com o cristianismo. Por isso, a *inventio* toma como tese nomes de

respeito dentro da cultura Romana, como Catão, o Censor, e tudo o que esses homens disseram sobre a moral romana, e propõe cruzar essas informações com eventos em que essa moral foi contradita para listar esses desvios morais para, então, ligar esses desvios aos *ludi*, com o intuito de demonstrar que objetivo religioso desses espetáculos tinha sido deturpado, construindo uma representação de que os romanos já tinham abandonados os seus deuses antes do cristianismo chegar. Por essa organização interna da obra, e pela organização interna de cada livro, identificamos o *campo discursivo* de Agostinho.

Nos recortes selecionados, Agostinho utilizou figuras do imaginário da tradição religiosa romana, os *ludi*, para construir sentidos morais das quais lança mão para articular a favor da ideia de que os romanos, pela forma como conduziam os *ludi*, eles mesmos já haviam abandonado os próprios deuses há muito tempo. Assim, inferimos que a formação discursiva de Agostinho e de seus interlocutores sugere tratar de pessoas bem instruídas nas questões relativas aos ordenamentos sobre essa tradição romana. As relações entre os poetas, autoridades públicas e literatura que precedem os recortes tornam o interdiscurso uma estratégia eficaz para construir reflexões. Além, de uma polifonia que atribui ao texto certo rigor ao reproduzir o discursivo de figuras públicas como Cipião Nasica e Catão, o censor.

De his, quae primo volumine expedita sunt. – Superiore itaque libro, cum de ciuitate Dei dicere instituissem, unde hoc uniuersum opus illo adiuuante in manus sumptum est, occurrit mihi resistendum esse primitus eis, qui haec bella, quibus mundus iste conteritur, maximeque Romanae urbis recentem a barbaris uastationem Christianae religioni tribuunt.

(*De civ. Dei*, II, II – grifo nosso)

Do que foi exposto no livro primeiro. – No livro anterior tinha-me proposto tratar, com a ajuda de Deus, da sua Cidade e pus mãos a toda a obra. O que primeiro me ocorreu foi que devia responder aos que atribuem à religião cristã todas estas guerras que estão esfacelando o mundo e principalmente a recente devastação da Urbe Romana pelos bárbaros.

(A cidade De Deus, II, II – grifo nosso)

Quibus dictis primum terminaui librum. Deinceps itaque dicere institui, quae mala ciuitas illa perpressa sit ab origine sua siue apud se ipsam siue in prouinciis sibi iam subditis, quae omnia Christianae religioni tribuerent, si iam tunc euangelica doctrina aduersus falsos et fallaces deos eorum testificatione liberrima personaret.

(*De civ. Dei*, II, II)

Foi nestes termos que acabei o primeiro livro. Em seguida, propus-me falar dos males por que passou, desde a sua origem, aquela cidade, tanto ela própria como as províncias sob o seu domínio, males esses que, todos eles, atribuiriam à religião cristã se já então a doutrina evangélica se pudesse fazer ouvir em acusação sem peias contra os seus falsos e falazes deuses.

(A Cidade de Deus, II, I)

Agostinho não desobedece ao preceito retórico do *exordium*, captando a benevolência da audiência invocando a ajuda de Deus, seu criador; invocando sua inspiração e concessão, para a audiência na figura de Marcelino ou na figura do círculo de aristocratas pagãos que Marcelino coloca em contato com Agostinho; depois desta referência à ajuda divina, Agostinho resume a questão cumprindo ainda uma vez as funções do exórdio e apresenta o tema a ser tratado e já mencionado anteriormente. O texto mostra o cumprimento das funções retóricas assinaladas para o *exordium*, como todo discurso que segue a *dispositio* deve ser que se ocupa de seu auditório e pretende atingir seus objetivos.

Já a *narratio*, parte fixa e obrigatória do discurso, ocorre a partir do capítulo 3, em que, após introduzir o tema de seu discurso e cativar seu interlocutor, Agostinho narra o episódio sobre o qual ele irá argumentar.

Memento autem me ista commemorantem adhuc contra inperitos agere, ex quorum inperitia illud quoque ortum est uulgare prouerbium: Pluuia defit, causa Christiani sunt. Narn qui eorum studiis liberalibus instituti amant historiam, facillime ista nouerunt.

(*De civ. Dei*, II, III)

Lembra-te porém de que, quando recordo estas coisas, o faço contra os indoutos cuja ignorância deu origem a este divulgado provérbio: «não chove — a culpa é dos cristãos». Sem dúvida que os que foram educados nas disciplinas liberais e gostam de história conhecem estes factos.

(A Cidade de Deus, II, III)

Recolant ergo nobiscum, antequam Christus uenisset in carne, antequam eius nomen ea, cui frustra inuidet, gloria populis innotesceret, quibus calamitatibus res Romanae multipliciter uarieque contritae sint [...]

(*De civ. Dei*, II, III)

Conosco voltem a recordar-se das calamidades que tantas e tão variadas vezes assolaram Roma, antes de Cristo aparecer em carne, antes de ser conhecido entre os povos o seu nome [...]

(A Cidade de Deus, II, III)

O autor passa então a expor uma sequencia de episódios em que aparecem homens moralmente ilustres dentro cultura romana que reprovaram a sociedade romana. E, disso faz a suas provas retóricas. Agostinho o faz mediante a recorrência à autoridade desses homens que cita, usando uma sequência de provas de apelo à autoridade. Este tipo de convencimento consiste em trazer ao discurso argumentos persuasivos que residem no conhecimento de mundo do orador, presumimos a ideia de Agostinho de mostrar para a sua audiência que ele sabia do que ele estava falando referenciá-los, como por exemplo Cipião Násica, Catão, o censor e Cícero:

Nequaquam istos, qui flagitiosissimae consuetudinis uitii oblectari magis quam oblectari student, sed illum ipsum **Nasicam Scipionem**, qui uir optimus a senatu electus est, cuius manibus eiusdem daemonis simulacrum susceptum est in Urbemque peruectum, habere de hac re iudicem uellem.

(*De civ. Dei*, II, V – GRIFO NOSSO)

De forma nenhuma eu quereria ter por juizes nesta matéria os que mais procuram divertir-se do que lutar contra os vícios de um comportamento depravadíssimo, — mas o próprio **Cipião Nasica**, eleito pelo Senado como o melhor dos cidadãos, que recebeu nas suas mãos a imagem desse demônio e a introduziu em Roma.

(A Cidade de Deus, II, V – GRIFO NOSSO)

Omnes enim cultores talium deorum, mox ut eos libido perpulerit feruenti, ut ait Persius, tincta ueneno, magis intuentur quid Iuppiter fecerit, quam quid docuerit Plato uel **censuerit Cato**.

(*De civ. Dei*, II, VII – GRIFO NOSSO)

Na verdade todos os adoradores de tais deuses, logo que são tocados pela paixão, como diz Pérsio, impregnados de ardente veneno, apegam-se mais aos feitos de Júpiter do que aos ensinamentos de Platão ou às **censuras de Catão**.

(A Cidade de Deus, II, VII – GRIFO NOSSO)

Quid autem hinc senserint Romani ueteres, **Cicero** testatur in libris, quos de re publica scripsit.

(*De civ. Dei*, II, IX – GRIFO NOSSO)

O que acerca disto pensavam os antigos romanos, atesta-o **Cícero** nos livros que escreveu sobre *A República*.

(A Cidade de Deus, II, IX – GRIFO NOSSO)

Indignum uidelicet fuit, ut Plautus aut Naeuius **Publio** et **Gn. Scipioni** aut Caecilius **M. Catoni** malediceret, et dignum fuit, ut Terentius uester flagitio Iouis optimi maximi adulescentium nequitiam concitaret?

(*De civ. Dei*, II, XII – GRIFO NOSSO)

Evidentemente que seria indigno que Plauto ou Névio dissessem mal de **Públio** e de **Gneu Cipião**, ou Cecílio de **M. Catão**; mas foi digno que o vosso Terêncio excitasse a perversidade dos adolescentes com os vícios de Júpiter Máximo e Ótimo?

(A Cidade de Deus, II, XII – GRIFO NOSSO)

A partir deste ponto do discurso, ele começa a mostrar suas habilidades para provar a sua tese apresentada. E é aqui que os *ludi* entram. Em relação ao conceito de Agostinho sobre os *ludi*, percebemos que ele enfatizou uma maneira de correlacionar os eventos de uma forma em que ele desenvolve suas impressões para transmitir à audiência sua busca em envolvê-la com as histórias reveladas na *expositio*, adicionando o julgamento negativo do paganismo e recorrendo ao elogio para tratar do cristianismo. Outro dado interessante é a forma como o narrador faz sua exposição. Situações narrativas são relatadas diretamente por Agostinho, mas em muitas oportunidades ele dá voz a outros autores – outro exemplo da polifonia – no intuito de reforçar as imagens que deseja construir. Agostinho usa as palavras da história de Salústio

para descrever negativamente os costumes romanos e nos procedimentos analíticos empregados por ele, estabelece seu discurso perante a audiência.

An forte populo Romano propterea leges non sunt a numinibus constitutae, quia, sicut **Sallustius** ait, " ius bonumque apud eos non legibus magis quam natura ualebat". Ex hoc iure ac bono credo raptas Sabinas.

(*De civ. Dei*, II, XVII – GRIFO NOSSO)

Porque é que não foram ditadas leis ao Povo Romano pelos deuses? Terá sido, por acaso, porque, como diz **Salústio**, entre eles o direito, tal como o bem, tirava o seu valor mais da natureza do que das leis. Creio que as Sabinas foram raptadas em virtude desse «direito» e dessa «bondade».

(A Cidade de Deus, II, XVII – GRIFO NOSSO)

Itaque habeo modum et ipsum **Sallustium** testem potius adhibebo, qui cum in laude Romanorum dixisset, unde nobis iste sermo ortus est: " ius bonumque apud eos non legibus. magis quam natura ualebat, "

(*De civ. Dei*, II, XVIII – GRIFO NOSSO)

Serei comedido e, como testemunha, apresentarei antes o próprio **Salústio** que, quando falava em louvor dos Romanos, dizia isto com que iniciámos esta exposição: Entre eles o direito, tal como o bem, tirava o seu valor mais da natureza do que das leis.

(A Cidade de Deus, II, XVIII – GRIFO NOSSO)

Quae tempora ipse **Sallustius** quem ad modum breuiter recolat et describat, in eius historia legi potest; quantis malis morum, quae secundis rebus exorta sunt, usque ad bella ciuilia demonstret esse peruentum." Ex quo tempore, ut ait, maiorum mores non paulatim ut antea, sed torrentis modo praecipitati, adeo iuuentus luxu a tque au a ritia corrupta, ut merito dicatur genitos esse, qui neque ipsi habere possent res familiares neque alios pati.

(*De civ. Dei*, II, XVIII – GRIFO NOSSO)

O que o próprio **Salústio** um tanto resumidamente recorda e escreve desses tempos pode ler-se na sua História: quão grave decadência dos costumes nasceu da prosperidade e acabou na guerra civil. Como ele diz: "Desde essa época os costumes dos antepassados foram-se precipitando, não pouco a pouco, como outrora, mas como uma torrente. A juventude estava de tal forma corrompida pelo fausto e pela cobiça que com razão se podia dizer: surgiu uma geração que não é capaz de possuir património próprio nem permite que outros o possuam".

(A Cidade de Deus, II, XVIII – GRIFO NOSSO)

Em seu texto, Agostinho deixa claro que os preceitos que ele considera divinos – amar a Deus – e através dos quais ele vê semelhança com o pensamento de Salústio – não manipular e dominar o próximo por desejos egoístas (crítica de Salústio) – numa espécie de estado que, na visão Agostiniana, não se deixaria ser “corrompida pelo fausto e pela cobiça / luxu a tque au a ritia corrupta” (um claro exemplo de polifonia, Agostinho cita as palavras de Salústio), fraquejando diante dos desejos exacerbados pelas honrarias e pelos privilégios. É dessa crítica de Salústio a sociedade romana sobre as causas que conduziram o Império à ruína que Agostinho compõe a sua análise histórica.

Tunc iam deminuto paululum metu, non quia bella conquieuerant, sed quia non tam graui pondere urgebant, finito scilicet tempore, quo aequo iure ac modesto agitatam est, secuta sunt quae idem Sallustius breuiter explicat: "dein seruili imperio patres plebem exercere, de uita atque tergo regio more consulere, agro pellere et ceteris expertibus soli in imperio agere. Quibus saeuitiis et maxime faenore oppressa plebes, cum assiduis bellis tributum et militiam simul toleraret, armata montem sacrum atque Auentinum insedit, tumque tribunos plebis et alia iura sibi parauit. Discordiarum et certaminis utrimque finis fuit secundum bellum Punicum."

(*De Civ. Dei*, III, XVII)

Tendo então desaparecido pouco a pouco o medo, não porque as guerras tivessem cessado, mas porque se tomaram menos opressoras, acabou-se o período em que vigorou «um direito justo e bem administrado» e seguiu-se o que resumidamente descreve Salústio: “Depois os senadores começaram a submeter o povo ao jugo da escravidão, a dispor, à moda dos reis, da posse e da vida, a proibir-lhe a entrada no campo e a governar sozinhos o império, sem para nada contar com os demais. Oprimido por semelhantes sevícias e, de modo especial pela usura, suportando, entre guerras contínuas, tributos e ao mesmo tempo encargos militares, o povo instala-se nos montes Sagrado e Aventio e consegue lhe dêem tributos da plebe e outras garantias legais. A Segunda guerra púnica pôs fim às discórdias e pendências entre ambas as partes.”

(A Cidade de Deus, III, XVII)

As provas retóricas técnicas de Agostinho exploram os estragos trazidos pela paixão pelo poder que impediu, na visão agostiniana, a participação popular no usufruto dos bens públicos e no desfrute da paz. Para o autor, a República caíra pelo não domínio dessas paixões, com uma busca sedenta pelo poder que fez governantes serem déspotas. Nas palavras de Salústio, as quais Agostinho faz usufruto, essa busca pelos interesses egoístas dos senadores e dos administradores da República provocaram o seu fim. Essa paixão pelo poder é então negativizada por Agostinho que manipula os fatos históricos a serviço de uma história cristã, com o objetivo de difundir idéias e valores cristãos. Isso nos é nítido, pois o tema da decadência era recorrente para aqueles que escreviam sobre Roma (ROULAND, 1997, p. 27-36), além do mais, Salústio constantemente se volta para os antepassados que lhe sirvam de exemplo, pois para ele, a história era como uma máscara que atendia ao propósito de chamar atenção para os antepassados gloriosos como modelos inspiradores para os seus leitores (HARTOG, 2001, p. 171).

A partir desse ponto, compreendemos que há uma forte reversão narrativa, pois verificamos um investimento ácido nelas: os fatos históricos e míticos foram manipulados a serviço de uma história cristã, com o objetivo de difundir idéias e valores cristãos. Este é o trabalho de Agostinho para descrever os *ludi*, de forma que é possível entender a tendência dele em achar que seu trabalho servisse ao interesse público, em particular à tradição romana dos *ludi*, invocando autoridades romanas e tradicionais, como modelos a serem imitados ética, política e culturalmente. Na *narratio*, com a história dos eventos que ocorrem, Agostinho

lança mão de dois argumentos e componentes convincentes: dados e descrições. Os eventos da narrativa são cronológicos ou temporais e as descrições também são sincrônicas e bem organizadas. Agostinho descreve aspectos da vida social, não construídos em ordem cronológica, narrando também os acontecimentos históricos. Seu trabalho não é um trabalho de História, como o temos em outras obras como Dião Cássio, mas uma história pequena, humilde e modesta, de fato, seu texto é descritivo e suas descrições foram sincrônicas e associaram os *ludi* ao contexto político de sua época. A apresentação de seus argumentos para convencer com exemplos da tradição literária e a memória dos costumes antigos corroboram seu raciocínio sobre a perda da *auctoritas* já no tempo dos jogos e a necessidade de se restaurar essa *auctoritas*⁷ esquecida. Agostinho no livro II, ao rememorar o passado romano, constrói uma identidade entre sua contemporaneidade e os fatos no passado que ele seleciona para construir uma memória dos *ludi*, pois ele descreve não apenas o que evoca de outros autores, como Cícero, Virgílio, Horácio, Ênio. Personificando-os como símbolos romanos dentro da sua argumentação, bem como a memória dos pais: políticos, intelectuais, cidadãos, discursos, filósofos, mulheres, exemplos de amor paternal e maternal, personalidades das artes.

Quae sententia Ciceronis de Romana re publica - Sed si contemnitur qui Romanam rem publicam pessima" ac flagitiosissimam dixit, nec curant isti quanta morum pessimorum ac flagitiosorum labe ac dedecore impleatur, sed tantummodo ut consistat et maneat: audiant eam non, ut Sallustius narrat, pessimam ac flagitiosissimam factam, sed, sicut Cicero disputat, iam tunc prorsus perisse et nullam omnino remansisse rem publicam. Inducit enim Scipionem, eum ipsum qui Carthaginem extinxerat, de re publica disputantem, quando prae aesentiebatur ea corruptione, quam describit Sallustius, iam iamque peritura. Eo quippe tempore disputatur, quo iam unus Gracchorum occisus fuit, a quo scribit seditiones graues coepisse Sallustius. Nam mortis eius fit in eisdem libris commemoratio.

(*De civ. Dei*, II, XXI – GRIFO NOSSO).

Opinião de Cícero acerca do Estado Romano - Mas, se não ligam importância a quem chamou a Roma o pior e o mais dissoluto dos Estados, e se não se importam que a mesma esteja cheia de tamanhas infâmias e ignomínias dos piores e mais dissolutos costumes contanto que se aguarde de pé e assim se mantenha, ouçam não só o que narra Salústio — que ela se tornou no pior e no mais dissoluto dos estados — mas também o que refere Cícero — que a República tinha perecido por completo sem deixar rasto!

(*A Cidade de Deus*, II, XXI – GRIFO NOSSO).

⁷ Aqui entendida como o poder de um indivíduo de administrar questões temporais. Por isso, esse poder era da estirpe dos magistrados, a *potestas*, ao *Senatus*, a *auctoritas* (PEREIRA, 1984, p. 67).

Agostinho escreveu sua *De Civitate Dei* em grande parte para responder os pagãos que culpavam o cristianismo último saque a Roma (*De civ. Dei*, I, I). O autor, em sua resposta, expos que os assuntos seculares eram uma causa perdida (*De civ. Dei*, XIII, XIII-XVII.). Isso fez com que Agostinho elaborasse uma exaustiva digressão, que respalda em Cícero, Salústio, e muitos outros, construiu uma visão na qual a república romana falhara quatro séculos antes das catástrofes que perturbavam os contemporâneos de Augusto (e bem antes do nascimento de Cristo) (*De civ. Dei*, II, II). Se a usurpação de César impôs a servidão a Roma, como Cícero, Salústio, e muitos outros insistiram (e repetiu Augustine) (*De civ. Dei*, 2, 8), então os humanos pecaminosos precisariam abraçar uma servidão semelhante a Deus. É nessa construção de raciocínio que vemos as escolhas feitas por Agostinho dentro dessa conjuntura cultural romana. Essas de Agostinho mostram uma conexão ou identidade com as construções imagéticas de que lança mão para reforçar sua posição sobre os *ludi*. A repetição da relação dos romanos mencionada por Cícero mostra, além da confirmação desse conhecimento, que o caso iniciado por Agostinho é guiado pela experiência de autoridade com os resultados conhecidos.

Já o *mos maiorum* não é um objeto de assunto dentro do discurso da obra, como o é, por exemplo, a tradição dos *ludi*. É uma das fontes da *argumentatio* de Agostinho. Por isso, muitas referências a essa tradição aparecem em quase todos os livros da obra: livros I, II, III, IV, VI, VII, IX, XII, XVIII e XXII (último livro que retoma muitas partes do livro II). Todas as referências ao *mos maiorum* são diretas e explícitas.

Si Nasica ille Scipio uester quondam pontifex uiueret, quem sub terrore belli Punici in suscipiendis Phrygiis sacris, **cum uir optimus quaereretur**, uniuersus senatus elegit, cuius os fortasse non auderetis aspicere, ipse uos ab hac inpudentia cohiberet.
(*De civ. Dei*, XXX, I – Grifo nosso)

Se ainda estivesse vivo Cipião Nasica, outrora vosso pontífice, eleito por todo o Senado por ser **o melhor varão** para receber a sagrada imagem da Frigia durante o terror da Guerra Púnica, não vos atravéreis talvez a olhar-lhe para a cara. Seria ele próprio que vos refrearia a impudência.

(A Cidade de Deus, XXX, I – Grifo nosso)

ab hac dispositione et cupiditate compescuit persuasitque oratione grauissima, ne Graecam luxuriam uirilibus **patriae moribus paterentur** obrepere et ad uirtutem labefactandam eneruandamque Romanam peregrinae.

(*De civ. Dei*, XXXI, I – Grifo nosso)

No seu discurso pleno de gravidade conseguiu convencê-lo a não consentir na infiltração da lascívia grega **nos costumes varonis** da pátria e a não tolerar a ruína e a morte da virtude romana por causa da depravação estrangeira.

(A Cidade de Deus, XXXI, I – Grifo nosso)

Como podemos ver nos trechos mencionados, argumentativamente, Agostinho formou uma espécie de dolo ao apontar o desprendimento dos romanos aos costumes antigos. Ele leva o leitor a interpretar particularmente seu texto de acordo com as normas retóricas por ele aprendidas e a partir do desenho político e social daquele período. Para isso, Agostinho referencia Cipião Nasica, mas não apenas ele, pois ao longo dos dois excertos aqui analisados, cita também Cícero, Catão, censor e Varrão, retomando recorrentemente a Cícero, Varrão e Catão, como autoridades dentro de sua estrutura argumentativa. A maneira como Agostinho encaixa o *mos maiorum* em seus enunciados faz com que esses mesmos enunciados funcionem como uma projeção de modelos que foram abandonados mas que precisam ser imitados, tanto ética quanto política e culturalmente. Projetando por meio destes autores a moral republicana baseada nas tradições e nos costumes por trás da grandeza de Roma.

Esses “modelos” romanos seriam os membros da aristocracia, vistos como os legatários dos criadores da cidade de Roma, e portanto, defensores das tradições ancestrais, *mos maiorum*, que Agostinho valorizada e dela unifica com o cristianismo sendo a única ponte com “Cidade de Deus”. Nesse ponto de vista, os homens do século I AEC auferiram uma República estabelecida sob os preceitos e valores do *mos maiorum*, mas por causa da sede pelo poder foram deixando de lado o modelo de comportamento dos nobres de tempos mais antigos, não mantendo e nem promovendo as antigas instituições morais e cívicas. Se afastando da “Cidade de Deus”. Aqui vemos como Agostinho articula e se apropria da tradição romana, aforizando os preceitos do *mos maiorum* enquanto desenobrece aqueles que deveriam cuidar da sua manutenção.

Hanc animorum labem ac pestem, hanc probitatis et honestatis euersionem uobis Scipio ille metuebat, quando construi theatra prohibebat, quando rebus prosperis uos facile corrumpi atque euerti posse cernebat, quando uos securos esse ab hostili terrore nolebat. Neque enim censebat ille felicem esse rem publicam stantibus moenibus, **ruentibus moribus**.

(*De civ. Dei*, XXXIII, I – Grifo nosso)

Era esta baixeza, era esta peste das vossas almas, era esta perversão da probidade e da honestidade que Cipião temia quando proibia a construção de teatros, quando via que a prosperidade vos podia afundar na corrupção, quando se recusava a que estivésseis seguros do temor do inimigo. Nunca acreditou na felicidade de um estado de altas muralhas e **baixos costumes**.

(A Cidade de Deus, XXXIII, I – Grifo nosso)

Deinde pauca dixi in eos, qui Christianos aduersis illis rebus adfectos et praecipue pudorem humiliatarum feminarum quamuis castarum atque sanctarum proteruitate inpudentissima exagitant, cum sint nequissimi et inreuerentissimi, longe ab eis ipsis Romanis degeneres, quorum praeclara multa laudantur et litterarum memoria celebrantur, immo illorum gloriae uehementer aduersi. Romam quippe partam ueterum auctamque laboribus foediorem stantem fecerant quam ruentem, quando quidem in ruina eius lapides et ligna, in istorum autem uita omnia non murorum, sed

morum munimenta atque ornamenta ceciderunt, cum funestioribus eorum corda cupiditatibus quam ignibus tecta illius urbis arderent.

(*De civ. Dei*, II, II – Grifo nosso)

A Roma que fora fundada e engrandecida pelos trabalhos dos antepassados, tomaram-na eles mais disforme quando estava de pé do que quando caiu em ruínas: na verdade, quando caiu em ruínas, foram as suas pedras e suas vigas que ruíram, ao passo que na vida destes já não ruíram a fortaleza e os ornatos dos seus muros, mas a fortaleza e os ornatos dos seus **costumes**. Um fogo de paixões, mais funesto do que o que consumiu os tectos daquela Urbe, devorou os seus corações.

(A Cidade de Deus, II, II – Grifo nosso)

Quanto satius erat ad erudiendam iustitia iuventutem publice recitari leges deorum quam laudari inaniter leges atque **instituta maiorum!**

(*De civ. Dei*, II, II – Grifo nosso)

Quão preferível seria que, para se instruírem suficientemente os jovens na justiça, se recitassem em público as leis dos deuses em vez de se louvarem em vão as leis e as **instituições dos antepassados**.

(A Cidade de Deus, VII, II – Grifo nosso)

inter secundum et postremum bellum Carthaginiense commemorasset egisse causamque huius **boni** non **amorem iustitiae**, sed stante Carthagine metum pacis infidae fuisse dixisset nunde et Nasica ille ad reprimendam nequitiam seruandosque istos **mores optimos**, ut metu uitia cohiberentur

(*De civ. Dei*, XVIII, II – Grifo nosso)

Entre a segunda e a última guerra cartaginesa, o Povo Romano viveu nos **melhores costumes** e na maior concórdia e que a causa deste bom comportamento não foi o amor da justiça mas o medo de uma paz insegura enquanto Cartago se manteve de pé. Por isso é que o dito Nasica, para reprimir a corrupção e conservar aqueles **ótimos costumes** e para que os vícios fossem contidos pelo medo [...].

(A Cidade de Deus, XVIII, II – Grifo nosso)

Nesse sentido, Agostinho, invoca as autoridades romanas tradicionais, usando a retórica da escrita para adaptar diversos aspectos da cultura romana, oferecendo proposições politicamente interessantes que abrangeriam relações de poder no contexto em que a *De Civitate Dei* foi redigida.

Quae tempora ipse Sallustius quem ad modum breuiter recolat et describat, in eius historia legi potest; quantis **malis morum**, quae secundis rebus exorta sunt, usque ad bella ciuilia demonstrat esse peruentum." Ex quo tempore, ut ait, **maiorum mores** non paulatim ut antea, sed torrentis modo praecipitati.

(*De civ. Dei*, XVIII, II – Grifo nosso)

O que o próprio Salústio um tanto resumidamente recorda e escreve desses tempos pode ler-se na sua História: quão grave **decadência dos costumes** nasceu da prosperidade e acabou na guerra civil. Como ele diz: Desde essa época os **costumes dos antepassados** foram-se precipitando, não pouco a pouco, como outrora, mas como uma torrente.

(A Cidade de Deus, XVIII, II – Grifo nosso)

Ecce Romana res publica nquod non ego primus dico, sed auctores eorum, unde haec mercede didicimus, tanto ante dixerunt ante Christi aduentum: “paulatim mutata, ex pulcherrima atque óptima, péssima ac flagiosissima facta est.” Ecce ante Christi aduentum, post deletam Carthaginem: **majorum mores**, non paulatim, ut antea, sed torrentis modo praccipitati; adeo iuventus luxu atque avaritia corrupta est.

(*De civ. Dei*, XIX, II – Grifo nosso)

Eis como o Estado Romano (não sou eu o primeiro a dizê-lo mas, muito antes da vinda de Cristo, o disseram os seus autores e deles o aprendemos nós, pagando-lhes para estudar): “pouco a pouco se foi transformando da mais bela e da mais virtuosa (república) na pior e mais corrompida”. Eis como, antes da vinda de Cristo, os **costumes dos antepassados** se foram precipitando, não pouco a pouco, como outrora, mas como uma torrente. A juventude estava de tal forma corrompida pelo fausto e pela cobiça.

(A Cidade de Deus, XVIII, II – Grifo nosso)

O uso retórico que Agostinho faz de Salústio, da história romana, do Estado Romano expõe aspectos da vida social por meio da topografia e cronografia, respectivamente, o lugar e o tempo produzidos pelo discurso e, simultaneamente, o lugar e o momento de onde emerge o discurso.

Moribus antiquis res stat Romana virisque.

(*De civ. Dei*, XXI, II – Grifo nosso)

É devido aos **costumes** e heróis antigos que Roma se mantém de pé 3

(A Cidade de Deus, XXI, II – Grifo nosso)

Viderint laudatores eius etiam illis **antiquis** uiris et **moribus** qualis fuerit, utrum in ea uiguerit uera iustitia an forte nec tunc fuerit uiua **moribus**, sed picta coloribus

(*De civ. Dei*, XXI, II – Grifo nosso)

Vejam os seus admiradores se, na época dos antigos heróis e **velhos costumes**, vigorou então a verdadeira justiça ou se por acaso nem então foi viva nos seus **costumes** mas antes se pintalgou com as suas cores.

(A Cidade de Deus, XXI, II – Grifo nosso)

Vnde non usquequaque incongrue quamuis fabulosis, tamen ueritati similibus **mores** daemonum describuntur carminibus poetarum. Nam Camillam Diana doluit apud Vergilium et Pallantem moriturum Hercules fleuit.

(*De civ. Dei*, XI, III – Grifo nosso)

Daqui se conclui que não é por vezes sem justeza, que em seus poemas, lendários sem dúvida, mas próximos da verdade, os poetas descrevem os **costumes** dos demônios. Assim, em Vergílio, Diana lamenta a sorte de Camila e Hércules chora Palas que vai morrer.

(A Cidade de Deus, XI, III – Grifo nosso)

Como afirmamos anteriormente, Agostinho descreveu aspectos da vida social romana, construindo uma narrativa cronológica e que embora narre os fatos históricos com exemplos e argumentos literários, da tradição e da memória dos costumes dos antigos romanos, ele corrobora seu raciocínio a partir da perda da *auctoritas* em seu tempo, e a necessidade de se restaurar a *auctoritas* esquecida, Agostinho invoca a autoridade de poetas, de Catão, censor, de Cícero e de Varrão, para legitimar essa *auctoritas* como a sua.

Sed tamen etiam illi praeter Lucretiam, de qua supra satis quod uidebatur diximus, non facile reperiunt de cuius auctoritate praescribant, nisi illum Catonem, qui se Vticae occidit; non quia solus id fecit, sed quia uir doctus et probus habebatur.

(*De civ. Dei*, XXIII, I)

Contudo, além do caso de Lucrecia, de que acima me parece que já dissemos bastante, não encontram eles uma autoridade a invocar a não ser a de Catão, que se suicidou em Útica. Não foi o único a fazê-lo; mas, como passava por um homem probo e douto.

(A Cidade de Deus, XXIII, I)

Dixerit aliquis: Itane tu ista credis? Ego uero ista non credo. Nam et uir doctissimus eorum Varro falsa haec esse, quamuis non audacter neque fidenter, paene tamen fatetur.

(*De civ. Dei*, IV, III)

Alguém me dirá — então tu acreditas nessas coisas? Claro que não acredito. O próprio Varrão, o mais douto dos seus varões, embora com falta de coragem e de firmeza, quase que confessa que são falsas.

(A Cidade de Deus, IV, III)

Sed quia Sallustius eo tempore ibi dixit **mores optimos** fuisse, propterea hoc de Asiana luxuria commemorandum putavi, ut intellegatur etiam illud a Sallustio in comparationem aliorum temporum dictum, quibus temporibus peiores utique in grauissimis discordiis **mores** fuerunt.

(*De civ. Dei*, XXI, III – Grifo nosso)

Mas, porque Salústio disse que os **costumes** desse tempo eram ótimos, julguei conveniente lembrar a invasão do luxo asiático para fazer compreender que Salústio louva essa época em comparação com outros tempos em que os **costumes** foram os piores no meio de gravíssimas discórdias.

(A Cidade de Deus, XXI, III – Grifo nosso)

ac deinde tantis malorum aggeribus oppressa Romana res publica, ut prosperitate ac securitate rerum, unde nimium **corruptis moribus** mala illa congesta sunt, plus nocuisse monstretur tam cito euers

(*De civ. Dei*, XXI, III – Grifo nosso)

a República Romana foi esmagada por tal cúmulo de males que, devido à demasiada **corrupção dos costumes** resultante da prosperidade e segurança,

(A Cidade de Deus, XXI, III – Grifo nosso)

Nam et ipse Augustus cum multis gessit bella ciuilia, et in eis etiam multi clarissimi uiri perierunt, inter quos et Cicero, disertus ille artifex regendae rei publicae.

(*De civ. Dei*, XXX, III)

O próprio Augusto sustentou guerras civis com numerosos adversários. Nelas morreram muitos e muito ilustres homens, entre os quais Cícero, esse tão eloquente artífice da condução da República.

(A Cidade de Deus, XXX, III)

Para exemplificar o ponto a que queremos chegar em nossa análise, tomamos como exemplo os livros I, e III, com o intuito de nos abastecer com o foco de nossa abordagem que é analisar os usos retóricos a partir dos conceitos de Análise do discurso já discutido no capítulo um. Explorando a riqueza de recursos retóricos no discurso de Agostinho desde o exórdio dos livros I e III, vemos que o bispo de Hipona busca a atenção de sua audiência através de provocações explícitas no início dos seus discursos, nos levando a perceber a forma como ele apela à atenção do leitor:

An non etiam illi Romani Christi nomini infesti sunt, quibus propter Christum barbari pepercerunt?

(*De civ. Dei*, I, I)

Não são na verdade estes romanos encarniçados contra o nome de Cristo aqueles a quem os bárbaros pouparam a vida por amor de Cristo?

(A Cidade de Deus, I, I)

Quomodo ergo colebatur, ut patriam custodiret et ciues, quae suos non ualuit custodire custodes?

(*De civ. Dei*, II, I)

Como é possível que se preste culto, — para que guardasse a pátria e os cidadãos — àquela que não fora capaz de guardar os seus guardas?

(A Cidade de Deus, II, I)

Iam satis dictum arbitror de morum malis et animorum, quae praecipue cauenda sunt, nihil deos falsos populo cultori suo, quo minus eorum malorum aggere premeretur, subuenire curasse, sed potius, ut maxime premeretur, egisse.

(*De civ. Dei*, I, III)

Julgo que já disse o bastante acerca dos males morais e do espírito que é preciso evitar a todo o custo, acerca dos deuses que nada fizeram para aliviar o peso destes males que acabrunhavam o seu povo de adoradores e acerca dos esforços que, pelo contrário, despenderam para os tornarem ainda mais pesados.

(A Cidade de Deus, I, III)

Agostinho esclarece que já recordou muitas coisas e já disse o bastante. Ao continuar a leitura dos excertos nos respectivos capítulos, o vemos desenvolver o exórdio dos dois livros declarando seu objetivo. No livro I, o objetivo é dissertar sobre o abandono do culto aos deuses romanos realizado pelos próprios romanos, e no livro III, é apontar para incoerências entre as práticas religiosas na fundação de Roma e a Roma de então. Nas referências

abundantes a elementos da cultura romana no exórdio do livro I, fica evidente o comprometimento de Agostinho com os registros disponíveis sobre Roma e suas tradições.

Nec tamen quod sequitur uerum est: Ex illo fluere ac retro sublapsa referri Spes Danaum. Postea quippe uicerunt, postea Troiam ferro ignibusque delerunt, postea confugientem ad aras Priamum obruncauerunt. Nec ideo Troia periit, quia Mineruam perdidit. Quid enim prius ipsa Minerua perdidit, ut periret? an forte custodes suos? Hoc sane uerum est; illis quippe interemptis potuit auferri. Neque enim homines a simulacro, sed simulacrum ab hominibus seruabatur. Quomodo ergo colebatur, ut patriam custodiret et ciues, quae suos non ualuit custodire custodes?

(*Di civ. Dei*, I, II)

E todavia o que segue não é exacto: Desde aquele momento, a esperança dos Gregos começou a afrouxar e a desvanecer-se. Na verdade, foi depois disto que ficaram vitoriosos; foi depois disto que destruíram Tróia a ferro e fogo; foi depois disto que degolaram Príamo, refugiado junto dos altares. Tróia não caiu, portanto, por ter perdido Minerva. E a própria Minerva, que é que ela tinha perdido para perecer? Teriam sido por acaso os seus guardiãos? Sim, isto é verdade: de facto, só pôde ser roubada depois de estes terem sido degolados. O certo é que o ídolo era defendido pelos guardiãos, em vez de serem eles defendidos pelo ídolo. Como é possível que se preste culto, — para que guardasse a pátria e os cidadãos — , àquela que não fora capaz de guardar os seus guardas?

(A Cidade de Deus, I, II)

A menção à cultura romana aliada às menções as divindades romanas em outros trechos nessa etapa orna o discurso mesmo sabendo que seja estranho falar dos deuses dentro da comunidade cristã:

[...] Iuno inducitur infesta Troianis Aeolo uentorum regi aduersus eos irritando [...]
(*Di civ. Dei*, I, III)

[...] Iuno aparece cheia de ódio aos Troianos, açulando Éolo, rei dos ventos, contra eles [...]

(A cidade de Deus, I, III)

Compara nunc asyllum illud non cuiuslibet dei gregalis uel de turba plebis, sed Iouis ipsius sororis et coniugis et reginae omnium deorum [...]

(*Di civ. Dei*, I, IV)

Compara agora aquele asilo — que não é de qualquer divindade gregária, nem da turba multa dos deuses, mas da própria irmã e esposa de Júpiter, rainha de todos os deuses [...]

(A cidade de Deus, I, IV)

Mas, Agostinho o faz como um instrumento de censura e de apontamentos de contradição dentro do politeísmo na *Urbe* romana. Do ponto de vista da Análise do Discurso, isso aponta para o campo discursivo de Agostinho. Podemos unir tanto ele quanto os seus interlocutores a uma mesma formação discursiva, na qual se esquematiza a construção de um sujeito romano que conhece as tradições romanas, sabe o campo e entende do domínio discursivo, no caso a retórica, sujeito este sobre o qual se constrói um sujeito cristão popular,

portador da *fides*, da *pietas*, da *constantia*, *virtus*, valores que o sujeito romano entende muito bem. A oposição entre esses dois discursos, cristão popular e sujeito romano, forma o espaço discursivo presente nos livros mencionados. Para o interlocutor de Agostinho, pode até parecer estranho que a constituição desse sujeito cristão popular seja feita a partir dos mesmos valores do sujeito romano, e sugere a construção do *éthos* de Agostinho como representante desse sujeito cristão, o que tendo por base os conceitos de interdiscurso discutidos no capítulo um, nos permite observar a sua construção a partir do discurso de valorização do que lhe é próximo, no caso, os valores do *mos maiorum* e marcado pelo discurso laudatório dessa tradição. O texto constrói um Agostinho que se destaca como um sujeito inserido numa sociedade imperfeita, a qual valoriza costumes lascivos, fausto e cobiça:

ab hac dispositione et cupiditate compescuit persuasitque oratione grauissima, ne **Graecam luxuriam** uirilibus patriae moribus paterentur obrepere et ad uirtutem labefactandam eneruandamque Romanam peregrinae.

(*De civ. Dei*, I, XXXI – Grifo nosso)

No seu discurso pleno de gravidade conseguiu convencê-lo a não consentir na infiltração da **lascívia grega** nos costumes varonis da pátria e a não tolerar a ruína e a morte da virtude romana por causa da depravação estrangeira.

(A Cidade de Deus, I, XXXI – Grifo nosso)

majorum mores, non paulatim, ut antea, sed torrentis modo praeccipitati; **adeo iuventus luxu atque avaritia corrupta est.**

(*De civ. Dei*, II, XIX, – Grifo nosso)

os costumes dos antepassados se foram precipitando, não pouco a pouco, como outrora, mas como uma torrente. **A juventude estava de tal forma corrompida pelo fausto e pela cobiça.**

(A Cidade de Deus, XVIII, II – Grifo nosso)

Como podemos ver, nos recortes do exórdio dos livros I e III, Agostinho sempre inicia seus discursos através da provocação sempre referenciando elementos presentes na cultura romana. A ideia do texto de Agostinho permite reproduzir a noção de que o cristianismo da época da redação da *De Civitate Dei* vigorava uma noção dentro do cristianismo de repúdio e censura ao politeísmo romano, cuja recriminação no texto repreende a cegueira dos romanos por não perceberem a incoerência que passou predominar em seu culto. De fato, Agostinho usa a mitologia latina como uma forma de demonstrar sua erudição e o seu conhecimento do mundo clássico, o que para o período tem muita importância. Os referidos trechos do exórdio com trechos de enaltecimento ao *mos maiorum*, discursivamente, nos permite entender que o respeito a velha instituição *mos maiorum* vai sendo bem recebida pela audiência cristã, porque Agostinho constrói a ideia de que os romanos abandonaram costumes que os cristãos estão abraçando. Isso facilita a aceitação por parte dos cristãos, por se construir a ideia de que não

se está copiando algo de uma cultura politeísta, o que seria contraditório, mas, como Agostinho apaga para o leitor cristão a noção de que a mesma sociedade do período republicano da qual Agostinho busca os elementos do *mos maiorum* é a mesma sociedade politeísta no momento da redação e que ele define como corrupta, lasciva e imoral, ele cria um discurso em que faz sentido para o cristão a tradição do *mos maiorum* enquanto que este mesmo discurso serve ao seu propósito de criticar o politeísmo romano.

No livro I, o exórdio, além de provocar o seu interlocutor, nos apresenta a que seu autor se propõe: proteger a “Cidade de Deus” daqueles que preferem os seus deuses ao fundador da cidade:

hoc opere instituto et mea ad te promissione debito defendere aduersus eos, qui conditori eius deos suos praeferunt suscepi, magnum opus et arduum, sed Deus adiutor noster est.

(*De Civitate Dei*, I, I)

Empreendi-a a teu pedido, para me desobrigar da promessa que te fizera de defender esta Cidade contra os que ao seu fundador preferem seus próprios deuses. Grande e árduo trabalho! Mas Deus será a nossa ajuda!

(A Cidade de Deus, I, I)

Referindo-se a cidade como dominada pela soberba:

Nam scio quibus uiribus opus sit, ut persuadeatur superbis quanta sit uirtus humilitatis

(*De Civitate Dei*, I, I)

Sei de que forças tenho necessidade para demonstrar aos soberbos quão poderosa é a virtude da humildade

(A Cidade de Deus, I, I)

Segundo o discurso de Agostinho, os romanos politeístas que se protegeram nos templos cristãos, agora, acusavam os cristãos pela destruição:

Sic euaserunt multi, qui nunc Christianis temporibus detrahunt et mala, quae illa ciuitas pertulit, Christo inputant;

(*De Civitate Dei*, I, I)

Foi assim que escaparam muitos dos que agora desacreditam o Cristianismo e imputam a Cristo as desgraças que a cidade teve que suportar

(A Cidade de Deus, I, I)

Agostinho argumenta nunca ter havido invasores que descumprissem costumes de guerra ao protegerem as pessoas pelo respeito aos seus deuses. Para Agostinho, Roma confiou sua proteção aos deuses conquistados no passado e agora seus templos estavam quebrados, enquanto os templos cristãos estavam de pé.

quod eis uel ubicumque propter Christi nomen uel in locis Christi nomini dicatissimis et amplissimis ac pro largiore misericordia ad capacitatem multitudinis electis praeter bellorum morem truculenti barbari pepercerunt

(*De Civitate Dei*, I, I)

Mas de facto os ferozes bárbaros pouparam-lhes a vida contra os costumes normais das guerras, por amor ao nome de Cristo, quer em outros lugares quaisquer, quer nos recintos consagrados ao seu culto, e, para que a compaixão se tornasse mais extensiva, escolheram os mais amplos destinados a recolher multidões.

(A Cidade de Deus, I, I)

Todo o discurso do exórdio é focado na cena do saque sendo construído de forma a criar a imagem de uma cultura em mudança para algo novo. A imagem, embora direcionada ao público cristão, visto que, conforme discutimos no capítulo um, passou a ter o seu olhar redirecionado no sermão *De Excidio Urbis*, apresenta a relação de poder entre uma estrutura que sai cena e outra que entra, pois, segundo o texto do livro I, há uma reprodução de atribuições que os romanos abandonaram e que os cristão levaram a diante. No primeiro plano, já se estabelece o tom do discurso do livro I, pois há a representação da sociedade romana como imoral e incoerente, se começa a listar os hábitos de guerra que não condiziam com o que aconteceu no saque a Roma, como poupar o povo por amor aos deuses, o que caracteriza já é caracterizado como símbolo algo que os romanos faziam nos hábitos de guerra. No segundo plano, é descrito a maneira como o cristão precisa lidar com o discurso que recebe dos romanos, o que o faz graças ao fato, segundo o texto de Agostinho, ao fato de ser possuidor da fé (*fides*), da piedade (*pietas*), constância (*constantia*), que são elementos do *mos maiorum* (*De civ. Dei*, I, I-II; X, II, III; XIX, XIII). O primeiro plano representa a imoralidade, a devassidão, a soberba e o segundo plano, a imagem do cristão que anda conforme o costume dos ancestrais dos próprios romanos. Identificamos assim já no exórdio a existência de um elemento dominante (a relação entre os romanos e suas próprias tradições) para o entendimento das condições de produção do *campo discursivo*, pois, há uma relação de poder, ao mesmo tempo, simétrica e assimétrica, pois é preciso mostrar a fragilização dos costumes dos romanos e os costumes sólidos dos cristãos. A figura do cristão é mostrada como alguém que precisa ser protegido e quem cumpre esta tarefa no texto a figura do Deus cristão.

O exórdio do livro III usa um dos maiores símbolos de poder daquele período: a cidade de Roma.

Romam quippe partam ueterum auctamque laboribus foediorem stantem fecerant quam ruentem, quando quidem in ruina eius lapides et ligna, in istorum autem uita omnia non murorum, sed morum munimenta atque ornamenta ceciderunt, cum funestioribus eorum corda cupiditatibus quam ignibus tecta illius urbis arderent.

(*De Civitate Dei*, III, II)

A Roma que fora fundada e engrandecida pelos trabalhos dos antepassados, tomaram-na eles mais disforme quando estava de pé do que quando caiu em ruínas: na verdade, quando caiu em ruínas, foram as suas pedras e suas vigas que ruíram, ao passo que na vida destes já não ruíram a fortaleza e os ornatos dos seus muros, mas a fortaleza e os ornatos dos seus costumes. Um fogo de paixões, mais funesto do que o que consumiu os tectos daquela Urbe, devorou os seus corações

(A Cidade de Deus, II, III)

Na análise da estratégia discursiva do trecho do exórdio acima, entendemos o elemento dominante que caracteriza a condição de produção, o campo discursivo, que é a figura de Roma, em que as características apresentadas destoam da Roma do presente da escrita da obra. Conforme Maingueneau (1997, p.87), a cenografia é a cena com que o interlocutor toma contato de maneira mais evidente. É uma dimensão criativa do discurso, na qual a imagem que é gerada imita um momento, o passado de Roma, em que o espaço e os papéis sociais conhecidos e compartilhados culturalmente são constituídos no texto. Além disso, a cenografia também é construída através de cenas “já instaladas na memória coletiva, seja a título de modelos que se rejeitam ou de modelos que se valorizam” (MAINGUENEAU, 1997, p.92). É uma cena validada “não se caracteriza propriamente como discurso, mas como um estereótipo [...] disponível para reinvestimentos em outros textos” (MAINGUENEAU, 1997, p.92). O discurso de Agostinho valida duas cenas ao nos propor os papéis sociais estereotipados discursivamente através do espaço discursivo manifestado no texto, estabelecidos através da oposição entre a “Cidade de Deus” e a “Cidade da Terra” na qual a disposição e alternância em que são tratados esses papéis, constrói a cenografia que permite a esse discurso instalar o interlocutor como que num tribunal para interpelá-lo como o jurado que pode absolver ou condenar Roma. No tomo II, da *De Civitate Dei*, Agostinho delinea representativamente através da ideia de duas cidades uma separação entre os homens. Elas estariam ligadas no plano secular (*De civ. Dei*, X, XXXII). Notamos que Agostinho concebe essas duas cidades de forma diametralmente oposta: céu x terra, cidade de Deus e cidade da terra. Estas duas cidades se originaram nas categorias de homens maus e bons (*De civ. Dei*, XII, XXVII). Com isso, para Agostinho, essas duas categorias de homens teriam surgido dos dois filhos nascidos dos progenitores da humanidade de acordo com o escriturístico cristão: Caim e Abel. Caim fundou a cidade da terra e Abel, a cidade de Deus (*De civ. Dei*, XV, I). Agostinho dá bastante enfoque para a natureza fraticidade de Caim (*De civ. Dei*, XV, 5). Com isso, Agostinho cria um discurso no qual desde o início dos tempos, confrontam-se dois tipos de homens.

Posto desta forma, podemos ver a forma como se materializa o domínio discursivo de ambas as partes, assim como demanda o discurso retórico e seu gênero judiciário. Entendemos que podemos expor que através do uso que Agostinho faz dessa cenografia que o discurso presente no exórdio e na *narratio* subverte as tradições romanas ao transformá-las em algo pejorativo através do tom satírico que adota. De um modo geral, constrói-se uma cena de enunciação na qual de um lado, Agostinho interpela os interlocutores como se fossem membros de um júri; de outro lado, as duas cenas validadas atribuem aos romanos que culpam os cristãos pelo saque a Roma como sujeitos da enunciação desse discurso estabelecendo os seus papéis sociais no discurso. Assim, essas cenas promovidas pelas cenas validadas e pela cena genérica destapam a *De Civitate Dei* das colchas que funcionam como filtros para a leitura da mesma, revelando uma cenografia que emula o tribunal na qual o acusado é a “Cidade da Terra”, simulando o julgamento de Roma.

Após colocar o tema e disparar as paixões de seu interlocutor, Agostinho passa para a *narratio* na qual narra o episódio sobre o qual ele irá argumentar. Assim, ele expõe os episódios que desencadearam o conflito discursivo. A função da *narratio*, neste momento, é contextualizar o seu interlocutor, dando a ele conhecimento suficiente da matéria que será tratada. Inicia-se, assim, a sua *narração* no livro I:

Verum ista oportunitus alio loco diligenter copioseque tractanda sunt: **nunc, quod institueram de ingratis hominibus dicere, parumper expediam ut possum, qui ea mala, quae pro suorum morum peruersitate merito patiuntur, blasphemantes Christo inputant**; quod autem illis etiam talibus propter Christum parcitur, nec dignantur adtendere et eas linguas aduersus eius nomen dementia sacrilegae peruersitatis exercent, quibus linguis usurpauerunt mendaciter ipsum nomen, ut uiuerent, uel quas linguas in locis ei sacratis metuendo presserunt, ut illic tuti atque muniti, ubi propter eum inlaesi ab hostibus fuerant, inde in eum maledictis hostilibus prosilirent.

(*De civ. Dei*, III, I – Grifo nosso)

Estas questões tratá-las-ei noutro lugar, mais oportuna, diligente e pormenorizadamente. **Por agora, vou tratar rapidamente conforme o plano traçado e as minhas possibilidades, dos ingratos que, blasfemando, imputam a Cristo os males de que estão padecendo como resultado da corrupção da sua vida**. Até eles foram poupados por amor a Cristo, e nem sequer prestam atenção a esse facto. Com sacrílega e perversa desenvoltura, servem-se contra este nome das mesmas línguas de que hipocritamente se serviram para salvarem a vida — essas línguas que, cheios de medo, refrearam nos lugares sagrados, para ficarem a salvo e

sem perigo, mas uma vez respeitados pelos inimigos por amor a Cristo, logo vomitam maldições contra Ele.

(A Cidade de Deus, III, I – Grifo nosso)

De modo pormenorizado e abrangente, Agostinho explicita os personagens de seu discurso, os ingratos, e o seu delito, imputar a Cristo os males que resultam de sua própria corrupção e o seu comportamento em relação aos cristãos e a atitude da aristocracia romana. A razão para tal atitude do Agostinho - muito mais explicativa do que justificativa -, encontra-se na própria narração, na qual, o texto de Agostinho intenciona induzir seu leitor a acreditar que a punição dada a Roma é uma forma de castigo proveniente da providência divina, que a castiga pelo seu delito e que essa mesma punição poderia servir de exemplo coibindo futuras ocorrências similares. É construída, dessa forma, para Agostinho, uma postura na qual ele é justo e benéfico e sabe sobre o que está falando, em oposição à caracterização de Roma, que é apresentada com características negativas, um recurso retórico epidídico que produz efeitos negativos. Este recurso retórico, em que ora Agostinho enaltece as qualidades de Roma, como ocorre com Lucrécia, matrona de Roma, para depois denegrir outras características ou para tornar ainda mais impotente aquele de que se defende é previsto na retórica. Os romanos acusadores são descritos de forma a lhes conferir distanciamento do *mos maiorum*, são: soberbos, jactanciosos, petulantes, orgulhosos. Isso desenobrece esses romanos. No trecho citado, ao final da *narratio*, Agostinho conclui, no desfecho do episódio, revelando a hipocrisia dos romanos que se esconderam em templos cristãos para salvarem suas vidas. Concluída a *narratio*, o interlocutor de Agostinho passa a ter pleno conhecimento da matéria tratada. Ressaltamos que o *mos maiorum* como normas sociais, em muitos aspectos representa a mesma coisa tanto para cristãos quanto para não cristãos. Tudo isso contribui para o estabelecimento das condições de produção da obra, tendo em vista que toda a situação proposta na *narratio* está presente na memória dos sujeitos e que a enunciação se transforma na ação concreta do dizer. Agostinho constrói seu ethos discursivo como de quem ajuda os romanos num momento oportuno a reconhecerem a incoerência de suas práticas religiosas. Este é o discurso materializa a incoerência religiosa dos romanos acusadores.

No *narratio* do livro III, o interlocutor de Agostinho ainda parece o mesmo, versado na cultura erudita aristocrática e apto a ler textos mais sofisticados.

Nunc de illis malis uideo dicendum, quae sola isti perpeti nolunt, qualia sunt fames morbus, bellum exspoliatio, captiuitas trucidatio, et si qua similia iam in primo libro commemorauimus. [...]Cum enim uariis per diuersa temporibus ante aduentum Redemptoris nostri innumerabilibus nonnullisque etiam incredibilibus claudius

genus contereretur humanum, quos alios quam istos deos mundus colebat, excepto uno populo Hebraeo et quibusdam extra ipsum populum, ubicumque gratia diuina digni occultissimo atque iustissimo Dei iudicio fuerunt? Verum ne nimis longum faciam, tacebo aliarum usquequaque gentium mala grauissima: quod ad Romam pertinet Romanumque imperium tantum loquar, id est ad ipsam proprie ciuitatem et quaecumque illi terrarum uel societate coniunctae uel condicione subiectae sunt, quae sint perpressae ante aduentum Christi, cum iam ad eius quasi corpus rei publicae pertinerent.

(*De civ. Dei*, III, I)

Creio que agora devo falar dos únicos males que os pagãos não querem suportar, como são: a fome e a doença, a guerra e a expolição, o cativo e as carnificinas e outros que tais de que tratámos no livro primeiro. [...] Mas que outros deuses, além destes deuses, adorava então o universo, à excepção apenas do povo hebreu e, fora deste povo, alguns que, em qualquer parte, por um ocultíssimo e justíssimo desígnio de Deus foram considerados dignos da graça divina? Mas para não me alongar demasiadamente, omitirei os gravíssimos males que em toda a parte aconteceram a outros povos. Falarei apenas do que respeita a Roma e ao Império Romano, isto é à própria Cidade e às nações a ela ligadas quer por uma confederação quer na condição de submetidas. Todas estas nações sofreram tais males antes da vinda de Cristo, quando, por assim dizer, pertenciam já ao Corpo da República Romana.

(A Cidade de Deus, III, I)

Agostinho recapitula pontos do livro anterior, deixando entrever o cuidado teve, no decorrer deste, com a elaboração do texto e seu respectivo auditório. Agostinho segue um projeto pré-determinado de discurso, não apenas como um debatedor, mas como quem traça um plano ciente de sua execução. Todas as coisas que ele promete são cumpridas no exórdio, sistematicamente, ainda que ao final, Agostinho se mostre um pouco insatisfeito com o próprio resultado, o que o levaria a uma arguição mais intensa no livro seguinte, anos depois. Apresentado o cuidado de Agostinho com a dispositio e uma narratio que recapitula os livros I e II para então lançar as condições do livro em questão, é certo que quanto mais passível de argumentação for um objeto de discussão menos científico ele é, e muito mais retórico o seu discurso. A *argumentatio* do livro I, inicia-se com a organização de uma sequência de provas extrínsecas, empenhando-se no convencimento de sua audiência. Este tipo de convencimento consiste em trazer ao discurso argumentos persuasivos que residem no conhecimento de mundo do orador. Para que se efetive esse processo, a argumentação deve ser fundamentada por meio de provas oportunas e concretas, organizadas no discurso de forma engenhosa para uma construção discursiva coesa e artística. Sendo assim, a partir deste ponto do discurso, o orador deverá começar a mostrar suas habilidades para provar as hipóteses e teses apresentadas. Faz-se necessário lembrar, ainda, que as hipóteses são particularizadas e individualizadas, enquanto as teses tratam de questões gerais, de modo indeterminado, independente das circunstâncias. Agostinho oferece a hipótese a ser argumentada: instrui-se pelo exemplo? O castigo pode ensinar a obediência a todos os demais?

Ipsa, ut dixi, Troia, mater populi Romani, sacratis locis deorum suorum munire non potuit ciues suos ab ignibus ferroque Graecorum, eosdem ipsos deos colentium

(*De civ. Dei*, IV, I)

A própria Tróia, como disse, mãe do Povo Romano, não pôde defender nos templos os seus habitantes do fogo e ferro dos Gregos, que prestavam culto aos mesmos deuses.

(A Cidade de Deus, IV, I)

Quem morem etiam Cato, sicut scribit Sallustius, nobilitatae ueritatis historicus, sententia sua, quam de coniuratis in senatu habuit, commemorare non praetermittit:

(*De civ. Dei*, V, I)

Como escreve Salústio, historiador de notável fidelidade, já o próprio César fez notar esse costume ao expor perante o Senado o seu parecer sobre os conjurados:

(A Cidade de Deus, V, I)

gregius Romani nominis Marcus Marcellus, qui Syracusas urbem ornatissimam cepit

(*De civ. Dei*, VI, I)

Conta-se que o ilustre romano Marco Marcelo, conquistador da bela cidade de Siracusa.

(A Cidade de Deus, VI, I)

Para convencer seu interlocutor, Agostinho usa uma sequência de provas de apelo à autoridade. As provas não técnicas são aquelas eventuais que dependerão do conhecimento de mundo do orador. Já as provas técnicas são inerentes ao discurso e dependem das habilidades retóricas do autor do discurso. Enquanto o primeiro tipo de prova reside numa circunstância externa à questão lógica apresentada no discurso e pode ser denominado exemplo, o segundo tipo de prova implica um raciocínio do orador que parte da própria questão, é a chamada prova propriamente dita. Na primeira prova técnica, Agostinho recorre à *Eneida* de Virgílio, ao *De Coniuratione Catilinae* de Salústio e aos relatos sobre Marco Marcelo. Conhecendo a situação de produção do discurso, entendemos que esses nomes são exemplos comuns aos interlocutores da *De Civitate Dei* sendo “leituras escolares” obrigatórias entre os eruditos da aristocracia romana. A recorrência a esses nomes como exemplos de pessoas que registraram o comportamento incoerente tomada pelos romanos, além de confirmar esse conhecimento, demonstra que a *narratio* lançada pelo autor é pautada na experiência dessas autoridades. Notamos, aqui, um caso de polifonia. O termo polifonia “[...] alude ao fato de que os textos veiculam na maior parte dos casos, muitos pontos de vista diferentes: o autor pode fazer falar várias vozes ao longo de seu texto” (MAINGUENEAU, 2004, p. 184). Para Maingueneau (1997, p. 76), “há polifonia quando é possível distinguir em uma enunciação dois tipos de personagens, os enunciadores e os locutores”. O locutor é o ser responsável pelo enunciado, e o enunciador é o material citado. Entendemos que a polifonia é utilizada como uma maneira

de Agostinho se abster da responsabilidade do que é dito, colocando a argumentação na boca de outrem, como que se dissesse que não é ele quem fala do desvio dos costumes dos antepassados, mas pessoas da própria aristocracia para a qual Agostinho dirige o seu discurso. Outras provas não técnicas a que Agostinho recorre embasam o que disse Agostinho a respeito do castigo que ele quer comprovar que Roma está sofrendo. Com a intenção de que não haja qualquer dúvida a respeito da instrução pelo exemplo, nas outras provas não técnicas, uma relação de outros nomes da Antiguidade é trazida a esta etapa do discurso. Para garantir o convencimento causado pelas provas anteriores no auditório, apresenta-se esta última prova, com apelo, desta vez, a Políbio e Cipião que foram homens de guerra. O primeiro foi um grande historiador grego que acompanhou Cipião ao cerco de Cartago; o segundo, um general romano responsável pelo exército em muitas conquistas. A sequência de argumentos do livro I recorre ao apelo à autoridade. O discurso de Agostinho nesta etapa, nos permite enxergar o processo de persuasão que se efetiva sempre a partir de duas perspectivas: 1º) pela força do recurso à interrogação, momento em que Agostinho e o seu leitor estabelecem entre si uma interação, reiterando a posse do discurso por orador; 2º) a força da erudição, que efetiva a afirmação de Agostinho por intermédio das provas consagradas pelo domínio comum dos conhecimentos do público.

Na *argumentatio* do livro III, em que Agostinho pretende voltar ao tema tratado no primeiro livro, em verdade o objetivo é contra argumentar sobre as mazelas provenientes do saque a Roma, uma vez que já se demonstrou, no livro I, que essas mazelas que os romanos pagãos não suportavam era por culpa deles mesmos; parece ter havido alguma rejeição a este argumento, a *inventio* do livro I. Contudo, Agostinho parece não ter dificuldade para chegar à solução do problema; não precisando nem recorrer aos esquemas de raciocínio do primeiro livro e provas usadas na argumentação anterior, limita-se apenas a construir uma nova argumentação retórica. O argumento é o mesmo que já utilizara no final do primeiro livro I, voltar a falar que sofriam dos males de que se queixam antes da vinda de Cristo:

Iam satis dictum arbitror de morum malis et animorum, quae praecipue cauenda sunt, nihil deos falsos populo cultori suo, quo minus eorum malorum aggere premeretur, subuenire curasse, sed potius, ut maxime premeretur, egisse. **Nunc de illis malis uideo dicendum, quae sola isti perpeti nolunt, qualia sunt** famas morbus, bellum exspoliatio, captiuitas trucidatio, et si qua similia iam in primo libro commemorauimus. [...] **Verum ne nimis longum faciam, tacebo aliarum usquequaque gentium mala grauissima: quod ad Romam pertinet Romanumque imperium tantum loquar**, id est ad ipsam proprie ciuitatem et quaecumque illi terrarum uel societate coniunctae uel condicione subiectae sunt, quae sint perpressae ante aduentum Christi, cum iam ad eius quasi corpus rei publicae pertinerent.

(*De Civitate Dei*, I, III – Grifo nosso)

Julgo que já disse o bastante acerca dos males morais e do espírito que é preciso evitar a todo o custo, acerca dos deuses que nada fizeram para aliviar o peso destes males que acabrunhavam o seu povo de adoradores e acerca dos esforços que, pelo contrário, dispenderam para os tornarem ainda mais pesados. **Creio que agora devo falar dos únicos males que os pagãos não querem suportar**, como são: a fome e a doença, a guerra e a expoliação, o cativo e as carnificinas e outros que tais de que tratámos no livro primeiro. [...] **Mas para não me alongar demasiadamente, omitirei os gravíssimos males** que em toda a parte aconteceram a outros povos. **Falarei apenas do que respeita a Roma e ao Império Romano**, isto é à própria Cidade e às nações a ela ligadas quer por uma confederação quer na condição de submetidas. Todas estas nações sofreram tais males antes da vinda de Cristo, quando, por assim dizer, pertenciam já ao Corpo da República Romana.

(A Cidade de Deus, I, III – Grifo nosso)

O fato de Agostinho declarar voltar à *inventio* do primeiro livro, nos permite entender que esta volta faz parte da estratégia do autor de que sua prova, deduzida de uma regra geral, não estava tendo efeito. Agostinho lança mão de argumento ainda mais potente, o entimema. De um caso particular, induz-se uma regra geral. A partir de então, é possível inferir mais uma vez que os interlocutores de Agostinho continuam eruditos; o que se depreende pela disposição da obra, um diálogo, elaborado de modo sofisticado, com desenvolvimentos intrincados, dificilmente assimiláveis pelo comum dos homens de seu tempo. Isso faz dos livros I e III, livros requintadamente elaborados; sem dúvida voltados a um público seletivo e cultivado da época da redação da *De Civitate Dei*. Num primeiro momento, este público, entendemos, atribuía grande valor às questões ritualísticas das tradições romanas, a ponto de a aristocracia romana atribuir o abandono a esses ritos causados pelo cristianismo como culpa pelo saque a Roma. No terceiro livro, contudo, uma mudança faz-se patente na *inventio*. Agostinho ao abandonar a estratégia das perguntas retóricas e dos exemplos, passa a extrair sua argumentatio não apenas dos tópicos clássicos, que haviam sido até então utilizados, mas as questões que se levantavam a todos naquele momento, até chegar a uma abordagem para o ocorrido. Nesse ponto, entendemos que houve uma mudança da audiência de Agostinho, e de certa forma, uma mudança de perspectiva do saque a Roma. É interessante notarmos o campo discursivo sendo restabelecido aqui, pois um novo acordo discursivo parece ter sido causado por alguns fatores. E, de fato, um ponto ignorado por outros campos de estudo é que essa mudança de interlocutor do livro II para o livro III, apenas perceptível pelo texto, pode introduzir novas perspectivas na abordagem da obra.

Segundo os preceitos retóricos, o discurso deve ser concluído com a peroração, que deve conter a recapitulação dos fatos, um apelo ao ético e ao patético e a intensificação das

idéias trabalhadas no discurso. Na *peroratio* do livro I, Agostinho recapitula, mas o faz provocando seu interlocutor, afirmando que ainda tem mais a dizer:

Sed **adhuc** mihi quaedam dicenda sunt aduersus eos, qui Romanae rei publicae clades in religionem nostram referunt, qua diis suis sacrificare prohibentur. [...] Postremo aduersus eos dicetur, qui manifestissimis documentis confutati atque conuicti conantur asserere non propter uitae praesentis utilitatem, sed propter eam, quae post mortem futura est, colendos deos. Quae, nisi fallor, quaestio multo erit operosior et subtiliore disputatione dignior, [...] Sed quoniam et ipsi in illis, quae contra nos sentiunt, refellendi sunt, deesse huic officio non debemus, ut refutatis impiis contradictionibus pro uiribus, quas Deus inperiet, asseramus ciuitatem Dei ueramque pietatem et Dei cultum.

(De Civitate Dei, XXXVI, I)

Mas tenho **ainda** algumas coisas a dizer contra os que atribuem todas as desgraças da república romana à nossa religião, que proibiu que se sacrificasse aos seus deuses. [...] Por fim, responder-se-á aos que, já refutados e convencidos com evidentiíssimas provas, procuram sustentar que convém venerar os deuses, não por causa dos interesses da vida presente mas por causa dos da vida que há-de vir depois da morte. [...] Mas como também devem ser refutados aqueles pontos em que de nós discordam, não devemos faltar a este dever: resolveremos com as forças que Deus nos conceder, as objecções contra a religião e, de seguida, estabeleceremos firmemente a Cidade de Deus, a verdadeira religiosidade (pietas) e o culto de Deus unicamente no qual se encontra a verdadeira promessa da felicidade eterna

(A Cidade de Deus, XXXVI, I)

Agostinho, ao iniciar a peroração com a intensificação do que há a ser dito no próximo livro, evidencia que embora esteja satisfeito com o resultado mediante a recapitulação do acontecido, destaca que as incoerências que ocorreram nas práticas religiosas romanas, configuram-se como um erro dos próprios romanos - e veja-se aqui, já o estabelecimento de relações de poder a partir desse choque cultural. Portanto, há um abrandamento do discurso de Agostinho sobre aqueles que acusaram o cristianismo:

Et tamen quod uiuistis Dei est, qui uobis parcendo admonet, ut corrigamini paenitendo.

(De Civitate Dei, XXXIV, I)

E todavia, se viveis, devei-lo a Deus, que, perdoadando, vos convida à correcção pela penitência.

(A Cidade de Deus, XXXIV, I)

Nota-se, ainda, que há o apelo final feito ao interlocutor, *praxis* da peroração, embora, não seja dada qualquer chance de deliberação sobre o apelo à audiência da *De Civitate Dei*. Já no *peroratio* do livro III, o texto alude a momentos de calamidade enfrentados pelos romanos e que, segundo o discurso de Agostinho, foram superados por causa da graça de Cristo. Esses momentos constituem também o interdiscurso da obra em relação aos romanos, porque esses

momentos fazem parte de uma memória coletiva. Não é necessário nomear explicitamente sobre o que se está falando, pois o interdiscurso permite que o interlocutor da obra possa fazer a ligação entre o acontecimento listado como calamitoso e o acontecimento histórico.

CONCLUSÃO

Como pudemos observar ao longo de nosso estudo, Agostinho produziu a *De Civitate Dei* associando as antigas tradições romanas a fatos políticos de acordo com a finalidade retórica planejada por ele. Entender essas tradições é fundamental para a compreensão de seu discurso. Dessa forma, consideramos que as tradições romanas empregadas por Agostinho foram construídas a partir da posse e uso da cultura pertinente à moral, exposta dentro de seu projeto político, assim como discutido no capítulo um desta dissertação. Após analisarmos o discurso de três livros dos vinte e dois que compõem a obra, passamos a compreender seu processo de construção, desvendando cada uma de suas partes retóricas e correlacionando a questões discursivas. Seu discurso não é neutro, mas sim interessado, ele viu na estrutura de poder de Roma a possibilidade de estabelecimento de um Estado superior ao Estado romano, ou seja, um estado sobre o qual repousasse seu conceito de Cidade de Deus. Neste sentido, Agostinho construiu um discurso retórico sobre a tradição romana descrevendo grandiosidade de algumas delas e expondo a contradição de outras. cremos que existiu uma relação essencial entre o discurso de Agostinho e seu contexto histórico político. Ele asseverou seu comprometimento político ao reafirmar princípios do período republicano, buscando redefinir o significado religioso e político das tradições para aquele momento em particular. Enfatizamos que nossa abordagem da *De Civitate Dei* de Agostinho esteve consciente das dificuldades de se efetuar uma análise retórica mais extensa da obra. Porém, paralelamente, foi um desafio compensado por nova compreensão do texto advinda desta abordagem, que não é tão realizada em trabalhos recentes como nos trabalhos apontados no capítulo um.

Num primeiro momento, depois de uma primeira leitura a partir da distinção feita por Aristóteles sobre a retórica, buscamos classificar com quais gêneros Agostinho trabalha em cada livro. Mas, antes, porém, de qualquer tentativa de classificação foi preciso examinar o tema do discurso, presente no exórdio de cada livro e o processo argumentativo das suas *provae*, baseando-se sempre em ícones da cultura romana, desembocando numa conclusão pautada nas imagens que ele cria no decorrer do discurso. Dessa forma, entendemos que Agostinho, ao discutir as tradições romanas, trata de temas que se inserem em um mesmo campo semântico de questões relativas aos juízos morais e até mesmo a noções de justiça dos

próprios romanos. O discurso de Agostinho parece buscar levar seu leitor a pedir desculpa pelas acusações que deram origem a *De Civitate Dei*, e nem dá qualquer oportunidade a seu leitor de fazê-lo. A questão entre os cristãos e os romanos que criticavam o cristianismo aconteceu no passado e as providências já foram tomadas, Roma já foi saqueada e a aristocracia romana já perdeu aquilo que tinha em Roma; portanto, o que o discurso de Agostinho constrói é a de passado já terminado perfeito, sem qualquer possibilidade de interferência sobre o corrido. Ao escrever vários capítulos contando a história de muitas tradições romana, bem como a história da própria Roma, a finalidade de Agostinho ao compor seu discurso não é fazer com que os seus leitores deliberem sobre se era ou não culpa dos cristãos, mas sim, a construção de uma imagem institucionalizada. Essa imagem é delineada, no decorrer do discurso, quando Agostinho descreve a forma como as tradições romanas, feitas para honrar os deuses, passaram a ser realizadas, enquanto os cristãos em seus ritos e costumes são descritos como benévolos, bondosos, cheios de *mores* à maneira dos antepassados. Ao delinear a imagem destes dois grupos sociais que protagonizam o discurso, Agostinho destaca a imagem tecida pelos próprios romanos sobre o início do período republicano em detrimento da imagem construída também por eles sobre o período imperial. Aliados às circunstâncias de produção da escrita da *De Civitate Dei* já expostas, as informações dadas por Agostinho no discurso, nos permitem entender que o discurso ora analisado é produto de um sistema de ideias em vigor no período, a época do saque a Roma, num momento específico do ano 412 até 426 e num lugar, Hipona, no norte da África romana, ou seja, a obra é fruto de um momento particular: o último saque a Roma e seus desdobramentos para aquele período. Ao comprometer-se em relatar as histórias que envolvem Roma, Agostinho, deixa registrada a forma como o gênero textual através do qual ele escreve era produzido naquela época.

Em nenhum momento do discurso de Agostinho, os interlocutores romanos da obra e que não são cristãos ganham status de indivíduos morais, mas sempre são descritos como uma antítese dos comportamentos que os ancestrais romanos consideravam moralmente certo. Por esse motivo, podemos afirmar que Agostinho de Hipona arranja um discurso cuja natureza é laudatória, pois, no fim, a relação entre a “Cidade de Deus” e a “Cidade dos Homens (Roma)” que Agostinho constrói se dá no louvor às práticas morais e dos bons costumes do período republicano, desempenhando com habilidade a sua finalidade de instituir uma imagem do passado e do presente entendido como o momento da escrita da obra de Roma e gravar um momento histórico no qual se pode entender o registro de um modo de pensar e escrever as

relações políticas e tradições romanas na época do saque a Roma dentro da obra *De Civitate Dei*.

Referências bibliográficas

AGOSTINHO. **A Cidade de Deus**. Tradução de J. Dias Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1995. 3v.

AGOSTINHO. **Confissões**. Trad. J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina; “Vida e obra” por José Américo Motta Pessanha. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

AUGUSTINUS. **De Civitate Dei contra paganos**. Corpus Christianorum Series Latina. Turnhout: Brepols, 1983.

ANTIQUERA, Moisés. **Moderatio tuendae libertatis: moderação, *exempla* e poder na história de Tito Lívio (livro III)**. 2008. 176 f. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008.

ARENDDT, Hannah. **Entre o Passado e o Futuro**. Trad.: Mauro W. Barbosa de Almeida. São Paulo: Perspectiva, 2016.

ARISTÓTELES. **Retórica**. Trad. Manuel Alexandre Júnior, Paulo Farmhouse Alberto e Abel do Nascimento Pena. 3a ed. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2006.

ARNO, Claudia Inga R. **How Romans Became “Roman”**: Creating Identity in an Expanding World. 2012. 221 f. Dissertation (Master Degree in Philosophy) – University of Michigan, Michigan, 2012.

ARQUILLIÈRE, Henri-Xavier. **El agustinismo político**. Granada: Universidad de Granada, 2005. [1930].

ASSMANN, Jean. **Religion and Cultural Memory: Ten Studies**. Stanford: Stanford University, 2006.

BALANDIER, Georges. **O poder em cena**. Trad. Luiz Tupy Caldas de Moura. Brasília: Universidade de Brasília, 1982.

BARBA, Miguel Ángel Elvira. **Arte y mito: manual de iconografía clásica**. Madri: Silex, 2008.

BARNES, Timothy D. **Aspects of the Background of the City of God**. Ottawa: University of Ottawa, 1982.

BASTIEN, Jean-Luc. **Le triomphe romain et son utilisation politique à Rome aux trois derniers siècles de la république**. Rome: Ecole Française de Rome, 2007.

- BEARD, Mary. **The Roman Triumph**. Cambridge, Mass: Harvard University, 2007.
- BECK, Hans. Structures. In.: ERSKINE, Andrew (org.) **A companion to ancient history**. Chichester: Wiley-Blackwell, 2009.
- BENSEDDIK, V. Nacéra. À la recherche de Thagaste, patrie de Sant Augustin. In.: FUX, Pierre-Yves (org), **Augustinus Afer: Saint Augustin, africanité et universalité**. Éditions universitaires. Fribourg: Suisse, 2003
- BERNSTEIN, F. **Ludi publici**: Untersuchungen zur Entstehung und Entwicklung der öffentlichen Spiele im Republikanischen Rom. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1998.
- BERSTEIN, Serge. A cultura política. In: RIOUX, Jean-Pierre & SIRINELLI, Jean-François (orgs.). **Para uma história cultural**. Lisboa: Estampa, 1998.
- BIONDI, Biondo. **Il diritto romano Cristiano: La Famiglia Romana**. Vol III. Milano: Dott A. Giuffe, 1954.
- BLOM, Henriette Van Der. **Cicero's Role Models: The Political Strategy of a Newcomer**. Oxford: Oxford University, 2010.
- BOISSIER, Gaston. **Cicero and his friends**. New York: G. P. Putnam's Sons, 1897.
- BOMGARDNER, D. L. **The story of the Roman amphitheatre**. New York: Routledge, 2002.
- BONFANTE, Pietro. **Corso di diritto romano: Diritto di famiglia**. Vol. I. Roma: Attilio Sampaolesi, 1925.
- BOURDIEU, P. **A dominação masculina**. 3 ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003.
- BOURDIEU, Pierre. **A Economia das Trocas Simbólicas**. Trad. Sérgio Micelli. São Paulo: Perspectiva, 2001.
- BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. 4. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.
- BRASH, Julian. Re-Scaling Patriotism: Competition and Urban Identity in Michael Bloomberg's New York. **Urban Anthropology and Studies of Cultural Systems and World Economic Development**, Brockport, vol. 35, n. 4, p. 387-432, 2007.
- BROWN, Peter. **Augustine of Hippo: a biography**. Berkeley: University of California, 2000. [1967]
- _____. **O fim do mundo clássico**. Lisboa: verbo, 1972
- BRUNEAU, Thomas. **O catolicismo brasileiro em época de transição**. Tradução de Margarida Oliva. São Paulo: Loyola, 1974.
- BUSTAMANTE, Regina Maria da Cunha. Ludi circenses: comparando textos escritos e imagéticos. **Phónix**, Rio de Janeiro, v. 11, n. 1, p. 221-245, 2005.

CAPÁNAGA, V. Introduccion. In: **Obras completas de San Agustín: La Ciudad de Dios**. v. 16. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1988.

CARANDINI, Andrea; BRUNO, Daniela. **La casa di Augusto**. Dai “Lupercalia” al Natale. Roma: Laterza, 2010.

CHARTIER, Roger. **A História Cultural: entre práticas e representações**. Trad. de Maria Manuela Galhardo. Viseu: Difel, 1990.

_____. O mundo como representação. Trad. Patrícia Chittoni Ramos. **Estudos Avançados**, vol. 11, n. 5, p. 176-191, São Paulo, 1991.

COHN, Clarice. **Culturas em transformações: os índios e a civilização**. São Paulo: Perspectiva, 2001.

COLISH, Marcia. Cicero's *De officiis* and Machiavelli's Prince. In: **Sixteenth Century Journal**, Kirksville, vol. 9, n. 4, p. 80-93, 1978.

COULANGES, Fustel, **A cidade antiga**. Trad. Sousa Costa. 4º ed. Lisboa: Livraria Clássica, 1937.

DODARO, R. Iglesia y el Estado. La jurisdicción civil del obispo. In: FITZGERALD, Allan D. (Dir.) **Diccionario de San Agustín: San Agustín a través del tiempo**. Trad. Constantino Ruiz-Garrido. Burgos: Monte Carmelo, 2001.

DUFF, J. Wight. **Roman Satire: Its Outlook on social life**. Hamden: Achor Books, 1964

DUNSTAN, William E. **Ancient Rome**. Maryland: Rowman & Littlefield, 2010.

DURANT, Will. **História da Civilização: César e Cristo**. Vol II. Trad. Mamede de Souza Freitas. 2 ed. Rio de Janeiro: Record, 1971.

DYSON, S. L. **Rome: A Living Portrait of an Ancient City**. Baltimore: Johns Hopkins University, 2010.

EARL, Donald. **The Moral and Political Tradition of Rome**. London: Thames and Hudson, 1967.

ERESZTES, P. The Constitutio Antoniniana and the persecutions under Caracalla. **The American Journal of Philology**. Texas, v. 91, n. 4, p. 446-459, 1970.

FALCÃO, Rodrigo. O Humanismo de Cícero: a constituição de nova tradição. In: LOPES, Marcos. **Grandes nomes da História Intelectual**. São Paulo: Contexto, 2003, p. 121.

FANTHAM, E. **The Roman world of Cicero's De oratore**. Oxford: Oxford University, 2004.

FISHER, H. A. L. **The Republican Tradition in Europe**. Michigan: University of Michigan, 2012.

FLOWER, H.I. Rethinking 'Damnatio Memoriae: the case of Cn. Calpurnius Piso Pater in AD 20. **Classical Antiquity**, California, v. 17, n. 2, p. 155-186, 1998.

_____. **The Art of Forgetting: Disgrace and Oblivion in Roman Political Culture.** Chapel Hill: University of North Carolina, 2006.

FUNARI, Pedro Paulo. **A vida quotidiana na Roma Antiga.** São Paulo: Annablume, 2003.

FUTRELL, Alison. **The Roman Games: Historical Sources in Translation.** Oxford: Blackwell, 2002.

GADAMER, Hans-Georg. **O problema da consciência histórica.** Trad. Paulo Cesar Duque Estrada. 2ª ed. Rio de Janeiro: FGV, 2003.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas.** Trad.: The interpretation of cultures. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 1989.

GILSON, Étienne. **Introdução ao estudo de santo Agostinho.** Tradução: Cristiane Negreiros Abboud Ayoub. São Paulo: Paulus, 2006.

GREGORY, A. P. Powerful images: responses to portraits and the political uses of images in Rome. **Journal of Roman Archaeology.** Rhode Island, v. 7, n. 9, p. 80-99, 1994.

GRIMAL, PIERRE. **A civilização Romana.** Lisboa: Edições 70, 1993.

GONÇALVES, José Mario. **Religião e violência na África romana: agostinho e os donatistas.** 2009. 128 f. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2009.

GUARINO, Antonio. **Diritto privato romano.** Nápoles: Jovene, 1981.

GUERRAS, Maria Sonsoles; CRUZ, Marcos Silva da. A busca de explicações do saque de Roma por Alarico em 410 d. C. **Dimensões,** Vitória, n. 4, p.123-133, 1995.

HALES, S. **The Roman house and social identity.** Cambridge, Cambridge University, 2003.

HAMMAN, Adalbert G. **Santo Agostinho e seu tempo.** Tradução: Álvaro Cunha. São Paulo: Paulinas, 1989.

HARTOG, François. **A História de Homero a Santo Agostinho.** Belo Horizonte: Editora UFMG, 2001.

HOBSBAWN, Eric. A Invenção das Tradições (Introdução). In: HOBSBAWN, Eric e RANGER, Terence (Org.). **A Invenção das Tradições.** Trad. Celina Cardim Cavalcante, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2008.

HOLLERAN, C. Public entertainment venues in Rome and Italy. In.: LOMAS, Kathryn; CORNELL, Tim (org.) **Bread and Circuses: Euergetism and Municipal Patronage in Roman Italy.** London: Routledge, 2003.

HUIZINGA, J. **Homo Ludens.** São Paulo: Perspectiva, 2008.

IGLESIAS, Juan. **Derecho romano.** Barcelona: Ariel, 1999.

JACQUES, François; SCHEID, John. **Roma e il suo Impero: istituzioni, economia, religione.** Roma: Laterza, 1992.

KERESZTES, Paul. The Constitutio Antoniniana and the Persecutions under Caracalla. In.: **The American Journal of Philology.** Hopkins, vol. 91, n. 4, p.446-459, 1970.

KYLE, D. G. **Sport and Spectacle in the Ancient World.** Oxford: Blackwell, 2007.

LE GOFF, Jacques. **Para uma outra Idade Média: Tempo, trabalho e cultura no Ocidente.** Trad. Thiago de Abreu, Lima Florêncio e Noéli Correia de Melo Sobrinho. Petrópolis: Vozes, 2013.

LEMOS, Márcia Santos. **Cristãos, cultura escrita e representações do poder no império romano dos séculos IV e V.** 268 f. Dissertação (Mestrado em História Social) - Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal Fluminense, 2009.

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

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

LIRA, José Luis Widow. **La naturaleza política de la moral.** Santiago de Chile: Universidad Adolfo Ibañez: RIL, 2004.

MACGRADE, Stephen. **The political thought of William of Ockham: personal and institutional principles.** London: Cambridge University, 2002.

MAGALHÃES, Ana Paula Tavares. A questão da plenitudo potestatis em Guilherme de Ockham: o significado de sua obra política. In: ANDRADE FILHO, Ruy de Oliveira. (Org.). **Relações de poder, educação e cultura na Antiguidade e Idade Média.** Santana de Parnaíba: Solis, 2005.

MAINGUENEAU, Dominique. **Novas tendências em Análise do Discurso.** Trad. Freda Indursky. 3 ed. Campinas: Pontes/Editora da Universidade Estadual de Campinas. 1997.

_____. **Análise de textos de comunicação.** São Paulo: Cortez, 2004.

_____. A propósito do ethos. In: MOTTA, Ana Raquel; SALGADO, Luciana (Orgs.) **Ethos discursivo.** São Paulo: Contexto, 2008.

MARCONI, Clemente. **Temple Decoration and Cultural Identity in the Archaic Greek World: The Metopes of Selinus.** New York: Cambridge University, 2007.

MARIANO, Paloma Lima Santos. Retórica epidítica e o conjunto escultórico do poço de Moisés. In.: **Revista de História,** São Paulo, n. 165, p. 217-232, jul./dez. 2011

MARKUS, Robert. **O fim do cristianismo antigo.** São Paulo: Paulus, 1997.

- MARROU, Henri Irénée. **Santo Agostinho e o agostinismo**. Trad.: Ruy Flores Lopes. Rio de Janeiro: Agir, 1957.
- MARTINS, C. M. **Heterogeneidade e polifonia nos labirintos do Role Playing Game**. São Paulo: USP, 2006.
- MATHISEN, Ralph W. Concepts of Citizenship. In.: **The Oxford handbook of Late Antiquity**. Scott Fitzgerald Johnson (org). Oxford: New York: Oxford University, 2012.
- MELO, Rúrion. Teoria crítica e os sentidos da emancipação. **Caderno CRH**, Salvador, v. 24, n. 62, p. 249-262, 2011.
- MENDES, Norma Musco. Império e romanização: estratégias, dominação e colapso. In.: **Brathair – Revista de Estudos Celtas e Germânicos**. Curitiba, PR, v. 7, n. 1, p. 15-40, 2007
- MILLER, Jonh F. Triumphus in Palatio. In.: **The American Journal of Philology**. Texas, vol. 121, n. 3, 2000.
- MOREIRA ALVES, **Direito Romano**. 14º ed. Rio de Janeiro: Forense, 2007.
- O'DALY, Gerard. **Augustine's City of God - A Reader's Guide**. Oxford: Clarendon, 1999.
- OLIVEIRA, Paulo César de. A ética da ação comunicativa em Jürgen Habermas. **Revista Estudos Filosóficos**, Rio de Janeiro, n. 01, p. 14-22, 2008.
- OLIVEIRA, Irineu de Souza. **Programa de direito romano**. Canoas: ULBRA, 1998.
- ORLIN, Eric M. **Foreign Cults in Rome: Creating a Roman Empire**. New York: Oxford University, 2010.
- PAGELS, E. **Adam, Eve and the Serpent: Sex and Politics in Early Christianity**. New York: Vitange Books, 1989.
- PAYNE, Robert. **The Roman Triumph**. London: R. Hale, 1962
- PEREIRA, J. D. Nota explicativa. In: AGOSTINHO. **A Cidade de Deus**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1995, v. 1, p. 97-98.
- PEREIRA, Maria Helena da Rocha. Idéias morais e políticas dos romanos. In: **Estudos de História da Cultura Clássica**. II volume – Cultura Romana. Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian, 1984.
- PETIT, Paul. **A Paz Romana**. São Paulo: Pioneira, 1989.
- PETTIT, Philip. **Il repubblicanesimo: una teoria della libertà e del governo**. Milano: Feltrinelli, 2000.
- PLESCIA, Joseph. Judicial accountability and immunity in roman law. In: **The American Journal of Legal History**, Oxford, 2001, vol. 45, n. 1, pp. 51–70.
- RANTALA, Jussi. **The Ludi Saeculares of Septimius Severus: The Ideologies of a New Roman Empire**. New York: Taylor & Francis, 2017.

RHONHEIMER, Martin; MURPHY, William F. **The common good of constitutional democracy: essays in political philosophy and on Catholic social.** Washington: Catholic University of America, 2013.

RONNICK, Michael Von. Res Gestae 25: Damnatio Memoriae as a Strategy of Rhetoric. **Maia**, Exeter, v.49. n.3, p. 381–384, 1997.

ROULAND, Norbert. Roma, **Democracia Impossível? Os agentes de poder na Urbe romana.** Brasília: Editora UNB, 1997.

RUSSELL, Bertrand. **História do Pensamento Ocidental: uma aventura das idéias dos pré - socráticos a Wittgenstein.** Trad. Laura Alves e Aurélio Rabello. Rio de Janeiro: Ediouro, 2001.

RYKE, Benôit Beyer de. A contribuição augustiniana: Agostinho e o augustinismo político. In: RENAUT, Allain (Org.). **História da Filosofia Política 2: nascimentos da modernidade.** Trad. Filipe Duarte, Antônio Viegas. Lisboa: Instituto Piaget, 2001.

SANTOS. Severino Augusto dos. **Direito romano, Tutela de idade (Tutela Impuberum).** Rio de Janeiro: Forense, 2005.

SANTOS. Severino Augusto dos. **Introdução ao direito civil. Ius romanum.** Belo Horizonte: Del Rey, 2009.

SANTOS. Severino Augusto dos. **Iustae nuptiae vel matrimonium: direito romano, cristianismo e reflexos sobre o direito civil brasileiro,** 2016. 360 f. Tese (Doutorado em Direito) – Universidade de Coimbra, Portugal, 2016.

SANZI, Ennio. **Cultos orientais e magia no mundo helenístico-romano: modelos e perspectivas metodológicas.** Fortaleza: EdUECE, 2006.

SCHEIDEL, Walter. Human Mobility in Roman Italy: The Free Population. **The Journal of Roman Studies**, Cambridge, v. 94, p. 1-26, 2004.

SILVA FILHO, Luiz Marcos. **A definição de *populus n'* A cidade de Deus de santo Agostinho: uma controversia com *Da republica* de Cícero.** São Paulo, 2008. 205 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) — Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo.

SILVA, Camilla Ferreira Paulino da. **A construção da imagem de Otávio, Cleópatra e marco Antônio entre moedas e poemas (44 a 27 a.c).** 2014. 189 f. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2014.

SILVA, Kalina Vanderlei. **Dicionário de conceitos.** São Paulo: Contexto, 2006.

SKINNER, Quentin. **Liberty before liberalism.** Cambridge: Cambridge University, 1998.

SMITHER, Edward L. Divine love directing human history: Saint Augustine's City of God, **JD Alumni Magazine**, Maryland, v. 5, n. 2, p. 1-26, 2009.

STEEL, C. E. W. Cicero, **Rhetoric, and Empire.** Oxford: Oxford University, 2001

STEWART, P. The destruction of statues in Late Antiquity. In: MILES, R. **Constructing identities in Late Antiquity**. London: Routledge, 1999.

TABACCO, Giovanni; GAFFURI, Laura. **La relazione fra i concetti di potere temporale e di potere spirituale nella tradizione cristiana fino al secolo XIV**. Firenze: Firenze University, 2010.

TEJA, Ramón. **Emperadores, los bispos, monjes y mujeres: protagonistas Del cristianismo primitivo**. Madrid: Trota, 1999.

TEMER, Ana Carolina Rocha Pessôa; MANDATO, Márcia Perencin. A Tradição dos Estudos Culturais na Perspectiva das Contribuições Latino-americanas. **Novos Olhares**, v. 3, n. 2, p. 150-169, 2014.

TRAPÈ, A. Agostinho de Hipona. In: BERARDINO, A. (Org). **Dicionário Patrístico e de Antiguidades cristãs**. Petrópolis: Vozes, 2002.

TREGGIARI, Susan. "Ancestral Virtues and Vices: Cicero on Nature, Nurture and Presentation." In: **Myth, History and Culture in Republican Rome**, David Braund and Christopher Gill (org). Exeter: Exeter University, 2003.

URBANO, Carlota Miranda. Urbano: **Santo Agostinho: o De Excidio Urbis e outros sermões sobre a queda de Roma**. Coleção Autores Gregos e Latinos – Série Textos Latinos. Tradução do latim, introdução e notas: Carlota Miranda Urbano. Coimbra: Coimbra University, 3º ed, 2013.

VAN OORT, Johannes. **Jerusalem and Babylon**. A study into Augustine's City of God and the Sources of his Doctrine of the Two Cities. Leiden: E. J. Brill, 1991.

VARNER, Eric R. **Mutilation and Transformation, Damnatio Memoriae and Roman Imperial Portraiture**. Leiden: Brill, 2004.

VERSNEL, Henk S. **Triumphus: An Inquiry into the Origin, Development and Meaning of the Roman Triumph**. Leiden: Brill, 1970.

WEBER, Max. **Economia e sociedade**. Tradução: Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa. Brasília: UNB, 2009.

WISTRAND, Erik. **Caesar and Contemporary Roman Society**. Göteborg: Kungl. Vetenskaps-och Vitterhets-Samhället, 1979.

WISSE, J. **Ethos and pathos: from Aristotle to Cicero**. Amsterdam: Adolf M Hakker, 1989.

ZETZEL, James E.G. Citizen. In: **Cicero's Republic**, J.G.F. Powell and J.A. North, (org.) London: Institute of Classical Studies, 2001.

ZETZEL, James E.G. **Cicero: On the Commonwealth and On the Laws**. Cambridge: Cambridge University, 1991.