

**UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA**

TESE

***Os Continentes, os Conjugati* e os Outros: Identidade Cristã e a
Instituição da Sexualidade Divina nos
Escritos de Agostinho de Hipona
(Séculos IV e V)**

Wendell dos Reis Veloso

Seropédica
2019



Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro
Instituto de Ciências Humanas e Sociais
Programa de Pós-Graduação em História

***OS CONTINENTES, OS CONJUGATI E OS OUTROS:
IDENTIDADE CRISTÃ E A INSTITUIÇÃO DA
SEXUALIDADE DIVINA NOS ESCRITOS DE
AGOSTINHO DE HIPONA
(SÉCULOS IV E V)***

Wendell dos Reis Veloso

Sob a orientação do professor
Dr. Marcelo Santiago Berriel

&

Sob a co-orientação do professor
Dr. Igor Salomão Teixeira

Tese submetida ao Programa de Pós-Graduação em História,
como requisito parcial para obtenção do grau de **Doutor em
História**, Área de Concentração: Relações de Poder e Cultura,
Linha de Pesquisa: Relações de Poder, Linguagens e História
Intelectual.

Seropédica
Abril de 2019

Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro
Biblioteca Central / Seção de Processamento Técnico

Ficha catalográfica elaborada
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

V432" Veloso, Wendell dos Reis, 1984-
Os "continentes", os "conjugati" e os outros:
identidade cristã e a instituição da sexualidade
divina nos escritos de Agostinho de Hipona (Séculos
IV e V) / Wendell dos Reis Veloso. - Seropédica, 2019.
245 f.

Orientador: Marcelo Santiago Berriel.
Coorientador: Igor Salomão Teixeira.
Tese(Doutorado). -- Universidade Federal Rural do
Rio de Janeiro, Programa de Pós-Graduação em História,
2019.

1. História Antiga e Medieval. 2. História da
Sexualidade. 3. Estudos de Gênero. 4. Agostinho de
Hipona. I. Berriel, Marcelo Santiago, 1975-, orient.
II. Teixeira, Igor Salomão, 1982-, coorient. III
Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro.
Programa de Pós-Graduação em História. IV. Título.

UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA – MESTRADO E
DOUTORADO

WENDELL DOS REIS VELOSO

Tese submetida como requisito parcial para obtenção do grau de DOUTOR EM HISTÓRIA, no Programa de Pós-Graduação em História – Curso de DOUTORADO, área de concentração em Relações de Poder e Cultura.

TESE APROVADA EM 10/05/2019

Banca Examinadora:


Doutor (a) MARCELO SANTIAGO BERRIEL - UFRRJ
(Presidente)


Doutor (a) FABIO HENRIQUE LOPES – UFRRJ


Doutor (a) DANIELE GALLINDO GONÇALVES SILVA – UFPeL


Doutor (a) PAULO DUARTE SILVA – UFRJ


Doutor (a) CAROLINA COELHO FORTES - UFF

Essa tese é dedicada à Dandara dos Santos (in memoriam), mulher, travesti e nordestina brutalmente assassinada com arma de fogo aos 42 anos de idade após ser torturada por seis homens cisgêneros em plena luz do dia em 15/02/2017, e que continuou sendo agredida no pós-morte ao ter imagens suas pré-transição, assim como da tortura infligida a ela , expostas nas redes sociais.

Agradecimentos:

Acho que o protocolo sugere que se iniciem os agradecimentos de uma tese pela banca, com um tom mais formal. Entretanto, neste momento político do Brasil eu não posso iniciar sem agradecer ao meu querido ex-presidente Luiz Inácio Lula da Silva, preso político nesta república que nunca deixou de ser oligarquia, mas cujas estruturas, em seus governos, sofreram fissuras que permitem ao filho de um gari e de uma auxiliar de serviços gerais se tornar doutor.

Passar por estas frestas não foi e não é fácil. Elas ainda são muito estreitas e são muitos, diria que incontáveis, os que tentam remendá-las. Mas é aí que se mostra toda a beleza da vida, pois também são muitas as pessoas com as mãos estendidas formando uma verdadeira corrente em que ninguém solta a mão de ninguém, ajudando na passagem para o outro lado.

Eu sou profundamente afortunado de ter encontrado com muitas dessas pessoas, no que seria minha vida acadêmica e, o melhor de tudo, na minha vida pessoal.

Ao meu co-orientador, Prof. Dr. Igor Teixeira Salomão sou grato pela presteza em aceitar a orientação deste trabalho, pela ajuda nos debates que tivemos, no empréstimo e sugestões bibliográficas e pela paciência com a vida complicada desse orientando. Caso não saiba eu quero deixar registrado a grande admiração que tenho pelo senhor. És uma grande inspiração para mim!

Nesse processo em que tive três orientadores diferentes eu sou enormemente grato ao meu orientador Prof. Dr. Marcelo Berriel pelo aceite da minha orientação formal na UFRRJ em um momento complicado. Obrigado também ao Prof. Dr. Clínio Amaral, o qual embora tenha sido meu orientador por pouco tempo nunca se furtou em me ajudar.

Um agradecimento especial ao Prof. Dr. Ricardo Oliveira (*in memoriam*), o meu primeiro orientador no doutorado. O professor Ricardo foi daqueles professores extremamente solícitos e que tinha muito claro para si que a Universidade deveria *servir* aos alunos, de modo que se desdobrava para ajudar os discentes no que solicitassem. Tive o prazer de desfrutar das suas orientações, momentos nos quais ele insistia que nada entendia do assunto de meu interesse e que eu deveria conversar com o Prof. Igor, mas sempre tinha uma sugestão para a melhora da argumentação ou uma indicação bibliográfica. Também pude compartilhar de sua amizade e de seus aconselhamentos, os quais insistiam sempre que eu deveria estar atento, pois a Universidade não teria sido feita para pessoa como nós, ele me dizia. “Nós aqui

somos intrusos, mas, ainda bem, somos daqueles abusados que chegam e colocam os pés no sofá”, ele pregava com a risada e o humor que nunca lhe faltaram.

Agradeço também à Professora Doutora Renata Rozental Sancovsky pela sua orientação na minha iniciação científica e no mestrado. Sou grato não apenas por me iniciar nos estudos medievais, mas também por me ensinar o esforço ligado à pesquisa.

À Prof^a. Dr^a. Carolina Coelho Fortes (UFF), ao Prof. Dr. Fábio Henrique Lopes (UFRRJ) e ao Prof. Dr. Paulo Duarte Silva (UFRJ), integrantes da banca do exame de qualificação, eu agradeço pela leitura atenta do material submetido e por todas as sugestões. Espero que tenha sido capaz de avançar na discussão a partir das críticas feitas. Obrigado também por aceitarem compôr a banca de defesa juntamente com a Prof^a. Dr^a. Daniele Gallindo Gonçalves Dias (UFPel).

Um agradecimento especial ao Prof. Fábio Henrique Lopes, professor que comenta o meu trabalho desde 2012 quando ingressei no mestrado na UFRRJ. A sua insistência para que eu investisse nas leituras de Michel Foucault, Judith Butler e outras autoras e autores dos *Estudos de Gênero* foi fundamental para essa tese. Eu espero que a mudança de perspectiva seja perceptível.

Ainda nesse campo, conversas com a querida amiga Profa. Dra. Semíramis Corsi (UFSM) e o seu generoso marido, o Prof. Dr. Fernando Balieiro (UFSM), sobre as especificidades do gênero na Antiguidade foram capitais. Devo ao Professor Fernando a indicação do texto de David Halperin. De igual modo, a indicação e o envio do texto de James Schultz feito de modo generoso pela Prof^a. Dr^a. Daniele Gallindo. Muito obrigado.

Obrigado igualmente ao Professor Dr. Paulo Duarte Silva pelas conversas, pelas discussões e pelo incentivo. Os cursos que fiz com o Prof. Paulo, seja inscrito ou como ouvinte, foram capitais para o que eu discuto nesta tese.

Como eu sempre digo, a finalidade última da vida é a amizade. É graças a ela que eu tenho vivido.

À Carol, Carolinda, minha irmã e mãe da Catarina eu sou profundamente grato. Não encontro palavras que possam descrever a nossa relação, a importância do seu incentivo. Carol é lar, é refúgio, é diversão e é amor. Eu te amo, minha *best*.

Meu amigo Márcio Amorim Góis, a quem eu aprendi a amar, mesmo discordando intensamente. Sinto-me profundamente acolhido, respeitado e incentivado por você. Muito obrigado.

À Bruna Nascimento Maia, minha amiga-irmã, minha companheira na árdua luta em não se conformar com o que as estruturas sociais insistiam que fosse o nosso destino, eu não sei o que dizer. Obrigado não me parece o bastante. Eu te amo e sou muitíssimo orgulhoso de você.

Ao Luiz Fernando Cattermol e à Viviane Gabriel Salme eu agradeço pela agradável companhia por essa vida. Vocês são minha família. Obrigado pelo incentivo. Eu amo vocês dois.

Ao meu amado amigo Cristiano Ferreira de Barros, de quem sou tão orgulhoso e devedor. Eu te amo, meu amigo. Quem diria que nós conseguiríamos, não é? Saiba que a sua companhia tornou/torna tudo muito mais fácil e agradável. Extendo os agradecimentos à amiga que ganhei através dele, Anninha Esser, outra companheira nos estudos de gênero e medievais.

Aos amigos que fiz durante o doutorado. Natanael de Freitas, meu querido. Muito obrigado. Embora as propostas desta tese sejam de responsabilidade minha eu devo muito ao Natz, pela leitura acurada dos capítulos, pelas correções, pelas indicações bibliográficas e, sobretudo, pelas provocações. Te amo muito!

À Querida Erica Paes eu agradeço pela parceria, amizade e carinho constantes. O seu incentivo e a sua ajuda na revisão do material final foram imprescindíveis.

Neila Matias de Souza, minha outra parte nordestina, mas que, de fato, mora no Nordeste. Minha amiga, minha irmã, obrigado pelo seu amor, pela sua ajuda e pelo seu incentivo. Acima de tudo, pela companhia. Eu te amo.

Carlos Eduardo, a quem eu conhecia há tanto tempo, mas que se tornou amigo apenas algum tempo depois. Querido, obrigado pela sua parceria, pela sua amizade e pelo seu incentivo. Sinto-me enormemente afortunado por tê-lo como amigo. Eu te amo.

Aos companheiros de trabalho no Lab*Queer* – Laboratório de Estudos das Relações de Gênero, Masculinidades e Transgêneros/UFRRJ, eu também gostaria de agradecer pelo acolhimento e pela oportunidade de aprender durante as reuniões, as defesas e os eventos.

Ao meu companheiro nos estudos agostinianos, o Prof. Dr. Fabiano Coelho, sou grato pelo companheirismo e incentivo. Espero que continuemos juntos dialogando e aprendendo um com o outro.

Aos meus queridos amigos, Izabela Morgado e Gabriel Duarte, obrigado pela ajuda e pelo incentivo. Vocês são muito importantes.

Ao meu amigo Eduardo Oliveira dos Santos, o Dudu, muito obrigado pelo incentivo, pelas discussões, mas, acima de tudo, pelo carinho.

Obrigado aos habitantes do *Prata's Village*, especialmente à mãe do Arthur, que também já foi conhecida por Juliana Prata, e à Rita de Cássia. Minhas amigas, obrigado pela ajuda, pelo incentivo, pela amizade e pelos cafés que afagam o coração. Ao Jonathas Ribeiro agradeço, sobretudo, pelas conversas sobre o fenômeno do gênero no medievo.

À minha amiga Aline Luz, talvez de quem eu mais tenha me afastado fisicamente por conta desta tese, eu sou profundamente grato pelo amor e pela amizade. Obrigado minha irmã.

Agradeço à minha família pelo suporte e ajuda que possibilitaram que eu estudasse. Sou grato especialmente ao meu pai, Graciliano Batista, e à minha mãe, Cilia dos Reis, os quais, mesmo sem terem tido a oportunidade de estudar, acharam importante que eu o fizesse da melhor maneira possível. Meu muito obrigado.

Ainda entre os familiares agradeço aos meus tios Francisco e Solange, assim como aos meus primos-irmãos Erika, Rafael e João Marcos. Não olhamos mais para o mundo através das mesmas lentes, mas sempre me emociono e me fortaleço com a certeza do orgulho que sentem de mim, assim como sou grato pela parceria na travessia desta vida.

Agradeço aos meus colegas de trabalho e aos meus alunos. Certamente esta tese ganhou mais com os nossos encontros do que estes ganharam com esta tese. Muito obrigado!

Paulo Longarini, também conhecido como o melhor secretário que o PPHR/UFRRJ já teve. Nem sei o que seria de mim sem o trabalho do Paulo, sempre gentil e disposto a ajudar. Muitíssimo obrigado.

Por fim, gostaria de agradecer do fundo do meu coração a todos os contribuintes que entendem ser a função primária do Estado a redistribuição de rendas e não o asseguramento de lucro máximo para os empresários. É das *micro-revoluções* causadas por essa redistribuição que eu sou fruto. Meu muito obrigado!

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

This study was financed in part by the Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil – (CAPES) – Finance Code 001

A sexualidade faz parte de nossas condutas. Ela faz parte da liberdade de que gozamos neste mundo. A sexualidade é algo que nós criamos nós mesmos – ela é nossa própria criação, muito mais do que a descoberta de um aspecto secreto de nosso desejo. Devemos compreender que, com nossos desejos, através deles, se instauram novas formas de relações, novas formas de amor e novas formas de criação. O sexo não é uma fatalidade; ele é uma possibilidade de chegar a uma vida criadora.

Michel Foucault, Toronto, 1984.

Resumo

VELOSO, Wendell dos Reis. Os *Continentes*, os *Conjugati* e os Outros: Identidade Cristã e a Instituição da Sexualidade Divina nos Escritos de Agostinho de Hipona (Séculos IV e V). 2019. 245p. Tese (Doutorado em História). Instituto de Ciências Humanas e Sociais. Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, RJ, 2019.

Esta tese tem como objetivo principal analisar a criação de uma sexualidade, a qual eu denomino de *sexualidade divina*, a partir de cinco tratados polêmicos atribuídos a Aurélio Agostinho (354-430), bispo da região de Hipona no Norte da África (395-430). Os tratados escritos entre os séculos IV e V e entendidos como *campo discursivo*, são, *De Vera Religione*, *Confessiones*, *De Bonno Coniugalli*, *De Sancta Virginitate* e *De Civitate Dei*, os quais foram analisados através de uma hermenêutica histórica e pressupostos da Análise de Discurso. O argumento desenvolvido ao longo da tese é que em momento de sistematização da religião cristã como um sistema de crenças e práticas adotadas voluntariamente o bispo Agostinho de Hipona propôs uma identidade cristã específica. Esta, ancorada no *poder pastoral* e no contato com o neoplatonismo, propunha-se estável, substancial e fixa em contraposição às identidades múltiplas que ficavam em *modo de espera* para ser acionadas de acordo com a circunstância. Tratou-se da imposição de uma identidade baseada em hierarquia sobre uma que se estruturava em arranjos laterais. Neste contexto, os elementos ligados à sexualidade foram utilizados pelo hiponense como demarcador identitário, de modo que, influenciado por Michel Foucault, defendo que o *dispositivo de sexualidade agostiniano* cria a *sexualidade divina* que deveria caracterizar de modo permanente a identidade cristã católica orquestrada pelo bispo de Hipona. Ou seja, entendendo que parte considerável do *poder pastoral* advém do combate à dissidência religiosa, o *dispositivo de sexualidade agostiniano* ficcionaliza as racionalidades governativas do episcopado exercido por Agostinho ao forjar uma sexualidade orientada para a continência, a qual se antagoniza ao prazer e se propõe fixa e natural. Esta *sexualidade divina* se antagonizava à sexualidade plástica (orientada para o prazer) que caracterizava às comunidades tradicionais do Império Romano.

Palavras-chave: Agostinho de Hipona, Sexualidade, Identidade Cristã, Poder Pastoral

Abstract

VELOSO, Wendell dos Reis. *The Continentes, the Conjugati and the Others: Christian Identity and the Institution of the Divine Sexuality in the Writings of Augustine of Hippo (IV and V Centurys)*. 2019. 245p. Thesis (Doctorate in History). Human and Social Science Institute. Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, RJ, 2019.

This thesis has as main goals to analyze the creation of a sexuality, which I denominate of *divine sexuality*, from five controversial treatises attributed to Augustine (354-430), bishop of the region of Hippo in North Africa (395-430). The treatises written between the fourth and fifth centuries and understood as a *discursive field* are *De Vera Religione*, *Confessiones*, *De Bonno Coniugalli*, *De Sancta Virginitate* and *De Civitate Dei*, which were analyzed through a historical hermeneutics and presuppositions of Discourse Analysis. The argument developed throughout the thesis is that at the moment of systematizing the Christian religion as a system of beliefs and practices adopted voluntarily, Bishop Augustine of Hippo, anchored by the *pastoral power*, proposed a christian identity that, from the contact with neoplatonism, it was proposed to be stable, substantial and fixed in contrast to the multiple identities, which were in *stand by* mode to be triggered according to circumstance. It is the attempt to impose a hierarchical identity on one that is structured in lateral arrangements. In this context, the elements linked to sexuality were used by the Bishop of Hippo as identity tracer, so that, influenced by Michel Foucault, I propose that the device of Augustinian sexuality creates the *divine sexuality* that should characterize in a permanent way the catholic christian identity orchestrated by the bishop of Hippo. That is to say, considering that a considerable part of the *pastoral power* comes from the fight against religious dissent, the *augustinian sexuality device* fictionalizes the governmental rationalities of the episcopate exerted by Augustine in forging a sexuality oriented towards the continence, that antagonizes to the pleasure and proposes itself fixed and natural. This *divine sexuality* was antagonistic to the *plastic sexuality* (pleasure-oriented) that characterized the traditional communities of the Roman Empire.

Key-words: Augustine of Hippo, Sexuality, Christian Identity, Pastoral Power

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

Cf – Confessiones – Confissões

DBC – De Bono Coniugalli – Dos Bens do Matrimônio

DCD – De Civitate Dei – A Cidade de Deus

DSV – De Sancta Virginitate – A Santa Virgindade

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO	13
CAPITVLVM I – CONSIDERAÇÕES INTRODUTÓRIAS PARTE 1: A CONSTRUÇÃO DA PROBLEMÁTICA	1
1. Discutindo o Tema e Construindo a Problemática	1
CAPITVLVM II – CONSIDERAÇÕES INTRODUTÓRIAS PARTE 2: REFLEXÕES HISTORIOGRÁFICAS E TEÓRICO-METODOLÓGICAS	29
1. Algumas Primeiras Palavras	29
2. A Historiografia sobre o Tema	29
3. Referenciais Teóricos	39
4. As Fontes e a Metodologia	63
4.1 O <i>Corpus Augustinianum</i> da Pesquisa	63
4.2 Metodologia	68
5. Hipóteses	72
CAPITVLVM III – “CADA UMA DAS NATUREZAS INDIVIDUAIS RECEBE A CRIAÇÃO DO PAI PELO FILHO, NO DOM DO ESPIRITO SANTO”: ONTOLOGIA, NATUREZA, EXISTÊNCIA, HUMANIDADE E A UNIDADE DO DISPOSITIVO DE SEXUALIDADE AGOSTINIANO	73
1. Algumas Primeiras Palavras	73
2. Agostinho de Hipona e o Neoplatonismo como Estratégia Discursiva para a Defesa do Cristianismo Niceno frente ao Cristianismo Maniqueu	75
2.1 Os cristãos maniqueístas como interlocutores e adversários de Agostinho de Hipona	76
2.2 Bem e mal nas mitologias cosmogônicas do cristianismo maniqueu e do cristianismo niceno	79
2.3 Existências e assimetria do ser no pensamento agostiniano	87
2.4 Da multiplicidade à unidade: a <i>ecclesia</i> como elemento de síntese entre deus e os homens	89
2.5 A existência em xeque: o pecado da soberba	94

CAPITVLVM IV – A NOÇÃO HISTORIOGRÁFICA DE REVOLUÇÃO SEXUAL AGOSTINIANA EM XEQUE.....	104
1. Algumas Primeiras Palavras.....	104
2. Construindo os <i>Espaços Discursivos</i>	105
3. As Críticas à Noção Historiográfica de Revolução Sexual Agostiniana.....	125
CAPITVLVM V – VIRGINDADE, CASTIDADE E CASAMENTO NA FORJA DO DISPOSITIVO DE SEXUALIDADE AGOSTINIANO. A FORMAÇÃO DE UM <i>CAMPO DE CONHECIMENTO</i>	141
1. Algumas Primeiras Palavras.....	141
2. <i>Confessiones, De Bono Coniugalli, De Sancta Virginitate</i> e a formação de um Espaço Discursivo	142
2.1 <i>Confessiones</i> e o debate com os cristãos maniqueístas sobre a sexualidade	142
2.2 <i>De Bono Coniugalli, De Sancta Virginitate</i> e o debate com Jerônimo e Joviniano	159
3. As Respostas aos Pelagianistas em <i>De Civitate Dei</i> e a Formação de um Segundo Espaço Discursivo	172
CAPITVLVM VI –VIRGINDADE, CASTIDADE E CASAMENTO NA FORJA DO DISPOSITIVO DE SEXUALIDADE AGOSTINIANO. O <i>CONJUNTO DE REGRAS</i>	185
1. Algumas Primeiras Palavras.....	185
2. Os Instrumentos Discursivos Ficcionalizadores da Identidade Cristã: As Prescrições Agostinianianas	189
2.1 Prazer em um misto de alegria e tristeza: os perigos do teatro	190
2.2 Sonhos eróticos e poluição noturna: os perigos do sono	194
2.3 “Não receio a impureza do alimento, mas temo a imundície do prazer”: os perigos da alimentação	197
2.4 Os prazeres no ouvir: os perigos da música	202
2.5 “Resta-me falar da voluptuosidade destes olhos da minha carne”: os perigos da visão.....	204
CONCLUSÃO – UM NOVO MODO DE SE RELACIONAR CONSIGO?	208

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	214
Fontes Documentais	214
Textos Teóricos e Historiográficos	215

APRESENTAÇÃO

Esta tese é resultado, em sentido mais estrito, dos quatro anos de pesquisa do curso de doutorado. Já em um sentido mais amplo refere-se há mais de dez anos de estudos sobre as sexualidades na Idade Média.

O projeto aprovado no processo seletivo era intitulado *Regramento Sexual e Estatutos Diferenciados de Humanidade na Proposta de Identidade Cristã de Agostinho de Hipona (Séculos IV e V)*. Já no Exame de Qualificação o título era *Os 'Continentes', os 'Conjugati' e os Outros: A Instituição Divina da Sexualidade Heteronormativa nos Escritos de Agostinho de Hipona (Séculos IV e V)*. Como podem perceber o nome do trabalho já não é o mesmo. Abordo esta mudança ao longo do capítulo um, no qual demonstrei a inadequação da ideia de heterossexualidade para caracterizar o sistema de sexualidade do Império Romano dos séculos IV e V.

No material submetido à banca de qualificação todas as considerações introdutórias estavam no primeiro capítulo. Entretanto, com a necessidade de refletir sobre a mudança de perspectiva de análise do objeto fez-se necessário dividir o capítulo em dois, dedicando o primeiro inteiramente à construção da problemática. Sendo assim, no segundo capítulo se encontram as reflexões de caráter teórico e metodológico, assim como a apresentação da historiografia. Apenas apresento os textos historiográficos no segundo capítulo, pois analiso a historiografia em capítulo à parte, o quarto, dividindo-a em dois *espaços discursivos*.

No terceiro capítulo aloquei as reflexões acerca do *neoplatonismo*, o qual forneceu as bases filosóficas para a ficcionalização da identidade cristã, e conseqüentemente da *sexualidade divina*, como natureza.

No quinto capítulo analisei as proposições agostinianas sobre o matrimônio, a castidade e a virgindade, a fim de delinear o saber agostiniano sobre as sexualidades; já no sexto, e último, eu analisei as prescrições agostinianas para o cotidiano, as quais reverberaram na construção de uma *pedagogia sexual* e de *gênero*. Em outras palavras, o saber agostiniano e o conjunto de regras relacionado a ele constituem o *saber-poder-prazer* que estrutura o *dispositivo de sexualidade agostiniano*, este elemento fulcral no projeto político de identidade cristã de Agostinho de Hipona.

O acesso a todos os textos agostinianos que elenco como fontes históricas se deu por meio de livros e de arquivos digitais. Todos se encontram editados em língua portuguesa pelas editoras católicas Paulus e Vozes, assim como também estão disponíveis em edições

bilíngues espanhol/latim através da editora católica Biblioteca de Autores Cristianos. O texto latino também é encontrado no site do Vaticano, o *Documenta Catholica Omnia*, para download gratuito.

Utilizei a tradução para o português cotejada com a tradução espanhola e o texto em latim. Desta forma, há trechos em que eu alterei a tradução por não concordar com o vocábulo escolhido pelo tradutor. Todos estes casos estão sinalizados na nota de rodapé correspondente.

Ao longo da tese me referi aos tratados com seus títulos completos e outras vezes utilizando as abreviações. O fiz por uma questão de redação, para evitar demasiadas repetições da mesma palavra.

CAPITVLVM I – CONSIDERAÇÕES INTRODUTÓRIAS PARTE 1: A CONSTRUÇÃO DA PROBLEMÁTICA

1. Discutindo o Tema e Construindo a Problemática

Em alguma medida esta tese é mais uma etapa das reflexões iniciadas ainda na graduação, momento no qual foi desenvolvida pesquisa de iniciação científica dedicada à análise das sexualidades no direito canônico dos séculos XII e XIII¹; e, em maior medida, dá prosseguimento com a pesquisa desenvolvida durante o curso de mestrado², pois mantém no *corpus* documental o tratado alvo de análise na ocasião, além da manutenção da temática das sexualidades e das identidades cristãs. Entretanto, conforme é demonstrado ao longo da tese, o olhar mudou de maneira bastante significativa.

Na verdade, a transformação aludida acima é evidenciada pela própria construção do objeto. Até o exame de qualificação³ eu afirmava que o objeto de estudo desta tese era formado por dois processos históricos interconectados: a conformação identitária cristã proposta por Aurélio Agostinho (354-430), bispo católico da cidade de Hipona (atual cidade de Annaba, Argélia, norte da África), nos séculos IV e V; e a sistematização e propagação, por parte dos escritores cristãos, de uma sexualidade que se pretende padronizada, a qual eu defendia ser heteronormativa, em detrimento de uma sexualidade potencialmente mais variada, como as fontes sugerem que tenha sido no Império Romano Pagão⁴. Ou seja, defendia que o projeto político de construção da identidade católica proposta por aquele bispo se realizaria a partir de um projeto de poder sistematizador e propagador de uma cultura de regramento das sexualidades.

Ainda me interesse pela tentativa do Bispo de Hipona em estabelecer uma identidade cristã ortodoxa, a qual se propõe a partir de aproximações com o *neoplatonismo* entendido

¹ A pesquisa foi financiada pelo CNPq sob a orientação da Dra. Renata Rozental Sancovsky na Universidade Gama Filho. O trabalho monográfico oriundo da pesquisa foi intitulado: *Intolerância Religiosa, Sexo e Humanidade: Agostinho de Hipona, os Séculos XII e XIII e o Regramento Sexual como uma Unidade Morfológica*.

² O curso de mestrado foi financiado pela CAPES e foi cursado na UFRRJ entre os anos de 2012 e 2014, também sob a orientação da Dra. Renata Rozental Sancovsky. A dissertação defendida teve por título *Humanidade e Sexualidade na Proposta de Identidade Cristã de Agostinho de Hipona em Confissões*.

³ Realizado em junho de 2017.

⁴ Ao me referir ao Império Romano Pagão não estou negando toda a complexidade que envolve a discussão acerca da religião tradicional romana. Estou utilizando a expressão a partir da perspectiva da Igreja, que na construção e na defesa de sua identidade criou a imagem de pagão, identidade na qual os próprios não cristãos irão investir. Cf. BROWN, Peter. *A Ascensão do Cristianismo no Ocidente*. Tradução de Eduardo Nogueira. Lisboa: Editorial Presença, 1999.

como uma *semântica global*.⁵ Entretanto, a partir de maior atenção às proposições dos *Estudos de Gênero*, defendo que, além de os elementos ligados à sexualidade serem capitais nesta forja de identidade, as *práticas discursivas agostinianas* participam da instituição do que se coloca como sexualidade. Em outras palavras, houve uma mudança de caráter epistemológico, pois os textos de época não são mais entendidos como evidenciadores de uma sexualidade que estaria sendo reprimida ou controlada. No lugar desta compreensão os textos agostinianos aos quais eu outorgo a característica de documentos históricos são interpretados como *espaço discursivo* em que se constrói aquilo a que eu denomino de sexualidade.

Jacques Rossiaud destaca em obra de 2012 que as definições sobre as sexualidades das quais partem a maioria dos estudiosos das ciências exatas e comportamentais são, em palavras do mesmo, perigosas. Isto porque tais especialistas colocariam ênfase nos aspectos mais óbvios das sexualidades, a saber, aqueles relacionados ao desejo sexual e à satisfação deste desejo, reduzindo assim as sexualidades perigosamente à busca do coito ou do orgasmo. Ou seja, as reflexões seriam orientadas para as características biológicas e instintivas, acentuando o que Rossiaud denomina de vida sexual aparentemente antissocial.⁶

De maneira distinta, a perspectiva ordinariamente adotada pelas Ciências Sociais notabilizaria o caráter social das sexualidades ao torná-la um elemento central das relações de poder. Relações de poder estas, as quais, de acordo com o medievalista francês, articulam duas duplas de eixos: a carnal e a ideia do real e do imaginário; e os desejos e as organizações sociais. No último caso, tal articulação ocorre ao problematizar a defesa, por parte de indivíduos ou de grupos, de que o acesso ao prazer deveria ser desigual levando em consideração o papel social dos indivíduos.⁷

A fragilidade da primeira perspectiva, aquela adotada genericamente pelos que se dedicam às ciências ditas exatas e às comportamentais, se assenta na rejeição à sexualidade para além do biológico⁸, o que para os historiadores preocupados com as mudanças impossibilita as análises.

Sem interromper o diálogo com Rossiaud já é possível apontar possíveis problemas com as colocações do francês, posto que, como os estudiosos ligados aos *Estudos de Gênero*

⁵ Entendo o discurso em suas relações com uma *semântica global*, respeitando as características do contexto do Império Romano Cristão, de modo que reconheço estar tratando de um grupo de homens de saber que gozam de distinção social, como será abordado mais à frente. Sobre a *semântica global*: “Ela explica as práticas dos adeptos de um discurso, seu *ethos*, a organização das comunidades discursivas; (...) Em segundo lugar, (...) [a] ideia de que o interdiscurso precede o discurso.” Cf.: POSSENTI, Sírio. Apresentação. In: MAINGUENEAU, Dominique. *Gênese dos discursos*. Tradução Sírio Possenti. São Paulo: Parábula editorial, 2008, p. 9.

⁶ ROSSIAUD, Jacques. *Sexualités au Moyen Âge*. Paris: Gisserot, 2015, p. 3.

⁷ Ibidem.

⁸ Ibidem.

insistem, a própria noção de biológico não é natural, é, antes disto, histórica e então naturalizada para criar e sustentar a ficcionalidade de que os atos afetivos e sexuais dentro da norma, em conformidade com a *natureza biológica* dos seres, seriam desprovidos de intencionalidades.⁹

Retomando as reflexões de Jacques Rossiaud, o autor se mostra precavido ao reconhecer que a abordagem de tipo etnológico não coloca o historiador automaticamente em situação de relativo conforto. O francês ressalta que um mesmo gesto e uma mesma prática podem se originar de necessidades e vontades muito diferentes, de acordo com os sistemas culturais dos agentes envolvidos.¹⁰ Ainda acrescenta que o especificamente sexual, como as atitudes, as maneiras de amar e as táticas de sedução podem se perder entre a infinita diversidade dos tópicos abordados.¹¹

Feitas estas advertências, Jacques Rossiaud defende que os historiadores devem se dedicar ao estudo e à análise dos ajustes e dos distanciamentos, das influências e das transformações dos sistemas de valores (ideológicos e morais), das condições de vida e das práticas comportamentais, pois estes não apenas seguem as tradições e os sonhos, mas também os possibilitam.¹²

Em confluência com estas afirmações, Rossiaud, fazendo uma menção direta a Michel Foucault¹³, sustenta que a sexualidade é resultado de uma estrutura complexa que se assenta sobre três elementos que se relacionam organicamente: 1) as práticas múltiplas (reprodutivas ou eróticas) mais ou menos codificadas ou ritualizadas, rústicas ou sofisticadas, mas que, sobretudo, são lidas pelo indivíduo ou grupo de indivíduos como lícita ou ilícita, como padronizada ou periférica, ou normal ou transgressiva; 2) uma *scientia sexualis* que (d)enuncia as normas e os supostos desvios. É dela também que deriva um considerável conjunto de discursos em suas mais variadas tipologias, tais como discursos religiosos, jurídicos, filosóficos ou médicos, dentre outros; 3) uma *ars erótica*, sobre a qual Rossiaud irá defender que, embora pouco caracterizada, é por conta dela que o ato sexual nunca é natural e sim uma espécie de encenação convencional, isto porque o prazer erótico-procriativo seria estimulado pelo imaginário. E este seria resultado da experiência, dos interditos, das reações

⁹ MISKOLCI, Richard. Abjeção e desejo. Afinidades e tensões entre a Teoria Queer e a obra de Michel Foucault. In: RAGO, Margareth; VEIGA-NETO, Alfredo (Orgs.). *Por uma vida não-fascista*. Belo Horizonte: Autêntica, 2015, p. 335.

¹⁰ ROSSIAUD, Op. Cit., 2015, p. 3-4.

¹¹ Ibidem, p. 4.

¹² Ibidem.

¹³ Jacques Rossiaud cita Michel Foucault nominalmente, mas não faz referência a nenhuma obra, assim como o autor não consta na bibliografia do livro. No entanto, muito provavelmente a referência é ao primeiro volume da *História da Sexualidade*.

às normas, das possibilidades de transgressão e das normas propagadas, e se evidenciaria nos mais diversos textos, entendendo texto em sentido *lato*.¹⁴

As afirmações de Rossiaud sobre a *ars erotica* não permitem um entendimento adequado do que fora proposto por Michel Foucault. Para este, a partir de um ponto de vista histórico, existem dois grandes procedimentos que atuam na produção da verdade do sexo¹⁵, a saber: a *ars erotica* e a *scientia sexualis*.

A primeira seria característica de sociedades, tais como, as chinesas, as japonesas, as romanas e as islâmicas¹⁶, e, diferentemente, não seria um atributo das sociedades ocidentais cristãs. O autor da *História da Sexualidade* chega a afirmar categoricamente: “Nossa sociedade, pelo menos à primeira vista, não possui *ars erotica*.”¹⁷ Em conferência na Universidade de Tóquio complementou: “Em outras palavras, não se ensina a fazer amor, a obter o prazer, a dar prazer aos outros. Nada disso é ensinado no Ocidente, e não há discurso ou iniciação outra a essa arte erótica senão a clandestina e puramente interindividual.”¹⁸ Na *ars erotica*, portanto, a verdade do sexo seria resultante do próprio prazer, e não teria referência com sanções absolutas baseadas no binômio permitido/proibido e nem com a ideia de utilidade.¹⁹

No lugar desta arte erótica, o Ocidente seria o único local no qual se praticaria a *scientia sexualis*, posto que a verdade sobre o sexo seria resultado de procedimentos que se ordenariam em função de um saber-poder-prazer que se antagoniza à *ars erotica*.²⁰ Desta forma, aquela diz respeito à sexualidade das pessoas e não ao prazer delas. Em outras palavras, o acesso a um prazer melhor ou mais intenso é deixado de lado em favor do que seria a *verdade do sexo*, “a verdade dessa coisa que no indivíduo, é seu sexo ou sua sexualidade.”²¹

Desta maneira, Michel Foucault vai antagonizar *ars erotica* e *scientia sexualis*, mas também argumenta que a arte erótica não desapareceu completamente, uma vez que alguns

¹⁴ ROSSIAUD, Op. Cit., 2015, p. 4-5.

¹⁵ FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade I: A vontade de Saber*. Rio de Janeiro: Graal, 1988a, p. 65.

¹⁶ Ibidem.

¹⁷ Ibidem, p. 66.

¹⁸ FOUCAULT, Michel. Sexualidade e Poder. In: _____. *Ditos e escritos, volume V: Ética, Sexualidade, Política*. Org., seleção e revisão técnica Manoel Barros da Motta. Tradução Elisa Monteiro, Inês Autran Dourado Barbosa. 3ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014f, p. 60.

¹⁹ FOUCAULT, Op. Cit., 1988a, p. 66.

²⁰ Ibidem, p. 66.

²¹ FOUCAULT, Op. Cit., 2014f, p. 60.

procedimentos das sociedades cristãs (como a orientação do mestre e a intensificação das experiências até causar impacto físico, por exemplo) podem ter emulado esta arte.²²

E, ainda que Foucault esteja se referindo ao século XIX quando argumenta que a produção de verdade dos saberes institucionais sobre o sexo certamente atuou na área dos prazeres²³, não é impossível inferir que o mesmo ocorreu nos grupamentos do Império Romano cristão. O próprio Foucault, ao refletir sobre a característica de *supersaber*²⁴ da *ciência sexual*, permite esta inflexão ao defender que esta produção maciça de *conhecimento* sobre a sexualidade remonta ao bispo Agostinho de Hipona.²⁵

Ou seja, de acordo com a hipótese que desenvolvo ao longo de todo o capítulo três, o pensamento cristão proposto por Agostinho de Hipona, de base neoplatônica e alegadamente ortodoxo, funciona como elemento de coesão, o que, a partir das reflexões de Michel Foucault, denomino de *unidade do dispositivo de sexualidade agostiniano*. Ainda em outras palavras, a teologia proposta por Agostinho, a sua proposta de verdade sobre a realidade, de igual maneira, é colocada pelo hiponense como pretensa verdade também sobre as sexualidades. E, desta maneira, certamente incidiu na área dos prazeres.

É neste sentido que talvez Jacques Rossiaud tenha se referido aos comportamentos sexuais como influenciados por uma arte erótica, a qual, por sua vez, se relacionaria de maneira dinâmica com os interditos. E, embora não seja adequado pensarmos em sociedades radicalmente controladas e nas quais os prazeres sejam integralmente regradados, há uma vigorosa diferença entre as sociedades que se organizam preponderantemente em torno de uma *ars erotica* ou de uma *scientia sexualis*, diferença esta ignorada por Rossiaud. Trata-se do protagonismo do prazer.

Embora seja inadequado estudar o Império Romano dos três primeiros séculos da nossa era como um paraíso sem interdito algum para o exercício do sexo, é inegável que as evidências históricas das quais dispomos apontam que o exercício sexual nesta sociedade é voltado para o prazer, o que o inglês Anthony Giddens denomina de *sexualidade plástica*, uma sexualidade descentralizada e não comprometida com a reprodução.²⁶

²² FOUCAULT, Op. Cit., 1988a, p. 80.

²³ Ibidem, p. 80-81.

²⁴ Sobre a definição de *supersaber*: “Um saber de qualquer forma excessivo, um saber ampliado, um saber ao mesmo tempo intenso e extenso da sexualidade, não no plano individual, mas no plano cultural, no plano social, em formas teóricas ou simplificadas. Creio que a cultura ocidental foi surpreendida por uma espécie de desenvolvimento, de hiperdesenvolvimento do discurso da sexualidade, da teoria da sexualidade, da ciência sobre a sexualidade, do saber sobre a sexualidade.” Cf.: FOUCAULT, Op. Cit., 2014f, p. 57.

²⁵ Ibidem, p. 57-58.

²⁶ GIDDENS, Anthony. *A Transformação da Intimidade: Sexualidade, Amor e Erotismo nas Sociedades Modernas*. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1993, p. 9.

O autor francês questiona a possibilidade destas reflexões serem aplicadas na análise das sexualidades de mulheres e de homens entre os séculos X e XV, ou se seriam anacrônicas.²⁷ Na presente tese, a pergunta é adaptada para os dois últimos séculos do Império Romano no Ocidente. O questionamento se dá devido ao fato das referências a esta estrutura complexa que é a sexualidade datar do século XIX, nascida, de acordo com Rossiaud, da mistura entre a sexologia e a psicanálise.²⁸ Giddens argumenta que é o próprio Foucault quem sustenta que a expressão surge na ciência oitocentista, e que é somente no final deste período que o vocábulo ganha significado semelhante ao hodierno²⁹, de modo que a invenção da sexualidade teria sido íncita parte de processos de formação e de consolidação das instituições sociais modernas³⁰. Ainda quanto à aplicabilidade destas ponderações, deveria se considerar o suposto caráter essencialmente repressivo das sociedades medievais cristãs quanto às temáticas sexuais.³¹

Embora Jacques Rossiaud não cite Michel Foucault, não se pode deixar de mencionar que é o autor de *A Palavra e as Coisas* quem argumenta, ao longo da primeira parte de sua *História da Sexualidade*, que antes do século XVI não há uma *scientia sexualis* no Ocidente e, portanto, a sexualidade não estaria na ordem dos discursos, organizando-se exclusivamente em torno da repressão. Não se trata de assumir que apenas nas sociedades cristãs o sexo seria alvo de repressão, pois como o próprio autor de *O Nascimento da Clínica* ressalta: “Dizer que o sexo não é reprimido, ou melhor, dizer que entre o sexo e o poder a relação não é de repressão, corre o risco de ser apenas um paradoxo estéril.”³²

Posto que os seres humanos sejam dotados de corpos sexualizados e generificados, não parece estranho pensar que o exercício do que se entende por sexualidade, de alguma maneira, obedeça a códigos humanos.³³ A filósofa brasileira Marilena Chaui, em obra dedicada ao assunto, afirma: “Nesta perspectiva, podemos dizer que o *fenômeno* ou o *fato* da repressão sexual é tão antigo quanto à vida humana em sociedade, (...).”³⁴ Então, qual seria a diferença entre as sociedades cristãs do Império Romano e da Idade Média e as sociedades da modernidade? Na ânsia de diferenciar o período moderno (o período histórico que o interessa) do período medieval, Michel Foucault restringiu a hipótese repressiva a este último,

²⁷ ROSSIAUD, Op., Cit., 2015, p. 5.

²⁸ Ibidem.

²⁹ GIDDENS, Op. Cit., 1993, p. 32.

³⁰ Ibidem, p. 31.

³¹ ROSSIAUD, Op. Cit., 2015, p. 5.

³² FOUCAULT, Op. Cit., 1988a, p. 14.

³³ CHAUI, Marilena. *Repressão Sexual: essa nossa (Des)conhecida*. São Paulo: Brasiliense, 1984, p. 9.

³⁴ Ibidem, p. 11.

argumentando que, em torno das ideias de carne e confissão, a Idade Média teria constituído um discurso unitário de coerção do sexo que se diferenciaria das sociedades modernas, posto que estas, ao invés de circunscreverem o sexo à obscuridade, teriam-no colocado na ordem do discurso, falando dele e valorizando-o como segredo.³⁵

Não é o interesse deste trabalho negar as diferentes dinâmicas das sexualidades nas comunidades medievais e modernas, pois, certamente estas não apenas guardam pontos de contato como também apresentam profundas divergências. Entretanto, as reflexões foucaultianas sobre a dinâmica das sexualidades nas comunidades cristãs medievais presentes no primeiro volume da *História da Sexualidade* não contribuem para um entendimento adequado das proposições elaboradas pelas elites eclesiásticas cristãs sobre as sexualidades.

Não se pode ser injusto com o autor francês e ignorar que a publicação do primeiro volume do seu ousado projeto sobre a análise histórica das sexualidades ocorre ainda em 1976³⁶, e que, logo em seguida, ele identificou problemas em suas argumentações, de modo que percebeu a necessidade de estudar a Antiguidade Ocidental.³⁷ Eu mesmo fiz alusão a isto ao mencionar a conferência que o francês proferiu no Japão em 1978, na qual ele já menciona que o dispositivo que está analisando se remete ao autor patrístico cujos escritos formam o *campo discursivo* desta tese.³⁸

É sob a perspectiva destas informações que sigo nos comentários e análises já iniciadas. Deve-se retornar ao texto do autor de *História da Loucura* para identificar de qual ideia de repressão ele partiu em 1976. Foucault defende que a repressão sexual (que para ele é característica das comunidades cristãs medievais) destinaria o sexo não somente à proibição, mas também à inexistência e ao mutismo.³⁹ O pressuposto seguido por Foucault oblitera importantes características das dinâmicas sexuais do Império Romano cristão dos séculos IV e V.

A tendência à castidade, evidenciada no projeto de identidade cristã estudada neste trabalho, não deve ser entendida como um mecanismo que objetiva situar a sexualidade em uma posição de inexistência ou mutismo. Antes, deve ser entendida como uma maneira diferente de exercício da sexualidade, até porque, como argumentado pelo próprio Foucault, a

³⁵ FOUCAULT, Op. Cit., 1988a, p. 23-42.

³⁶ MUNIZ, Ana Paula de Almeida. *Foucault e a "História da Sexualidade": aspectos de um trabalho inacabado*. Dissertação (Mestrado em Filosofia), Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2009, p. 12-13; STRATHERN, Paul. *Foucault em 90 minutos*. Tradução Cassio Boechat. Rio de Janeiro: Zahar, 2003, p. 80.

³⁷ MUNIZ, Op. Cit., 2009, p. 19-21.

³⁸ Cf. notas de rodapé 24 e 25.

³⁹ FOUCAULT, Op. Cit., 1988a, p. 12.

sexualidade romana cristã e católica não se estrutura em torno de práticas sexuais, mas da libido.⁴⁰ E, como o título da tese já aponta, a diferenciação entre castos e não castos ocupa posição central na organização social proposta pelas elites eclesiásticas do período. Acerca disto, em palavras de Jacques Rossiaud: “Porque a ordem ética da sociedade se edificou sobre uma hierarquia espiritual de natureza sexual, distinguindo os *continentes*, os *conjugati* e os outros; (...)”⁴¹

Sendo assim, deve-se privilegiar a conjectura que considera a repressão sexual um conjunto de interdições, permissões, normas e valores histórica e culturalmente orientados para o controle das sexualidades.⁴² Entretanto, mesmo partindo deste pressuposto, defendo que a opção pela expressão *regramento sexual* é mais adequada por evidenciar de maneira mais objetiva o caráter organizacional das culturas sobre o sexo, sem abandonar as características repressoras destas.

Cabe aqui agora retomar as reflexões sobre o meu processo de escrita dessa tese. Neste ponto do capítulo, na versão submetida à banca no exame de qualificação, encontrava-se:

Ou seja, a fim de um melhor entendimento da maneira como a dinâmica das sexualidades no Império Romano cristão dos séculos IV e V aparece nos escritos de Agostinho de Hipona, optou-se por abandonar a expressão repressão, pois, tal como a pensou Michel Foucault, esta faz referência ao combate às sexualidades. Entretanto, como é demonstrado ao longo da tese, (...), há um empenho do hiponense para, muito mais do que extirpar o componente sexual do ser humano, conformá-lo de acordo com aqueles que seriam os preceitos divinos para os homens.

Agora, a partir da concepção foucaultiana positiva de poder e das reflexões sobre discurso de Dominique Maingueneau, entendo o *corpus augustinianum* como um *campo* de ação, no qual a sexualidade a que me refiro durante a tese é forjada e não meramente percebida. Embora eu já afirmasse que “as proposições agostinianas sobre as sexualidades atuam no estabelecimento de uma sexualidade (no singular) regrada, normatizada, (...)” faltava-me a percepção de que, na verdade, são essas regras e essas normas que criam a sexualidade que já procuram conformar, objetivando sempre ocultar os dispositivos de sua própria produtividade. Como defende Michel Foucault, a política do sexo não prevê necessariamente a interdição, mas se estrutura impreterivelmente em torno de um aparato técnico que mais do que reprimir o sexo trata da construção da sexualidade.⁴³

⁴⁰ Esta questão da libidinização do sexo será retomada mais à frente.

⁴¹ ROSSIAUD, Op. Cit., 2015, p. 5.

⁴² CHAUI, Op. Cit., 1984, p. 9.

⁴³ FOUCAULT, Op. Cit., 1988a, p. 125.

Cabe aqui apontar o que se entende por sexualidade. Giddens partindo de proposições foucaultianas a define como “(...) uma elaboração social que opera dentro dos campos do poder, e não simplesmente um conjunto de estímulos biológicos que encontram ou não uma liberação direta.”⁴⁴ Logo, “trata-se de imergir a produção exuberante dos discursos sobre o sexo no campo das relações de poder, múltiplas e móveis.”⁴⁵

Tais apontamentos ligam-se ao campo teórico denominado *Teoria Queer*, o qual também ajuda a lançar outros questionamentos sobre as sexualidades. Este campo teórico, que entendo como parte dos *Estudos de Gênero* ao qual me filio, para Fernando Baileiro pode ser especialmente caracterizado por “considerar os amplos aspectos históricos e sociais que moldam as relações afetivo-sexuais nos contextos contemporâneos, colocando relevo na construção discursiva da sexualidade bem como de gênero.”⁴⁶ Em outras palavras, tem por uma de suas principais características a intencionalidade de pôr em xeque os dualismos com os quais as sexualidades na contemporaneidade têm sido observadas, a saber, as noções hodiernas de heterossexualidade e de homossexualidade. Mesmo sendo óbvio que o recorte temporal desta tese não é alguma sociedade contemporânea, a reflexão a seguir é capital, pois até o exame de qualificação os argumentos eram os de que a sexualidade agostiniana seria heteronormativa.⁴⁷

Em 1993 a teórica estadunidense Eve Kosofsky Sedwick publicou texto seminal para os estudos *queer*, e de gênero de maneira geral. Neste artigo clássico Sedwick reflete sobre como o armário não diz respeito apenas àqueles que lá dentro estão ou aqueles que de lá já saíram, mas também aos que olham do exterior para a porta deste *esconderijo*, experimentando a sensação de lá estar apenas via conjecturas. Isso porque o armário não marca apenas os que vivem sua vida em segredo, mas também delimita os privilégios daqueles que podem se relacionar em aberto, posto que se relacionam com seres entendidos como de seu sexo oposto.⁴⁸

De acordo com Richard Miskolci:

Em outras palavras, para a Teoria Queer há uma relação intrínseca entre a norma heterossexual e a formação de sujeitos abjetos, interiormente

⁴⁴ GIDDENS, Op. Cit., 1993, p. 33.

⁴⁵ FOUCAULT, Op. Cit., 1988a, p. 109.

⁴⁶ BALIEIRO, Fernando de Figueiredo. Introdução. In: _____. *A Pedagogia do Sexo em o Ateneu: Gênero e Sexualidade no Internato da “Fina Flor da Sociedade Brasileira.”* São Paulo: Annablume, 2015, p. 29.

⁴⁷ O título da tese até então era: *Os Continentes, os Conjugati e os Outros: A Instituição Divina da Sexualidade Heteronormativa nos Escritos de Agostinho de Hipona (Séculos IV e V)*.

⁴⁸ SEDWICK, Eve Kosofsky. A Epistemologia do Armário. *Cadernos Pagu*. Campinas, n. 28, 2007, p. 19-54.

marcados pelo temor de que seus desejos os coloquem em uma perigosa contradição com a ordem social.⁴⁹

E mais, nesta dinâmica em que os comportamentos heterossexuais entre pessoas cisgêneras são confundidos com a liberdade e os comportamentos que se desviam desta norma são associados ao segredo, o armário também determina o comportamento esperado, entendido como moral, para aqueles que em tempo de sociedades tolerantes (ainda que não inclusivas) saíram do armário e ousam viver uma vida não secreta com os seus iguais.

Esta reflexão possibilitada pelas provocações de Sedwick certamente são devedoras às proposições de Foucault, quando este refletindo sobre o movimento gay incipiente argumentava que a cristalização de uma identidade gay limitaria a experiência daqueles que se relacionam com os seres do mesmo sexo, assim como acabariam por demarcar também o território do possível para as experiências heterossexuais.⁵⁰

Esta talvez seja uma das mais importantes características da *Teoria Queer* e também é o que a aproxima das reflexões capitais de Michel Foucault sobre as sexualidades. Como salienta Richard Miskolci, o dispositivo de sexualidade foucaultiano, fundamental por evidenciar o caráter histórico das sexualidades, ganha com as análises *queer* um nome que esclarece tanto ao que ele direciona a ordem social como seus procedimentos para alcançar este objetivo: a heteronormatividade. Isso porque:

A heteronormatividade expressa as expectativas, as demandas e as obrigações sociais que derivam do pressuposto da heterossexualidade como natural e, portanto, fundamento da sociedade. Muito mais do que o *aperçu* de que as relações com pessoas do sexo oposto são compulsórias, a heteronormatividade sublinha um conjunto de prescrições que fundamenta processos sociais de regulação e controle até mesmo daqueles que se relacionam com pessoas do mesmo sexo. Assim ela não se refere apenas aos sujeitos legítimos e normalizados, mas é uma denominação contemporânea para o dispositivo histórico da sexualidade que evidencia seu objetivo: formar a todos para a heterossexualidade ou para organizarem suas vidas a partir de seu modelo supostamente coerente, superior e “natural”.⁵¹

Ou seja, não se trata de apenas evidenciar e denunciar a heteronormatividade, mas sim, sobretudo, de entendê-la como mais que o produto final e sim como um sistema que a

⁴⁹ MISKOLCI, Op. Cit., 2015, p. 333.

⁵⁰ FOUCAULT, Michel. Michel Foucault, uma Entrevista: Sexo, Poder e a Política da Identidade. In: _____. *Ditos e escritos, volume IX: genealogia da ética, subjetividade e sexualidade*. Org., seleção e revisão técnica Manoel Barros da Motta. Tradução Abner Chiquieri. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014c, p. 251-263.

⁵¹ MISKOLCI, Op. Cit., 2015, p. 332.

cria e a possibilita. Neste processo de descortinar como a matriz heteronormativa⁵² surge, como ela é construída, as reflexões de Judith Butler são deveras importantes.

Judith Butler é uma filósofa estadunidense considerada uma das mais importantes teóricas dos *estudos queer* e de gênero. Embora sua produção seja vasta, nesta tese as reflexões se valem especificamente de sua obra seminal *Gender Trouble* publicada no ano de 1990, posteriormente traduzida para o português e publicada no Brasil como *Problemas de Gênero*.

Explicitamente tributária das reflexões de Michel Foucault, Butler já de início deixa claro que a questão do gênero não pode ser pensada alijando o poder da equação. Contudo, não apenas atesta que as diferenças entre homens e mulheres são pautadas em relações de poder, mas sim, e aí se encontra o mais frutífero do seu trabalho, que o poder cria, produz, forja, inventa estas supostas diferenças. E mais, a dinâmica empreendida por determinada tecnologia de poder estabelece aquilo que será o *sujeito*, a referência confundida com os homens cisgêneros, e o *Outro*, compulsoriamente associado às mulheres cisgêneras, além de operar nas supostas estabilidade e coerência deste sistema binário e hierárquico que se pretende não interdependente.⁵³

Apenas pretensão, pois como citado anteriormente a partir do escrito de Miskolci, o regime heterossexual prescinde da criação de sujeitos abjetos, marcados desta maneira por colocarem em perigo as concepções cristalizadas de gênero, interconectadas com as noções de corpo, sexo, desejo e orientação sexual que as acompanham.

E para Butler, a melhor maneira de interrogar esse sistema de gênero - incluindo todos os elementos que o compõem, a saber, as concepções de corpo, de sexo, de desejo e de sexualidades -, o qual sustenta a hierarquia dos gêneros, é desmascarar o regime epistemológico da presunção da heterossexualidade. Em outras palavras, lançar luz sobre como o sistema de saber-poder-prazer cria *fábulas de gêneros* justificadas por meio de uma miríade de *ficções* - médicas, jurídicas, religiosas, acadêmicas, das tradições familiares etc- através das quais se cristalizam as noções de mulher e de homem como um *fato natural* que se

⁵² Entendendo as setas como fator causal, a matriz heteronormativa pode ser esquematizada da seguinte maneira: **genitália** (definida cientificamente como órgão sexual e reprodutor dentro de duas únicas possibilidades) → **determinado corpo** → **performance de gênero específica para o corpo determinado** → **desejo sexual delimitado pelo corpo e pela performance de gênero e direcionado ao ser de corpo e expressão de gênero alegadamente oposto** → **prazer coerente ao desejo**. Não se pode deixar de abordar que o fator primeiro desta relação possui historicidade, pois para parte dos cientistas na sociedade contemporânea o elemento definidor do que é defendido como sexo biológico pode ser, por exemplo, os hormônios e não o pênis e a vagina.

⁵³ BUTLER, Judith P. *Problemas de Gênero: feminismo e subversão da identidade*. 14 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017, p. 8.

atrela, por sua vez, às determinadas genitálias e performances sociais, corpos específicos e desejos pretensamente estáveis que corresponderiam às experiências de prazer bem delimitadas.⁵⁴ *Identidade* heterossexualizada esta que a teórica estadunidense chama de *gênero inteligível*.⁵⁵

Em suma, a heterossexualidade compulsória ancorada na concepção de sujeito como ponto de partida e não como ponto de chegada. A concepção do liberalismo clássico de um *antes* não histórico que serve de premissa basilar para uma ontologia pré-social⁵⁶, lógica que direcionada ao discutido aqui descamba na construção de uma *natureza sexuada* ou de um *sexo natural* pré-discursivo e anterior à cultura, uma tábula rasa, *uma superfície politicamente neutra* à espera da ação da cultura.⁵⁷

Tal entendimento do gênero como a interpretação cultural de um corpo sexuado pressupõe o sexo binário estável de modo que os vocábulos *homem* e *mulher* fariam referências incontestes a corpos masculinos e a corpos femininos respectivamente. Nas palavras da própria Butler: “A hipótese de um sistema binário dos gêneros encerra implicitamente a crença numa relação mimética entre gênero e sexo, na qual o gênero reflete o sexo ou é por ele restrito.”⁵⁸

Julgo importante mais um trecho da obra de Butler:

A instituição de uma heterossexualidade compulsória e naturalizada exige e regula o gênero como uma relação binária em que o termo masculino diferencia-se do termo feminino, realizando-se essa diferenciação por meio das práticas do desejo heterossexual. O ato de diferenciar os dois momentos oposicionais da estrutura binária resulta numa consolidação de cada um de seus termos, da coerência interna respectiva do sexo, do gênero e do desejo.⁵⁹

O incômodo, o transtorno do qual Judith Butler é a porta voz desafia a norma estabelecida com a fértil reflexão acerca do impacto que desmascarar o esquema de construção da inteligibilidade dos gêneros causa. Sendo a metafísica dos gêneros inteligíveis uma *falsa realidade abstrata* - tal qual um unicórnio que sabemos como é, mas de fato não existe – esculpida com o auxílio de diversos *instrumentos discursivos ficcionais*, é capital não parar na problematização da suposta corência da matriz heteronormativa e seguir interrogando os próprios constructos que nós chamamos de sexo e de gênero.

⁵⁴ BUTLER, Op. Cit., 2017, p. 7-15.

⁵⁵ Ibidem, p. 43.

⁵⁶ Ibidem, p. 20.

⁵⁷ Ibidem, p. 27.

⁵⁸ Ibidem, p. 26.

⁵⁹ Ibidem, p. 53.

Desta maneira, questiona-se se o sexo não foi sempre gênero, pois o entendimento daquele em sua forma dual e antagônica só é possível em um sistema de gênero igualmente duplo e hierárquico, o que impossibilita a compreensão do gênero como a significação cultural de corpos sexuados. A implosão não apenas da relação supostamente coesa entre corpo e gênero, mas também do que são os próprios gêneros e os corpos autoriza que uma miríade de corpos se enquadre em um determinado marcador de gênero, assim como enseja uma performance de gênero descentralizada.⁶⁰

Todas essas discussões, as quais não podem ser ignoradas ao se discutir as questões de gênero, evidenciam que não me apoio na concepção surgida ao longo das décadas de 1960/70 em que falar de gênero era necessariamente falar de mulheres. Atualmente, todos estes debates, incluindo os estudos sobre as mulheres e sobre os *queer*, são enquadrados nos *Estudos de Gênero*, nos quais o gênero pode ser tomado como mais que uma categoria aplicável à análise e funciona como um posicionamento epistemológico, uma perspectiva que pode ser articulada a uma vasta gama de temáticas e discussões teórico-metodológicas.⁶¹

Isto posto, pode-se sistematizar a seguinte concepção de *Estudos de Gênero*:

Um dos pontos fundamentais desta proposta analítica é a percepção de que o gênero é um dos modos de compreender e analisar as históricas concepções de masculinidades e feminilidades e uma forma de evidenciar as hierarquias entre os sexos, apontando a historicidade do “ser homem” e “ser mulher” numa determinada sociedade, segundo uma relação espaço-tempo. Deste modo, amplia-se o debate em tomo das relações de gênero evidenciando o seu caráter não natural, denunciando as desigualdades e as históricas opressões e hierarquias entre os sexos.⁶²

Esta é a razão dos problemas colocados por Judith Butler serem fundamentais nesta tese em que o principal objetivo é lançar luz sobre uma determinada *sexualidade discursivamente inventada*. Prática discursiva esta que se desenvolveu lentamente e é apresentada por Foucault como um correlato da *scientia sexualis*.⁶³ É neste mesmo processo que a noção binária e antagônica de sexo é forjada, assim como são instituídas as suas funções *fundacionais* e *causais* que permeiam todo e qualquer discurso sobre a sexualidade.⁶⁴

Na leitura que Butler faz de Foucault e com a qual concordo:

⁶⁰ Ibidem, p. 26-30.

⁶¹ SILVA, Natanael de Freitas. O conceito de gênero em Scott, Butler e Preciado, aproximações, distanciamentos e a contribuição para o ofício do historiador. *Revista Homium*, v. 5, p. 153-171, 2016, p. 153-157.

⁶² Ibidem, p. 154.

⁶³ FOUCAULT, Op. Cit., 1988a, p. 78.

⁶⁴ BUTLER, Op. Cit., 2017, p. 53.; FOUCAULT, Michel. O jogo de Michel Foucault. In: _____. *Ditos e escritos, volume IX: genealogia da ética, subjetividade e sexualidade*. Org., seleção e revisão técnica Manoel Barros da Motta. Tradução Abner Chiquieri. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014d, p. 59-60.

Em oposição a essa falsa construção do “sexo” como unívoco e casual, Foucault engaja-se num discurso inverso que trata o “sexo” como *efeito* e não como origem. Em lugar do “sexo” como causa e significação originais e contínuas dos prazeres corporais, ele propõe a “sexualidade” como um sistema histórico aberto e complexo de discurso e poder, o qual produz a denominação imprópria de “sexo” como parte da estratégia para ocultar e portanto perpetuar as relações de poder.⁶⁵

E para Foucault este poder, no qual a sexualidade nasce imersa, é o mesmo que *relações de força*, e não se confunde com instituições políticas formais.⁶⁶ Entretanto, retorno a este assunto mais à frente ao tratar da tecnologia de poder específica do *dispositivo de sexualidade agostiniano*.

Infere-se que a associação entre sexo e sexualidade somente é possível por meio de um sistema de gênero, assim como já está posto que os sujeitos na contemporaneidade são interrogados por um sistema de gênero heteronormativo que forja gêneros inteligíveis. Mas e no Império Romano católico dos séculos IV e V? Qual era o sistema de gênero que interrogava os cristãos romanos dos últimos séculos do Império ocidental? Seria a mesma matriz heteronormativa que nos interroga nos dias de hoje?

Até pouco tempo atrás eu me encontrava enredado pela certeza incontestada de que sim. Ao propor que a concepção negativa de sexo agostiniana conduziria as práticas e os desejos inevitavelmente para a procriação, e que a sua mudança em *DCD* apenas reforçaria isso, eu, capturado pela lógica heterossexista de nossa sociedade, afirmava que, sendo a procriação possível apenas entre o que se entende por homens e por mulheres, a sexualidade agostiniana era heterossexual. Sim, eu hoje sei. Os equívocos são graves.

E antes de abordá-los, os equívocos, ressalto que não se trata de uma questão do termo inexistir nos séculos IV e V. Nós, os que nos dedicamos aos estudos na grande área de História Antiga e Medieval majoritariamente nos valem de concepções que nem ao longe seriam conhecidas neste recorte cronológico, entretanto, a partir da identificação do comportamento (ainda que não nomeado) no passado nos valem de conceitos contemporâneos, feitas as devidas discussões e adaptações, de modo frutífero. A questão nesta tese é que o que nós entendemos como heteronormativo simplesmente não existe no período aqui estudado. E, como argumento a seguir, a insistência em usar esta conceituação é prejudicial.

⁶⁵ BUTLER, Op. Cit., 2017, p. 166-167. Estou considerando a posição majoritária no pensamento foucaultiano, exemplificada pelo trecho transcrito, e desconsiderando a crítica feita por Butler de que o pensamento do francês sobre a (não) existência de um sexo pré-discursivo é um tanto quanto vacilante. Sobre isso conferir a obra de teórica norte-americana, especialmente entre as páginas 165 e 192.

⁶⁶ FOUCAULT, Op. Cit., 1988a, p. 102.

Primeiro de tudo, um homem trans e um cisgênero podem gerar filhos pelo que nós denominamos normativamente de *vias naturais* ou *biológicas*. De igual maneira, duas mulheres, uma trans e outra cis, também podem fazê-lo. Sem mencionar que nem todos os casais cisgêneros são capazes de procriar.

Segunda confusão, entender que o sexo procriativo é sinônimo de heterossexualidade. As sociedades gregas e romanas da Antiguidade, as quais, guardadas as diferenças entre elas, tinham como importante elemento dinamizador das suas sexualidades as relações entre os homens, em nenhum momento abriram mão da procriação. Pelo contrário, uma das principais obrigações dos seus cidadãos era gerar novos cidadãos.

James Schultz constata que a conjunção das ideias de *macho*, de *fêmea* e de *reprodução* forjou a imagem que possuímos do *casal heterossexual*.⁶⁷ Trata-se de um reducionismo que, inclusive, embaça a compreensão de como as sociedades pré-iluminismo classificavam as relações sexuais.⁶⁸ Como exemplo, Schultz comenta que no contexto medieval a expectativa de que a mulher casada tivesse relações sexuais com o seu marido e procriasse não tinha a ver com um desejo recíproco baseado na diferença sexual. Diferentemente, tratava-se simplesmente de uma obrigação concernente ao casamento e que pesava sobre as mulheres, ou seja, era uma expectativa social e de gênero característica da situação matrimonial.⁶⁹

Sendo o gênero anterior aos *sexos naturalizados*, o terceiro lapso foi desconsiderar as especificidades das ideias de corpo do meu recorte temporal. A matriz heterossexual se ampara em uma concepção de corpos duais e antagônicos que se pretende anterior, mas é posterior, à concepção de gênero igualmente dual e antagônica. Então, como eu, mesmo citando o trabalho de Thomas Laqueur, não atentava que sendo outro o ponto de vista sobre os corpos a noção de gênero, que o antecede, também o seria?

Em 1990 Laqueur publica aquela que ainda hoje é a referência no estudo sobre as concepções dos corpos e dos gêneros no Ocidente em uma larga envergadura temporal. O historiador e sexólogo estadunidense argumenta que entre o século II EC e o século XVIII EC vigorou no pensamento ocidental a *teoria do corpo único*.

De acordo com este autor, o médico-filósofo *Claudius Galenus* desenvolveu no II século o princípio de que os seres que nós designamos homens e mulheres são essencialmente

⁶⁷ SCHULTZ, James A. Heterosexuality as a Threat to Medieval Studies. *Journal of the History of Sexuality*, vol. 15, no. 1, p. 14–29, 2006, p. 17.

⁶⁸ *Ibidem*, p. 16.

⁶⁹ *Ibidem*, p. 24.

iguais, mas também são diferentes. Iguais em fundamento, mas diferentes em *qualidade*. Na verdade, haveria apenas os homens, aqueles perfeitos, os quais nós traduzimos como homens, e os imperfeitos, posto que não teriam recebido calor vital para se desenvolverem quando no útero, os quais traduzimos como mulheres. É por esse motivo que os órgãos característicos das mulheres são internos enquanto os dos homens são à vista, defendia. Galeno se referia como testículos ao que hoje chamamos ovários⁷⁰, cuja existência em determinados corpos é uma das tecnologias de poder contemporâneas para definir a mulheridade dos seres e excluir desta dinâmica as transmulheres.⁷¹

A existência de sexos opostos teria surgido apenas no século XVIII no mesmo bojo em que as mulheres passaram a ser entendidas como completamente diferentes dos homens nos aspectos morais e físicos. A relação da mulher e do homem se dá, a partir de então, através de oposições e contrates.⁷² Em palavras do próprio Laqueur:

(...), o antigo modelo no qual homens e mulheres eram classificados conforme seu grau de perfeição metafísica, seu calor vital, ao longo de um eixo cuja causa final era masculina, deu lugar, no final do século XVIII, a um novo modelo de dismorfismo radical, de divergência biológica. Uma anatomia e fisiologia de incomensuralidade substituiu uma metafísica de hierarquia na representação da mulher com relação ao homem.⁷³

Seguindo com as reflexões o autor faz instigante proposta. Reafirmando que no Ocidente pré-Iluminismo o que nós denominamos de sexo e de gênero atualmente só eram possíveis em um *modelo de corpo único*, Laqueur sugere que - contrariamente ao binarismo *corpo-natureza versus gênero-cultura* nos quais ainda hoje há quem acredite – o *gênero* era o que se entendia como *real* e o *corpo*, ou o *sexo*, era uma espécie de epifenômeno, era uma convenção.⁷⁴

Dito de outra forma:

Ser homem ou ser mulher era manter uma posição social, um lugar na sociedade, assumir um papel cultural, não *ser* organicamente um ou outro de dois sexos incomensuráveis. Em outras palavras, o sexo antes do século XVII era ainda uma categoria sociológica e não ontológica.⁷⁵

⁷⁰ Lembremos que nomear é estratégia de poder e gera efeitos de realidade! Laqueur adverte que a despeito dos *instrumentos discursivos* que intentam controlar as pessoas, seja na concepção de sexo único ou na de dois sexos, o sexo é sempre situacional, resultado do gênero. Desta maneira não se pode deixar de reconhecer esses discursos como estratégias de poder de dominação das mulheres pelos homens em uma sociedade falocêntrica e masculinista como a romana. Cf.: LAQUEUR, Thomas. *Inventando o sexo: Corpo e Gênero dos Gregos a Freud*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001, p. 23.

⁷¹ *Ibidem*, p. 16.

⁷² *Ibidem*, p. 17.

⁷³ *Ibidem*.

⁷⁴ *Ibidem*, p. 19.

⁷⁵ *Ibidem*.

O quarto deslize diz respeito à heterossexualidade ser um sistema de subjetivação através do objeto do seu desejo. Como já apontei ao citar Miskolci, a *Teoria Queer* desvela a relação entre a norma sexual e a constituição das identidades dos sujeitos. Em outras palavras, na lógica heterossexista nós somos aquilo que desejamos. Esta identidade deve ser estável, pois a sexualidade é associada à *natureza*, de modo que as subjetivações são entendidas como ontologia. Schultz argumenta que ao utilizar a expressão heterossexual se faz referência a um indivíduo em específico e não a uma determinada prática sexual:⁷⁶

Usar qualquer um destes termos [homossexual e heterossexual] inevitavelmente circunscreve a discussão a um sistema moderno de sexualidade que toma a escolha do objeto sexual como critério primário de classificação: se eu [sou homem e] desejo homens eu sou homossexual, se eu [sou homem e] desejo mulher eu sou heterossexual, (...).⁷⁷

Ainda há outra questão que envolve tomar como pressuposto a existência de um regime de sexualidade dual e mutuamente excludente. Resistir ao enquadramento neste modelo descrito implicaria automaticamente estar comprometido com o outro oposto.⁷⁸ Em outras palavras, não participar da heterossexualidade significa ser homossexual? Nos dias de hoje, talvez. Na Antiguidade e na Idade Média? Definitivamente não. Aí se encontra um dos *pontos cegos* causados pelo uso de tais concepções contemporâneas para pensar as comunidades cristãs dos séculos IV e V, *ponto cego* este que não permite a visualização das especificidades concernentes ao meu objeto. Considerando estes equívocos que apresentei interconectados, poderia se entender que a recusa ao casamento de uma virgem consagrada, por exemplo, seria simplesmente a recusa à heterossexualidade. Entretanto, não faltam referências na historiografia de que a fuga de um contexto matrimonial se dá por outros motivos, como não se submeter a uma autoridade masculina.⁷⁹

⁷⁶ SCHULTZ, Op. Cit., 2006, p. 20-21.

⁷⁷ “Using either of these terms inevitably locks the discussion into a modern system of sexuality that takes sexual object choice as the primary criterion of classification: if I desire men I am a homosexual, if I desire women I am a heterosexual, (...)” In: *Ibidem*, p. 17.

⁷⁸ *Ibidem*, p. 22.

⁷⁹ A partir da leitura da historiografia depreende-se que o cristianismo poderia, inclusive, ser uma estratégia para certa *independência feminina*, tal qual defende Joyce Salisbury em *Pais da Igreja, Virgens Independentes*. Contudo, como demonstram Elizabeth Clark, Regina Bustamente e Fabiano Coelho, essa *independência* sempre necessita da tutela masculina, inclusive a *crístandade* dessas mulheres, ao menos de modo institucional, precisa sempre da confirmação de um poder masculino. Cf.: BUSTAMANTE, Regina Maria da Cunha. *O Casamento e a Esposa: A Visão de Agostinho de Hipona*. Tese (Mestrado em História Social), Universidade Federal do Rio de Janeiro, Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Rio de Janeiro, 1990.; CLARK, Elizabeth Ann. Theory and Practice in Late Ancient Asceticism: Jerome, Chrysostom, and Augustine. *Journal of Feminist Studies in Religion*, vol. 5, n. 2, p. 25-46, 1989.; COELHO, Fabiano de Souza. *As Matronas na Antiguidade Cristã: um estudo comparado das representações de gênero nas obras de Jerônimo e Agostinho (390- 420 EC)*. 317 páginas.

Tenho insistido que o sistema pré-moderno privilegia o gênero sobre o sexo, entretanto, para o antiquista David Halperin o privilégio também é sobre a própria sexualidade.⁸⁰ O professor de Teoria da Sexualidade na Universidade de Michigan, afirma: “Nos sistemas pré-modernos de sexo e gênero a noção de “sexualidade” é dispensável, pois a regulação da conduta e o status social são realizados pelo sistema de gênero sozinho.”⁸¹ Para Halperin, uma sexualidade é demarcada pela conjunção de um determinado comportamento sexual, um determinado desejo, psicologias e sociabilidades.⁸² Desta maneira, as preferências eróticas, mesmo que conscientes, não devem ser confundidas com orientação sexual⁸³, já que nem a pederastia grega, a sodomia, ou a *bissexualidade* romana acrescento eu, forneceriam meios para que os homens se expressassem, pensassem a si mesmos e explorassem suas subjetividades eróticas.⁸⁴

Adianto que discordo quanto à inutilidade da noção de sexualidade para o meu objeto. Entretanto, estabeleço diálogo com as proposições de Halperin mais à frente. Antes retomarei às suas argumentações para apontar outras observações deste teórico.

Halperin evidencia que as identidades homo/heterossexual indicam igualdade, o que, definitivamente não ocorria no sistema de gênero pré-modernidade.⁸⁵ A sexualidade pré-

(Doutorado em História Comparada) Instituto de História – PPGHC, Universidade Federal do Rio de Janeiro, RJ, 2018.

⁸⁰ HALPERIN, David M. How To Do the History of Homosexuality. *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies*, vol. 6, n. 1, p. 87-123, 2000, p. 91.

⁸¹ “In premodern systems of sex and gender, the notion of “sexuality” is dispensable, because the regulation of conduct and social status is accomplished by the gender system alone.” In: *Ibidem*, p. 114.

⁸² *Ibidem*, p. 89; 110; 112.

⁸³ Não posso deixar de mencionar que esta argumentação vai de encontro à tese que sustenta a obra clássica *Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality*. Escrita por John Boswell (1947-1994), professor de História na Universidade de Yale, e publicada no ano de 1980. A obra defende que o cristianismo não teria se desenvolvido condenando as relações entre iguais, de modo que o autor identifica inúmeros vestígios de homens que teriam efetuado escolhas eróticas conscientes por outros homens. Com base neste corpo documental denominou estes homens gays e defendeu a existência de uma cultura gay na Europa medieval. Esta tolerância ao relacionamento entre homens somente teria mudado a partir do século XII, quando de fato, de acordo com Boswell, encontram-se diretivas contra os gays nos documentos eclesiásticos, jurídicos e mesmo na *cultura popular*. A tese de Boswell encontrou forte resistência logo que lançada, sofrendo acusações de que o autor estaria tentando aliviar a própria consciência por ser gay e cristão católico, de modo que teria distorcido as informações contidas na documentação para criar uma versão branda da História da Igreja que exaltava uma inexistente tolerância dispensada aos gays e até mesmo celebraria cerimônias de união entre homens. A referência para a obra de Boswell é: BOSWELL, John. *Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality: Gay People in Western Europe from the Beginning of the Christian Era to the Fourteenth Century*. Chicago: The University of Chicago Press, 2005. Sobre as críticas, já em 1981 o comitê acadêmico do *New York Chapter of the Gay Academic Union* publicou coletânea com críticas dedicadas à obra de Boswell intitulada *Homosexuality, Intolerance, and Christianity: A Critical Examination of John Boswell's Work*. A leitura feita por mim foi da versão disponível (com autorização dos autores) no site da organização inglesa *The Pink Triangle Trust Library*. Cf.: JOHANSSON, Warren.; DYNES, Wayne R.; LAURITSEN, John. (Editors). *Homosexuality, Intolerance, and Christianity: A Critical Examination of John Boswell's Work*. Pink Triangle Trust Library, 2003. Disponível em: <http://www.pinktriangle.org.uk/lib/hic/index.html>. Acessado em maio de 2007.

⁸⁴ HALPERIN, Op. Cit., 2000, p. 98.

⁸⁵ *Ibidem*, p. 112.

iluminista não se caracterizaria pela busca de prazer comum como a contemporânea⁸⁶, mas sim pelo acesso ao prazer como hierarquia. E sob a égide dos conceitos contemporâneos o elemento hierárquico desaparece, destaca Schultz.⁸⁷

Nas palavras do professor de Estudos Clássicos: “O amor sexual, ao menos como é visto dentro do horizonte cultural do mundo masculino, é todo sobre penetração e, portanto, todo sobre posição, superioridade e inferioridade, posição social e estatus, gênero e diferença.”⁸⁸ A penetração de meninos por homens, por exemplo, em termos de preferência erótica não indica um tipo de pessoa em específico, significava apenas uma escolha sexual, uma prática sexual entre outras existentes.⁸⁹

Por último destaco algo a que já fiz alusão. A heterossexualidade, embora não seja natural, é naturalizada, é entendida como ontologia, o que pressupõe certa estabilidade e certa coerência inexistentes nas identidades da Antiguidade e da Idade Média.⁹⁰ Sobre o objeto aqui em questão, Eric Rebillard produziu todo um livro sobre as identidades entre os séculos III e V, período o qual ele denomina de Antiguidade Tardia.

Rebillard inicia a introdução de sua obra afirmando ter conhecimento de que a maioria dos estudiosos atuais parte da conjectura sobre as identidades religiosas no Império Romano Cristão como uma construção discursiva. Estes mesmos estudiosos reconheceriam as diferenças entre as experiências sociais e o discurso presente na documentação, mas privilegiariam os discursos e seriam reticentes em entendê-los como evidência de uma *realidade social extra-textual*. E é justamente aí que Rebillard intenta contribuir.⁹¹ Entendendo que alguns textos resultam de maiores pressões extra-textuais que outros, o autor elege sermões, cartas e tratados pastorais como seus documentos, argumentando que, embora tais tipologias documentais construam uma audiência que não necessariamente reflete a realidade social, elas também necessitam de um retorno desse público, de modo que, em

⁸⁶ Ainda que para a maioria de nós homens o sexo acabe quando chegamos ao orgasmo, não posso deixar de ressaltar.

⁸⁷ SCHULTZ, Op. Cit., 2006, p. 19.

⁸⁸ “Sexual love, at least as it is viewed within the cultural horizons of the male world, is all about penetration and therefore all about position, superiority and inferiority, rank and status, gender and difference.” In: HALPERIN, Op. Cit., 2000, p. 101.

⁸⁹ Ibidem, p. 104.

⁹⁰ Por exemplo, diversos estudiosos atualmente problematizam e apontam a inadequação de pensar as identidades dos homens e das mulheres que compõem as sociedades pré-modernas a partir de qualquer elemento étnico. Cf.: GEARY, P. *O Mito das Nações*. São Paulo: Conrad, 2005.; JARNUT, J., POHL, W. (eds.). *Regna and Gentes: The Relationship between Late Antique and Early Medieval Peoples and Kingdoms in the Transformation of the Roman World*. Leiden, Boston: Brill, 2003.

⁹¹ REBILLARD, Éric. *Christians and their Many Identities in Late Antiquity, North Africa, 200-450 CE*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 2012, p. 1.

algum nível, a comunicação tem que acontecer.⁹² Ou seja, os ouvintes, em algum grau, possuem familiaridade com a *gramática cultural* utilizada para compor o que está sendo dito.

Devido esta comunicação necessária para que os sermões, as cartas e os tratados pastorais fossem compreendidos pelo seu público-alvo, Rebillard almejou encontrar traços da vida cotidiana dos indivíduos que compunham esta audiência. Isso porque o seu objetivo era contornar algo que alega ser comum nos estudos sobre cristianismos no Império Romano, a saber, as conclusões demilitadas pelas considerações cristãs, uma vez que as questões também são construídas em termos de interacionismos entre cristãos.⁹³

A partir dos estudos sobre etnicidade⁹⁴ defende que já não se deveria mais ter como ponto de partida o entendimento de que os comportamentos dos cristãos são determinados majoritariamente pela sua filiação religiosa.⁹⁵ Isto se dá, na concepção do antiquista, devido ao tratamento dos conflitos religiosos como encontro entre grupos, estes entendidos como *unidades de análise social* e caracterizados como diferentes uns dos outros e internamente homogêneos.⁹⁶

Para fugir do colocado acima Rebillard propõe que se abandone a expressão *grupos* (*groups*) em favor do vocábulo *groupness*⁹⁷ entendido como um evento contingencial, o que permite a identificação de que as identidades religiosas, assim como as étnicas, têm nenhuma, ou quase nenhuma, importância na *vida vivida*.⁹⁸ Como o autor reconhece, isto não implica na inexistência de uma proposta do episcopado para o enquadramento de toda a vida social através do cristianismo⁹⁹, apenas evidencia que não era a identidade cristã¹⁰⁰ o elemento dinamizador da vida cotidiana das pessoas na maior parte do tempo¹⁰¹, embora isto tenda a mudar com o surgimento da *monarquia episcopal*.¹⁰²

Rebillard estabelece diálogo com Peter Brown e argumenta que a concepção triunfalista que estabelece a *vitória* do cristianismo sobre as outras expressões religiosas nos séculos IV e V é nada mais do que uma construção dos autores eclesiásticos do período.¹⁰³ E,

⁹² Ibidem, p. 6.

⁹³ Ibidem, p. 3.

⁹⁴ Como exemplo destes estudos, diferentes dos citados pelo autor, conferir nota de rodapé 90.

⁹⁵ REBILLARD, Op. Cit., 2012, p. 3.

⁹⁶ Ibidem, p. 2.

⁹⁷ Como não há uma tradução estabelecida para o termo, por se tratar de um neologismo, optei pela não tradução da expressão em alguns momentos, embora mais à frente eu ofereça uma tentativa de tradução.

⁹⁸ REBILLARD, Op. Cit., 2012, p. 2.

⁹⁹ Ibidem, p. 4.

¹⁰⁰ O autor faz uso de um outro neologismo, a saber, *Christianness*.

¹⁰¹ REBILLARD, Op. Cit., 2012, p. 8.

¹⁰² Ibidem, p. 7-8.

¹⁰³ Ibidem, p. 61.

embora o conjunto de leis cujos fragmentos nós conhecemos através do *codex theodosianus*¹⁰⁴ seja comumente interpretado como resultado de uma política geral de perseguição ao *paganismo*, com o fechamento de seus templos e a destruição de suas estátuas, o autor ressalta que o grosso dessas diretivas jurídicas era endereçado às situações locais.¹⁰⁵

Desta forma, o fechamento dos templos e o banimento, com o apoio jurídico, das práticas rituais associadas aos cultos romanos tradicionais não podem ser entendidos como o equivalente a cristianização do espaço público.¹⁰⁶ Rebillard destaca: “Agostinho não viveu em um mundo Cristão, mas sim em um mundo no qual Cristãos e não-Cristãos compartilhavam a cidade – o espaço e, em grande parte, seus valores.”¹⁰⁷ Posto isto, entende-se que a divisão entre sagrado e secular ou religioso e não-religioso pressupõe um modelo por demais dependente do ponto de vista da teologia cristã.¹⁰⁸

Recorrer a símbolos externos não parece a melhor maneira de identificar a filiação de alguém ao cristianismo, pois a aparência, o vestuário, o modo de fala, a ocupação ou o nome não eram marcadores confiáveis para apontar um cristão no Norte da África do século IV.¹⁰⁹ Entre aquilo que talvez possibilitasse este reconhecimento está o fato mesmo de ir à igreja, já que não existia regra sistematizada acerca da obrigação de frequência aos templos cristãos. Todavia, a análise dos sermões agostinianos aponta pagãos entre os integrantes de sua audiência; de igual maneira, não havia nenhuma norma estabelecida entre os cristãos africanos sobre a presença de eclesiásticos em cerimônias de nomeação de crianças, de casamentos ou de funerais, de modo que a presença de um bispo nestes momentos poderia ser um indicador de que este fora convidado para estar ali; a escolha de um local para o enterramento do morto também pode ser entendido como um vestígio desta filiação, uma vez que, *a priori*, os enterros ocorreriam em regiões fora do controle clerical.¹¹⁰ Como insiste Rebillard, a adesão a estes marcadores era elegível. Logo, nem todos os cristãos escolhiam aderir a todos eles de uma vez.¹¹¹

¹⁰⁴ O Código Teodosiano (Livro de Teodósio) foi uma compilação de leis do Império Romano já em processo de favorecimento do cristianismo desde 312. Uma comissão teria sido estabelecida por Teodósio II, daí o nome da coletânea, em 429 e a publicação do resultado teria ocorrido em 438. Cf.: *The Codex Theodosianus: on Religion, 4th Century CE*. In: *Documenta Catholica Omnia*. Disponível em: http://www.documentacatholicaomnia.eu/10_10_0438-0438-_Codex_Theodosianus.html. Acesso em fevereiro de 2011.

¹⁰⁵ REBILLARD, Op. Cit., 2012, p. 62.

¹⁰⁶ Ibidem.

¹⁰⁷ “Augustine did not live in a Christian world, but in a world in which Christians and non-Christians shared the city—both its space and, for the most part, its values.” In: Ibidem.

¹⁰⁸ Ibidem.

¹⁰⁹ Ibidem, p. 67.

¹¹⁰ Ibidem, p. 68-69.

¹¹¹ Ibidem, p. 70.

A partir destas reflexões Éric Rebillard propõe que as múltiplas identidades nos séculos IV e V da África romana sejam entendidas como ativadas e desativadas de acordo com as circunstâncias¹¹², apontando assim para um arranjo no qual as filiações se situam lado a lado uma das outras à expectativa de serem acionadas de acordo com escolhas situacionais.¹¹³

As análises de Rebillard demonstram que em situações envolvendo relações de clientelagem e patronagem, ao ser convidado pelo seu *patronus*, por exemplo, para um banquete, a filiação religiosa do *cliens* não possuiria importância, assim como esta não seria relevante também para o patrono. A identidade ativada seria outra que não a religiosa. No caso, por exemplo, de um banquete em honra aos ancestrais da cidade a identidade ativada não seria a religiosa e sim a cívica. A identidade cristã não seria pertinente ou necessária para que um indivíduo cumprisse o dever cívico de honrar aos ancestrais.¹¹⁴

Em suma, o que Rebillard denomina de *Christianness* ocorreria apenas intermitentemente, de modo que cristãos poderiam estar em um *groupness* que não se baseavam na *Christianness*. Utilizando o vocábulo *agrupamento* para fugir da expressão *grupo* e a concepção que ela carrega, saliento que esse *agrupamento* situacional não ocorre em antagonismo aos outros *agrupamentos*. Em outras palavras, em um contexto de múltiplas identidades possíveis a adoção de uma não inviabiliza a outra, característica esta a qual o autor nomeou de *arranjo lateral*. Nas palavras do antiquista: “Como evidenciado no Norte da África, a religião e a filiação religiosa não eram os únicos e nem mesmo os princípios primordiais de ação para os Cristãos.”¹¹⁵

As problematizações suscitadas têm o objetivo de esclarecer o porquê de a concepção de heterossexualidade não ser de utilidade para a análise da sexualidade dos séculos IV e V, pois: 1) sendo a heterossexualidade naturalizada parte da ideia de *natureza/biologia* como algo natural, a ponto de desconsiderar mesmo as identidades trans; 2) reduz a heterossexualidade à procriação; 3) ignora as concepções de corpo e gênero únicos, organizados hierarquicamente; 4) embaça a percepção do caráter descentralizado das identidades do período, uma vez que a matriz heterossexual pressupõe coerência e estabilidade.

¹¹² Ibidem, p. 67.

¹¹³ Ibidem, p. 85.

¹¹⁴ Ibidem, p. 77.

¹¹⁵ Ibidem, p. 95.

A crítica mais severa que pode ser feita ao trabalho de Éric Rebillard diz respeito à resistência do autor em explicitar a pluralidade de possibilidades interpretativas do credo cristão nos séculos IV e V. Ao insistir em apontar que o antagonismo entre *cristianismo* e *paganismo* é muito mais um desejo das elites episcopais do que uma realidade, o que eu concordo, Rebillard deixa de chamar atenção para o fato de que a ideia de cristianismo dos autores patrísticos a que ele se refere é também um projeto de poder que visa conduzir à invisibilidade outros cristianismos, ao propositalmente colocar apenas o catolicismo sob a rubrica de cristianismo.

Outra questão da referida obra é que, em se tratando de livro publicado na segunda década dos anos 2000, Rebillard dispende muito esforço discutindo o que já era *lugar comum* na historiografia sobre os cristianismos no final do Império Romano Ocidental, e ao afirmar isto me refiro especialmente à discussão em torno do que se pode aglutinar sob a ideia de *triunfo do cristianismo*.

Não obstante, é salutar a proposta do autor de pensar as identidades do período não apenas como contingenciais, algo já também abordado pela historiografia que trata do assunto, mas, sobretudo, o avanço de pensá-las como múltiplas e concomitantes, organizadas em um *arranjo lateral* que as deixaria, utilizando a imagem de aparelhos eletrônicos, em *modo de espera*, prontas para serem ativadas de acordo com as vontades e as necessidades.

Como Éric Rebillard aponta já no início de sua importante obra este sistema de subjetivação descentralizada tende ao desaparecimento com o estabelecimento do *episcopado monárquico*. As características do episcopado neste período são discutidas mais à frente quando trato da tecnologia de poder específica do *dispositivo de sexualidade agostiniano*. Por ora, ressalto que na análise que o especialista em Agostinho de Hipona faz dos escritos do hiponense identifica o que chamou de tensão entre os arranjos laterais e os hierárquicos. Enquanto a audiência demonstra uma preferência pelo primeiro o bispo africano é um árduo defensor do segundo, o que sugere que a *christianness* deveria ser a identidade ativada em todo o tempo e em todo o lugar.¹¹⁶

Entre as estratégias para a tentativa de conformação das identidades, *Aurelius Augustinus* constrói suas narrativas apoiadas em binarismos que desconsideram os arranjos laterais¹¹⁷, mas os estratagemas não são apenas discursivos. Também não se pode desconsiderar a violência no campo de possibilidades, posto que na última década do século

¹¹⁶ REBILLARD, Op. Cit., 2012, p. 78-79.

¹¹⁷ Ibidem, p. 82-83.

IV a legislação imperial teria se tornado mais extrema, culminando em uma série de episódios violentos envolvendo cristãos e pagãos na passagem do IV para o V século.¹¹⁸

Ainda sobre estas estratégias, destaco que no último quartel do século IV ocorreu a aproximação entre os poderes políticos protocolares do Império Romano e uma determinada facção cristã, a católica. Tal associação contribuiu certamente para a sistematização e para a propagação, em larga envergadura social, dessa identidade católica – a qual se propõe apenas sob a alcunha de cristã -, ao menos como projeto.

No documento em que o cristianismo niceno é declarado a religião oficial do Império todos os que reconhecem a trindade são declarados os verdadeiros cristãos; os demais são denominados infames e desonrados e seus lugares de culto não são reconhecidos como igrejas; as escolas de filosofia, os templos e os jogos teriam sido proibidos “para que pagãos não tivessem a oportunidade de pecar”, estes ainda estariam sujeitos à punições por parte do poder terreno, incluindo a pena capital.¹¹⁹

Entretanto, outro elemento desta dinâmica de instituições formais de poder cristianizadas deve ser abordado. A partir do decreto de Teodósio declarando o cristianismo a religião do Império, assim como a obrigatoriedade de segui-la, ser romano só se torna possível se também cristão.¹²⁰

Dizendo de outra forma, o projeto¹²¹ hierárquico de identidade cristã de *Augustinus hipponensis*, o qual propõe a *christinness* como elemento identitário que deveria estar ativado

¹¹⁸ Ibidem, p. 86.

¹¹⁹ Seriam legítimos partícipes da *ecclesia* aqueles que aceitassem como verdadeira a definição cristológica proposta pelos poderes formais já cristianizados: um Cristo que é divino em igual majestade ao deus-pai e ao deus-espírito santo. Aos que se desviassem do proposto pelo decreto imperial, caberiam medidas contundentes. Os maniqueus, citados nominalmente na documentação, caso fossem descobertos em associação deveriam pagar pesada multa; serem proibidos de ligarem-se em outras atividades sociais; além da possibilidade dos seus locais de reunião serem desfrutados por funcionários da cidade. De igual maneira, aqueles que insistissem em oferecer sacrifícios às deidades pagãs não deveriam ser apenas feridos pela *espada vingadora*, mas também estariam sujeitos à possibilidade de suas propriedades serem requisitadas pelo governo citadino. Há que se ressaltar que no texto documental os sacrifícios são denominados de crimes, uma vez que neste mesmo Edito teria sido determinado o fechamento definitivo dos templos pagãos. Em caso de os dirigentes das cidades incorrerem em negligência na aplicação de tais punições, as mesmas se aplicariam a eles. Um trecho pode ajudar a entender os pressupostos desta associação entre os representantes do credo niceno e o poder imperial: “A competência e o direito de tomar decisões deve ser retirado daquele que uma vez cristão retorna ao paganismo. O testamento deste, se ele fez algum, deve ser revogado após sua morte.” Fica evidente que desde o início da cristianização do Império Romano esta se deu através de mecanismos coercitivos, os quais previam até mesmo o uso da violência física e prejuízos de caráter material. Cf.: *The Codex Theodosianus: on Religion, 4th Century CE*. In: Ibidem.

¹²⁰ A cidadania e o espaço público romano são apanágios dos seres identificados com o masculino. Entretanto, as mulheres também podem ser cristãs. Logo, será que esta nova dinâmica causou alguma fissura nas estruturas de poder? As mulheres poderiam ser tão cristãs quanto os homens? Bem, não é o objetivo desta tese se debruçar sobre estas questões, mas eu não poderia deixar de fazer o apontamento até para que me atentasse em como essas acepções se apresentam na documentação que analiso. Cf. nota de rodapé 79.

¹²¹ Projeto é entendido por mim como um esforço, um empenho, caracterizado por multiplicidade e descontinuidade.

continuamente de modo a sobrepujar os demais, apoia-se em uma miríade de estratégias que intentam o seu sucesso. Entre elas, a construção discursiva que caracteriza os cristãos a partir de um antagonismo excludente e se estrutura em uma base neoplatônica, a qual, como demonstro no capítulo três, forneceu a gramática filosófica que proveu a concepção de substância à identidade cristã associando-a à *natureza*; a vinculação com os poderes protocolares e o próprio *poder pastoral*, os quais pressupõem a violência.

A transformação apontada por Éric Rebillard, a tentativa de impôr a concepção hierárquica de identidade sobre os cristãos, é desenvolvida de forma mais densa por Daniel Boyarin. O especialista em *Estudos Judaicos* afirma categoricamente que as “‘religiões’ foram inventadas no quarto século.” O historiador americano-israelense parte do entendimento de que as concepções modernas de religião são tributárias do conceito antigo de *filosofia* tomado “como um sistema de crenças e práticas adotadas e mantidas ‘voluntariamente’.”¹²²

Em palavras do próprio Boyarin:

Ao final do quarto século e no primeiro quarto do quinto século, nós podemos encontrar diversos textos atestando como a nova noção do Cristianismo de auto-definição via filiação “religiosa” substituiu gradualmente a auto-definição através do parentesco, da linguagem e do território.¹²³

A natureza destes textos é variada - incluíam heresiologia, historiografia e leis -, e, portanto, possuíam diferentes meios para o estabelecimento da norma. Entretanto, o objetivo deste *universo discursivo* era reorganizar a vida dos indivíduos exclusivamente sob a rubrica de um cristianismo imperial.¹²⁴ Ao que parece, as escolas filosóficas, os cultos de mistério, dentre outros elementos, combinados com a concepção de identidade exclusiva somada à noção de ortodoxia, contribuiu de maneira significativa para invenção da religião, produzindo de maneira definitiva aqueles que estariam dentro e os que estariam fora do grupo.¹²⁵ Deste modo, a ortodoxia não deve ser tomada como um discurso que produz apenas a diferença dentro do que se entende por religião cristã, mas, sobretudo, como produtora de fronteiras entre esta e as outras religiões próximas dela.¹²⁶

¹²² BOYARIN, Daniel. Rethinking Jewish Christianity: An Argument for Dismantling a Dubious Category (to which is Appended a Correction of my Border Lines). *Jewish Quarterly Review*, V. 99, N. 1, p. 7-36, 2009, p. 12.

¹²³ “At the end of the fourth century and in the first quarter of the fifth century, we can find several texts attesting how Christianity’s new notion of self-definition via ‘religious’ alliance was gradually replacing self-definition via kinship, language, and land.” In: *Ibidem*.

¹²⁴ *Ibidem*, p. 13.

¹²⁵ *Ibidem*, p. 20.

¹²⁶ *Ibidem*, p. 19.

Essa linha limítrofe necessita de aspectos externos que ajudem a fixá-las. Sendo assim, na documentação dos séculos IV e V “uma religião é algo que possui padres, ritos, regras e sacrifícios.”¹²⁷ E praticar o cristianismo torna as pessoas cristãs. Esta concepção de *prática consciente* é importante, pois até o século IV, ao que parece, os indivíduos lidavam com o cristianismo como mais uma característica de sua identidade de grupo que não servia para expressar especificamente as subjetividades.¹²⁸ Em outras palavras, era-se cristão tanto quanto se era falante do grego ou do latim.

E isso é o que se transforma ao longo do século IV, quando a identidade cristã se coloca como o principal elemento dinamizador das subjetividades, gerando até mesmo mudanças na linguagem, uma vez que no século V os discursos sobre identidade estão intrinsicamente ligados à filiação religiosa em detrimento de identificações geográficas ou genealógicas, por exemplo.¹²⁹

Ressalto que não se trata de partir da concepção ingênua de que um empreendimento de grupos que exercem poderes institucionais se efetua integralmente, assim como fora planejado, sem nenhum constrangimento da *vida vivida*. Contudo, não se pode negligenciar o caráter produtivo dos poderes e que normas, ainda que não mudem a realidade de modo abrupto, geram efeitos.

Em vista do que discuti até aqui já é possível sistematizar de modo mais bem recortado a questão norteadora deste trabalho. Entendido que na sociedade contemporânea a nossa subjetividade é marcada pelo sexo, nós somos a nossa sexualidade e o nosso gênero, este processo se dava de modo bastante diferente nos séculos IV e V quando o elemento capital na forja das identidades é ser cristão, ainda que cotidianamente os indivíduos oscilem entre o que é imposto e os seus arranjos laterais.

No entanto, como já afirmei antes, não concordo com David Halperin, para quem não há sexualidade antes da modernidade. Sim, de fato não há uma sexualidade como a moderna, mas há aquela que eu denomino nesta tese de *sexualidade divina*. Como discutido anteriormente, o sistema de gênero é anterior às concepções de sexo, corpo e sexualidade, e é no sistema de gênero masculinista e falocêntrico do universo romano que a identidade cristã, que se pressupõe estável e natural, irá se desenvolver. E associada à essa identidade cristã se encontra uma determinada concepção de sexualidade, encampada por essa identidade cristã, mas também capital para a sua definição.

¹²⁷ “A religion is something that has priests, rites, rules, and sacrifices.” In: *Ibidem*, p. 15.

¹²⁸ *Ibidem*, p. 16.

¹²⁹ *Ibidem*, p. 17.

Portanto, o argumento desenvolvido e defendido nessa tese é o de que no contexto romano dos séculos IV e V, em que as identidades são todas situacionais, acionáveis de acordo com as necessidades como defende Rebillard, Agostinho de Hipona – não apenas ele, mas é ele quem vem ao caso -, a partir das inflexões neoplatônicas vai propor uma identidade que se estrutura de modo completamente inédito, como sustentado por Boyarin. A identidade cristã não se pretenderia mais uma entre as muitas possíveis. É claro que muito provavelmente os homens e as mulheres do Império Romano cristão se relacionavam com esta como apenas mais uma identidade. Entretanto, não era essa a intenção das elites intelectuais que a pensavam, entre eles, de modo especial, nosso *agente discursivo*.

Agostinho, entendendo que o deus cristão se confunde com o *Uno* neoplatônico defende que se existe apenas quando se está perto deste elemento garantidor de substancialidade. Sendo assim, como demonstro no capítulo três, essa identidade, a vivência cristã, seria a única possibilidade de se estar de fato no mundo e não deveria ser ocasional, mas sim vivenciada todo o tempo. Em outras palavras, a identidade cristã é pensada por Agostinho de Hipona como ontologia.

E como eu argumento ao longo da tese, os elementos ligados ao sexo são capitais para a definição da identidade cristã que é naturalizada. Desse modo, não importa como o sexo é entendido, se como resultado do *Pecado Original* ou como integrante dos planos iniciais da deidade cristã, ele não é uma simples prática social, ele é uma condição, determinado por um processo de criação compreendido como divino. Ele é ontologia.

Logo, partindo do meu diálogo com as proposições de Michel Foucault apresentado no início deste capítulo, defendo que a centralidade do sexo na proposta de identidade cristã de *Aurelius Augustinus Hipponensis* resulta na criação de um *supersaber* que se confunde com a *scientia sexualis*, os quais reverberam em uma sexualidade ao modo de Halperin, já que as normas produzidas com aparência de verdade geram efeitos na área dos prazeres e dos desejos, sem mencionar que ser cristão pressupõe certos comportamentos sexuais e sociais. Por isso Miskolci aponta que: “Uma coisa é certa, a centralidade do desejo como meio de acesso à verdade do sujeito é uma herança cristã que nos lega a associação entre sexualidade e caráter.”¹³⁰ De igual maneira Cesar Candiotto sublinha que:

A hermenêutica do sujeito, enfocada no discurso sobre si mesmo (pensamentos, desejos, atos, omissões), tornou-se a técnica privilegiada para

¹³⁰ MISKOLCI, Op. Cit., 2015, p. 326.

saber quem se é e, com isso, uma das heranças mais evidentes da religião no âmago da modernidade científica.¹³¹

Sobre a moralidade do cristianismo, os especialistas no assunto afirmam que o conhecido por nós como moral cristã, na verdade, é uma apropriação cristã de uma moral pagã oriunda do que o historiador Paul Veyne chama de paganismo intelectualizado, o qual teria surgido no Alto Império Romano.¹³² Esta moral teria como uma de suas principais características o processo histórico que Veyne definiu como a passagem de uma bissexualidade voltada para o prazer, a qual teria o seu maior interdito no status social, para uma sexualidade paulatinamente associada à procriação.¹³³ Ressalto que esta é uma proposta institucional para o exercício da sexualidade e é necessário, portanto, levar em consideração os arranjos laterais efetuados pelos indivíduos dos séculos IV e V, disposições estas marcadas pela leniência.¹³⁴

Ainda sobre a sexualidade mencionada no parágrafo anterior, cabe ressaltar que o bispo Agostinho de Hipona, devido ao seu prestígio institucional, ocupa um importante papel na economia discursiva do projeto político normativo das elites eclesiásticas do período. Não apenas porque diz, mas porque pode dizer, por isso *agente discursivo*, posto que é uma das vozes autorizadas a falar institucionalmente. Um dos argumentos aqui desenvolvido é que os discursos sobre o matrimônio, a procriação e a vida de modo casto integram o dispositivo de sexualidade que forja o que será outorgado como sexualidade para aqueles sob o julgo das instituições eclesiásticas, sexualidade esta a qual eu chamo de divina.

¹³¹ CANDIOTTO, Cesar. As Religiões e o Cristianismo na Investigação de Foucault: Elementos de Contexto. In: CANDIOTTO, Cesar; SOUZA, Pedro de. (Orgs.) *Foucault e o Cristianismo*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012, p. 18.

¹³² FOUCAULT, Op. Cit., 2014f, p. 62-63; MEEKS, Wayne. *As Origens da Moralidade Cristã: os Dois Primeiros Séculos*. São Paulo: Paulus, 1997.; VEYNE, Paul. A Família e o Amor no Alto Império Romano. In: _____. *A Sociedade Romana*. Lisboa: Edições 70, 1990, p. 157-196.

¹³³ VEYNE, Ibidem.

¹³⁴ FEITOSA, Lourdes Conde. O Amor entre Iguais: o Universo Masculino na Sociedade Romana. In: ESTEVES, Anderson Martins; AZEVEDO, Katia Teonia; FROHWEIN, Fábio (orgs.). *O Homoerotismo na Antiguidade Clássica*. 2 ed. Rio de Janeiro: UFRJ, 2016, p. 124-140.

CAPITVLVM II – CONSIDERAÇÕES INTRODUTÓRIAS PARTE 2: REFLEXÕES HISTORIOGRÁFICAS E TEÓRICO-METODOLÓGICAS

1. Algumas Primeiras Palavras

Há de se iniciar esta seção com a constatação da dificuldade em encontrar uma bibliografia específica sobre o objeto de estudo a que esta tese se dedica. A procura contemplou diversas bases de pesquisa além do acervo de importantes instituições públicas brasileiras¹ a procura de monografias, dissertações e teses. O leitor pode achar estranho, pois eu analiso no capítulo quatro um conjunto historiográfico sobre o sexo e a sexualidade no pensamento agostiniano. Entretanto, salvo Michel Foucault e Arianna Sforzini, nenhum trabalho analisa a criação de uma sexualidade a partir de ações políticas de um episcopado em torno do qual as comunidades se organizavam. Alguns dos autores até apresentam a questão em termos de transformação, mas em um sentido que, de acordo com a minha leitura, a entende como uma espécie de acontecimento orgânico. Em outras palavras, nenhum dos trabalhos trata da invenção de uma sexualidade.²

Sendo um tema bastante estudado, seja por historiadores, filósofos ou teólogos, o pensamento agostiniano é alvo de vasta produção historiográfica. Incluindo trabalhos que circundam a temática do sexo e da sexualidade. Seja devido às novas possibilidades trazidas pela História Social e pela História das Mentalidades, ou ainda pela erradicação dos resquícios do tipo de pudor que caracteriza o XIX, há mais de três décadas que temáticas antes tidas como irrelevantes, como a da sexualidade, vêm ganhando destaque na historiografia, ao menos ocidental.³

Primeiro serão feitos comentários sobre as obras dedicadas a Agostinho de Hipona e seu pensamento; em segundo lugar será tratada a historiografia que aborda a temática da sexualidade, em especial as obras que se dedicam ao estudo desta característica humana durante o período dos séculos IV e V.

2. A Historiografia sobre o Tema

¹ UFRJ; UFF; UNIRIO; UERJ; UFRRJ; USP e UNICAMP.

² Releio que a obra de Thomas Laqueur traz este pressuposto até mesmo no título, mas ressalto que não se trata de produção dedicada ao pensamento agostiniano.

³ ENGEL, Magali. História e Sexualidade. In: CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo (Orgs.). *Domínios da História: Ensaio de Teoria e Metodologia*. Rio de Janeiro: Elsevier, 1997, p. 297-298.

Dentre as obras dedicadas à pessoa de Agostinho de Hipona, algumas se enquadram no que se pode denominar de biográficas: *Santo Agostinho e o Agostinismo*⁴ da autoria de Henri Marrou e publicada na França no ano de 1955; *Santo Agostinho: uma Biografia*⁵, da autoria de Peter Brown lançada no ano de 1967; e *Augustine of Hippo: a Life*⁶ publicação recente dedicada ao bispo Hiponense, mas escrita em momento anterior ao ano de 1981 por Henry Chadwick.

De maneira geral estas obras foram úteis pelo acentuado caráter informativo, na ajuda com a construção do panorama no qual Agostinho viveu, educou-se e desenvolveu o seu episcopado. Até por conta do momento de sua publicação, durante a década de 1950, e pela sua ligação pessoal com a religião cristã, a obra de Marrou é a mais problemática das citadas.

No primeiro terço da obra fica patente a aproximação entre sua escrita e uma reflexão teológica sobre o eclesiástico. Quando se insere a produção em questão no conjunto do que se denomina de obras biográficas é que esta característica se acentua. Na seção em que aborda a produção intelectual agostiniana Marrou não deixa de mencionar que os escritos do bispo são respostas às proposições de outros credos. No entanto, a ênfase nunca está nesta característica do conflito. Isto fica claro ao Aurélio Agostinho ser descrito como um intelectual sem igual no Ocidente, quase como um homem à frente do seu tempo. Marrou chega a afirmar:

Embora a moral e a espiritualidade agostinianas se caracterizem pela severidade, esta não possui, entretanto, nada de rigidez inumana de quem condena, por ignorá-los, os valores da vida e os esplendores do mundo. [...] Em Santo Agostinho, ao invés, só se encontra amor e mais amor. Se nos exorta a amar a Deus, a Verdade, o Inteligível, a alma mais do que o corpo, é ao mesmo tempo, porque mediu os limites de toda a perfeição terrestre provando seu gosto de cinza e também porque descobriu que o coração do homem é capaz de muito mais.⁷

Quanto ao tema de estudo desta tese, a obra não aborda o elemento da sexualidade, a não ser por breves comentários que permitem inclusive reflexões sobre a escrita da História. Conforme será demonstrado em capítulo posterior, os escritos agostinianos possuem várias e diferentes referências de caráter negativo às sexualidades. Ademais, o bispo ainda caracteriza como especialmente desfavoráveis alguns exercícios da sexualidade (ao se referir ao que chama de *prazer tenebroso*, por exemplo) o que permite que se coloque em pauta a possibilidade de Agostinho cogitar levar alguma das suas relações de amizade com homens a

⁴ MARROU, Henri. *Santo Agostinho e o Agostinismo*. Rio de Janeiro: Agir, 1957.

⁵ BROWN, Peter Robert Lamont. *Santo Agostinho: uma Biografia*. 5ª ed. Rio de Janeiro: Record, 2008.

⁶ CHADWICK, Henry. *Augustine of Hippo: a Life*. Oxford/New York: Oxford University Press, 2009. O manuscrito da obra fora encontrado entre os papéis de Chadwick (1920-2008) após a sua morte com indicações de que teria servido de rascunho para um texto sobre Agostinho do ano de 1981. Cf. *Ibidem*, p. viii.

⁷ MARROU, Op. Cit., 1957, p. 66.

um nível sexual, o que não seria estranho no mundo romano de então. Sobre isto, Marrou afirma: “De certas expressões discretas chegaram até mesmo a deduzir que ele fora pederasta (os homossexuais não deixam nunca de invocar Agostinho na ladainha de sua seita).”⁸

Em primeiro lugar ressalto que os comentários agostinianos não podem ser taxados de *expressões discretas*. São inconclusivos à medida que não nomeiam quais as práticas (ou os desejos?) sexuais o hiponense estaria comentando, mas não são discretos; já o comentário do estudioso francês permite reflexão sobre o caráter político da escrita historiográfica, a qual pode desafiar ou contribuir para a manutenção do *status quo*, tal como faz Henri Marrou. Mesmo em se tratando de uma historiografia já datada se mostra importante esta observação para pensar a própria escrita deste trabalho.⁹

O que poderia ser alegado pelo autor francês é que as relações de amizade do mundo antigo são muito diferentes das do nosso mundo contemporâneo, de modo que nos falta até mesmo repertório para entendermos como estas relações se davam. Comumente descritas com vocábulos que apontam para uma concepção de amor intenso, ardor, as relações de amizade não necessariamente eram eróticas.¹⁰

Na obra de Peter Brown há capítulos dedicados ao maniqueísmo, ao platonismo, à escrita de algumas obras, como *Confissões* e *DCD*, ao exercício de seu bispado. Fica evidente que o contexto não é relegado a um segundo plano, tal como ocorre na obra de Marrou. Destaca-se especialmente os diálogos com outros movimentos religiosos, incluindo aí as propostas concorrentes de cristianismo. Peter Brown analisa as reflexões do bispo sobre o *ser*, sobre a existência humana, o que foi de especial importância para a construção do capítulo três deste trabalho.

O livro de Henry Chadwick se aproxima do de Brown no que tange à forma, entretanto, possui especificidades. Um elemento já presente na obra de Peter Brown, porém mais desenvolvido por Chadwick, é o elemento *conflito*, o qual ele liga mesmo à violência. A partir do quinto capítulo, quando trata do bispado de Agostinho, o autor dá ênfase à coerção que caracterizava a relação entre o cristianismo católico e as expressões alternativas do credo cristão.

⁸ Ibidem, p. 25.

⁹ Os comentários um pouco mais detidos sobre a obra de Marrou, maiores dos que aqueles sobre as obras de Peter Brown e de Henry Chadwick, por exemplo, se justificam pelo diálogo que é estabelecido com estas obras ao longo da tese. Ou seja, as obras cujas reflexões me foram proficuas serão retomadas mais à frente nos demais capítulos.

¹⁰ HALPERIN, David M. How To Do the History of Homosexuality. *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies*, vol. 6, n. 1, p. 87-123, 2000, p. 99-101.

Quanto ao objeto desta tese, o livro traz uma seção do último capítulo dedicada à relação entre sexo e inferno no pensamento do eclesiástico, na qual há reflexões sobre a inconsistência do pensamento agostiniano sobre as sexualidades.¹¹ A leitura da obra foi profícua por apontar o caráter contraditório do pensamento agostiniano sobre as sexualidades, e também por conta das reflexões sobre o *ser* presentes no início do livro, seção na qual Chadwick trata da proximidade do então jovem Aurélio Agostinho com o pensamento platônico através do neoplatonismo.¹²

Há outro tipo comum de obra dedicada ao pensamento de Agostinho de Hipona, aquelas cujo objetivo é apresentar as principais características do pensamento do eclesiástico para o leitor, como, por exemplo, *Compreender Agostinho*, da autoria do filósofo estadunidense James Wetzel e editado a primeira vez em língua inglesa no ano de 2010¹³; e *10 Lições sobre Santo Agostinho*, lançado em 2012, da autoria do filósofo brasileiro e professor do departamento de Filosofia da UFPE, Marcos Roberto Nunes Costa.¹⁴

As duas obras possuem em comum o fato de dedicarem um capítulo ao elemento da sexualidade, o que já demonstra uma tendência em estabelecer a importância dos elementos ligados às sexualidades para o entendimento mais adequado do pensamento agostiniano. Destaca-se no livro de Wetzel a argumentação do autor de que é patente a defesa, por parte de Agostinho, da necessidade do poder e da autoridade para uma adequada inserção da fé.¹⁵ No capítulo específico em que trata do sexo, intitulado *O Sexo e a Infância do Desejo*, o autor aborda a importância das reflexões neoplatônicas e paulinas sobre o corpo para a concepção agostiniana sobre as sexualidades. Especificamente sobre o sexo o autor pode ser inserido em uma corrente historiográfica que toma o pensamento do eclesiástico em questão como um bloco monolítico, pois ele argumenta que no pensamento agostiniano, desde o início, Adão e Eva foram pensados como seres sexuados.¹⁶ Ou seja, estamos diante de um autor que outorga ao pensamento agostiniano, em comparação com os outros Pais da Igreja, uma característica inovadora, uma espécie de reabilitação do desejo sexual.

Já a obra de Marcos R. N. Costa divide-se em 10 lições. A décima e última lição trata do sexo e do matrimônio. O autor defende cinco fases, argumentando que paulatinamente ocorre um processo de atenuação da austeridade que marcaria as reflexões agostinianas sobre

¹¹ CHADWICK, Op. Cit., 2009, p. 157-168.

¹² Ibidem, p. 21-25.

¹³ WETZEL, James. *Compreender Agostinho*. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2011.

¹⁴ COSTA, Marcos Roberto Nunes. *10 Lições sobre Santo Agostinho*. Rio de Janeiro: Vozes, 2012.

¹⁵ WETZEL, Op. Cit., 2011, p. 30.

¹⁶ Ibidem, p. 132.

o sexo em seus primeiros escritos – dos quais o autor destaca *Confissões* – até o ponto em que ocorreria a defesa da sexualidade como parte do plano original da criação na mitologia cristã – segundo o autor, verificável em *A Cidade de Deus*.¹⁷ Um ponto muito importante para as reflexões presentes ao longo desta tese é o apontamento de que a austeridade do início é muito influenciada pelo que podemos denominar de *background* maniqueísta de Agostinho.

Embora, a questão do maniqueísmo seja abordada ao longo da tese, há que se apontar, desde já, que se trata de uma interpretação do cristianismo concorrente ao catolicismo e muito popular no período que mais interessa nessa tese. Este cristianismo caracteriza-se por uma concepção austera da sexualidade, em particular quanto aos membros de sua hierarquia. Já a relação de Agostinho com tal credo cristão se deu antes de sua associação ao catolicismo, quando foi um ouvinte maniqueu durante 9 anos.

Os estudos acadêmicos que podemos denominar de agostinianos têm como uma das grandes referências os estudos do historiador irlandês Peter Brown. Além da biografia dedicada a Aurélio Agostinho, há outro livro que se pode considerar um clássico, a coletânea *Religion and Society in the Age of Saint Augustine*¹⁸, publicado em território estadunidense no ano de 1972. Trata-se da reunião de textos, artigos e resenhas, já publicados por Brown em revistas e livros coletivos entre os anos de 1961 e 1970.

Não há menção, em nenhum dos capítulos, ao elemento da sexualidade, contudo há referência, no capítulo em que o autor aborda a difusão do maniqueísmo no Império Romano, ao contato de Agostinho com o neoplatonismo como estratégia no processo de forja das concepções alternativas às proposições daqueles que seguiam o movimento de Mani. Entretanto, a referência ao neoplatonismo não reverbera em reflexões sobre o *ser* no pensamento agostiniano. Há de se ressaltar que nos textos que abordam a relação entre Agostinho e os seus opositores de doutrina, como os maniqueus, por exemplo, há ênfase no conflito e nos interacionismos culturais. Não obstante, mais do que conflito, há capítulo que se dedica à coerção na proposta de sociedade cristã de Agostinho.

No ano de 2009 foi editada no Brasil a obra *Servos de Deus: Monasticismo, Poder e Ortodoxia em Santo Agostinho*, fruto de dissertação defendida e aprovada junto ao Programa de Pós-Graduação em História da Unicamp no ano de 2006.¹⁹ Nela, Matheus Figuinha possui

¹⁷ COSTA, Op. Cit., 2012, p. 73-75.

¹⁸ BROWN, Peter. *Religion and Society in the Age of Saint Augustine*. Eugene, Oregon: Wipf & Stock Publishers, 2007.

¹⁹ Efetuei a leitura da dissertação antes mesmo do acesso ao livro, entretanto, como o livro é posterior (o que possibilita a chance de revisão das argumentações – o que neste caso não ocorreu) e mantém todas as principais

como principal objetivo estudar como Agostinho de Hipona se valeu da questão do monasticismo para fortalecer o seu poder episcopal no interior das comunidades do Norte da África. O problema se coloca no fato de que o donatismo não é apresentado como uma das preocupações do bispo, pelo contrário, ao não fazer esta contextualização, dá a entender ao leitor que o donatismo fora a principal das preocupações do eclesiástico durante toda a sua vida como cristão. O autor não aborda a sexualidade como elemento de distinção do cristianismo católico frente às outras comunidades religiosas e também não faz referência ao neoplatonismo como matriz discursiva da teologia cristã. Contudo, as reflexões do autor inserem-se na corrente interpretativa que pensa a sistematização do catolicismo nos séculos IV e V dando ênfase ao conflito entre os defensores da doutrina que se impunha e os que dela se distanciavam.

No ano de 2011 foi lançada uma obra denominada *Sacred Violence: African Christians and Sectarian Hatred in the Age of Saint Augustine*²⁰, de autoria de Brent D. Shaw, professor de Estudos Clássicos da Universidade de Princeton. Como o próprio título enuncia, não só a perspectiva do conflito é adotada, mas também a da violência justificada pela religião. O autor se dedica especialmente à relação do cristianismo católico com o donatismo. O livro não aborda a temática da sexualidade e nem do neoplatonismo no pensamento agostiniano.

Um ano após o lançamento do livro de Shaw, Mark Vessey lançou uma obra coletiva chamada *A Companion to Augustine*.²¹ Há capítulo dedicado à relação entre catolicismo e maniqueísmo e outro dedicado aos contatos entre o credo ortodoxo e o donatismo.

O conflito se mostra presente, entretanto, não há menção à sexualidade como um demarcador identitário diferenciador entre as propostas diversas de cristianismos. Há um capítulo intitulado *Augustine and the Philosophers*, no qual a autora, Sarah Byers, professora do departamento de Filosofia da Universidade de Boston, aborda a proximidade do eclesiástico com o pensamento neoplatônico, mas não faz menção ao uso deste para atribuições de estatutos diferenciados de humanidade.

Perto do fim do livro há um capítulo intitulado *Augustine on the Body*, de David G. Hunter, professor da cadeira de Estudos Católicos na Universidade de Kentucky. O autor parte das reflexões agostinianas sobre o casamento para pensar como o eclesiástico se

discussões da dissertação faremos referência apenas ao livro. FIGUINHA, Matheus Coutinho. *Servos de Deus: Monasticismo, Poder e Ortodoxia em Santo Agostinho*. São Paulo: Annablume, 2009.

²⁰SHAW, Op. Cit.

²¹ VESSEY, Mark. (Ed.) *A Companion to Augustine*. Malden, Oxford, West Sussex: Wiley-Blackwell, 2012. (Blackwell Companions to the Ancient World).

posiciona sobre o corpo, dividindo o pensamento de Agostinho no que denomina de *fase indecisa* e de *fase madura*, sendo a primeira caracterizada por uma tendência pessimista sobre o corpo e, conseqüentemente, sobre a sexualidade, enquanto na segunda o bispo, progressivamente, assumiria a possibilidade do sexo mesmo para o prazer, desde que no interior do casamento.²²

O reconhecimento de que há incongruências no pensamento do bispo sobre o sexo deve ser apontada como positivo, assim como o reconhecimento de que estudar a sexualidade por meio do corpo é adequado para um melhor entendimento do pensamento agostiniano. Entretanto, o elemento conflito está ausente no texto de Hunter. O autor estadunidense atribui a mudança paulatina do eclesiástico em direção a uma concepção menos austera sobre o corpo e a sexualidade simplesmente à passagem de uma leitura figurada para uma interpretação literal do Gênesis, passagem esta que o autor denomina de evolução. Os contextos da escrita agostiniana estão ausentes no texto.

No ano de 2013, o professor de Estudos Patrísticos na Universidade de Pretória, na África do Sul, Johannes Van Oort, lançou uma obra coletiva intitulada *Augustine and Manichaean Christianity: Selected Papers from the First South African Conference on Augustine of Hippo, University of Pretoria, 24-26 April 2012*. A obra e o evento que a originou tiveram por principal objetivo a afirmação do maniqueísmo como uma das possibilidades de entendimento do cristianismo na Primeira Idade Média, assim como se caracterizam como um esforço para a afirmação de um campo de estudo (a relação entre catolicismo e maniqueísmo) comumente relegado pelos estudiosos de Agostinho de Hipona em favor das relações entre catolicismo e donatismo.²³

O elemento da violência não é abordado de maneira objetiva na obra, assim como não há nenhum capítulo que trate de questões ligadas à sexualidade. Apesar disso, há discussões capitais sobre a relação entre o catolicismo e o maniqueísmo, as quais podem ser observadas no capítulo posterior.

Dentre os trabalhos defendidos juntos aos programas de pós-graduação do Brasil, destaco aqueles que se aproximam mais do meu objeto. O trabalho cujo tema se mostrou mais próximo foi a tese de mestrado da Prof^a. Dr.^a Regina Maria da Cunha Bustamante intitulada *O*

²² Ibidem, p. 354.

²³ OORT, Johannes Van. (Ed.) *Augustine and Manichaean Christianity: Selected Papers from the First South African Conference on Augustine of Hippo, University of Pretoria, 24-26 April 2012*. Leiden, Boston: Brill, 2013, p. IX-XV.

*Casamento e a Esposa: a Visão de Agostinho de Hipona*²⁴. A leitura aponta que se trata mais de uma tentativa de História Social do casamento à maneira de uma prática de História das Mulheres que se fez no passado. O trabalho não aborda a questão da sexualidade a não ser em pequenas notas, dando fulcral atenção ao papel da mulher e da esposa em uma relação de hierarquia em contraposição ao papel do homem e do marido nas reflexões agostinianas. A influência do neoplatonismo não é abordada na obra, a qual possui grande importância pelo seu alto caráter informativo.

No ano de 2014, sob a orientação do Prof. Dr. Sérgio Feldman, no âmbito do Programa de Pós-Graduação em História da UFES, a Mestra Joana Correia defendeu dissertação sobre o discurso antimaniqueu de Agostinho.²⁵ O trabalho intenta demonstrar que no cerne de suas argumentações antimaniqueístas estavam questões ligadas à moral e à sexualidade. Contudo, em alguns momentos a argumentação da autora parece pautar-se no que se denomina de História Eclesiástica²⁶ – já evidenciada no título do trabalho que antepõe o maniqueísmo ao cristianismo –, alicerçando suas argumentações nos discursos existentes nas fontes de maneira pouco crítica.

A partir de uma abordagem da *História das Religiões*²⁷, deve-se atentar para a impossibilidade de pensar o maniqueísmo como que antagonico ao cristianismo, pois tal argumento parte de um pressuposto que toma o catolicismo como sinônimo de cristianismo. Tendo o seu ponto de vista inicial embaçado por uma perspectiva teórica inadequada, há insistência em um maior afastamento do que proximidade entre a austeridade que caracterizam as proposições católicas e maniqueístas sobre a sexualidade.

Como aponto ao longo da tese e desenvolvido no capítulo cinco, há mesmo a possibilidade de que aquilo ao qual denominam de abrandamento do posicionamento do hiponense sobre as sexualidades seja uma estratégia que visava acabar com as acusações de que continuava maniqueu. Trata-se, contudo, de importante trabalho que reafirma a historicidade do pensamento agostiniano, cuja preocupação nos primeiros anos teve como ponto nodal o cristianismo dos seguidores de Mani.

²⁴ BUSTAMANTE, Regina Maria da Cunha. *O Casamento e a Esposa: A Visão de Agostinho de Hipona*. Tese (Mestrado em História Social), Universidade Federal do Rio de Janeiro, Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Rio de Janeiro, 1990.

²⁵ CORREIA, Joana Paula Pereira. *O Discurso Anti-maniqueu de Agostinho de Hipona na Construção da Identidade Cristã*. Dissertação (Mestrado em História), Universidade Federal do Espírito Santo, Centro de Ciências Humanas e Naturais, Vitória, 2014.

²⁶ Conferir item 3 deste capítulo.

²⁷ Idem.

Na França, em 1981, foi publicada a obra *O Sexo e o Ocidente*²⁸ e no ano seguinte a obra coletiva *Sexualidades Ocidentais*.²⁹ Dois anos depois, em 1984, era lançada uma edição especial da revista francesa *L'Histoire/Seuil*³⁰ totalmente dedicada à temática da sexualidade. As obras coletivas trazem entre os colaboradores alguns dos nomes que se estabeleceriam como referência acerca dos estudos ligados à temática da sexualidade, como, por exemplo, Michel Foucault, Jacques Rossiaud e Paul Veyne.

Nenhuma das três obras é devotada exclusivamente ao período da Idade Média, assim como nenhuma possui capítulo específico sobre o sexo e os desejos no pensamento agostiniano.

O mesmo se aplica à tríade de livros que Michel Foucault publicou entre as décadas de 1970 e 1980, intituladas *História da Sexualidade*³¹, as quais, segundo Magali Engel, causaram imenso impacto no mundo das Ciências Sociais.³²

O *esquecimento* da importância do pensamento agostiniano para a cultura cristã Ocidental sobre o sexo que ocorre na historiografia francesa já não ocorre na de língua inglesa. Também na década de 1980, nos Estados Unidos da América, são publicados livros que, embora, possivelmente, tenham causado menos impacto no Brasil que os de origem francesa, devem ser considerados como capitais pelo papel pioneiro, juntamente com os autores franceses, em tratar da questão da sexualidade como tema de investigação histórica.

Em 1982, foi publicado um livro intitulado *Sexual Practices and the Medieval Church*³³, da autoria de Vern L. Bullough e James Brundage; este último, em 1987, publica a monumental obra de título *Law, Sex and Christian Society in the Medieval Europe*.³⁴ Nas duas obras, seja na de Brundage ou na de sua autoria juntamente com Bullough, há o apontamento do período que eles denominam da Antiguidade Tardia como o momento de criação do extrato cultural que guiará as concepções medievais sobre a sexualidade humana.³⁵

²⁸ FLANDRIN, Jean-Louis. *O Sexo e o Ocidente: Evolução das Atitudes e dos Comportamentos*. São Paulo: Brasiliense, 1988.

²⁹ ARIÉS, Philip; BÉJIN, André. (Orgs.). *Sexualidades Ocidentais: Contribuições para a História e para a Sociologia da Sexualidade*. São Paulo: Brasiliense, 1985.

³⁰ *Amor e Sexualidade no Ocidente*. Edição Especial da Revista L'Histoire/Seuil. Porto Alegre: L&PM, 1992.

³¹ FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade I: A vontade de Saber*. Rio de Janeiro: Graal, 1988a.; FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade II: O Uso dos Saberes*, op. cit., 1988b; FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade III: O Cuidado de Si*, Op. Cit., 1985.

³² ENGEL, Op. Cit., p. 297.

³³ BULLOUGH, Vern L.; BRUNDAGE, James. *Sexual Practices & The Medieval Church*. New York:Prometheus Books, 1994.

³⁴ BRUNDAGE, Op. Cit.

³⁵ "Some writers exercised more influence upon Western attitudes than others, and in the sex Field, the most dominant writer is Saint Augustine. What we call Christian attitudes toward sex are really Augustinian attitudes,

Na obra de Brundage há um capítulo dedicado às comunidades cristãs dos séculos IV e V. Neste, a referência ao pensamento agostiniano é recorrente, o que me foi muito útil na construção do capítulo cinco.

Em 1985, Peter Brown publicou um texto que é capital para a proposta de trabalho aqui desenvolvida à medida que propõe apresentar o período denominado por ele de Antiguidade Tardia por meio do processo de institucionalização de uma moral, outrora característica de um grupo reduzido, que deveria ser propagada e vivenciada por todos. Neste mesmo escrito, Brown destaca a importância do pensamento agostiniano para este processo ao afirmar que no Ocidente a moral sexual que se constituirá como dominante nada mais é do que a versão ocidental, forjada pelo bispo de Hipona, do paradigma monástico formulado pelos monges orientais.³⁶

Três anos depois, era publicada em território estadunidense a obra *Corpo e Sociedade*³⁷, na qual Peter Brown parte de questões relativas à sexualidade humana para explicar a sociedade específica do início do cristianismo. Indo de Paulo a Agostinho de Hipona, demonstra que a questão sexual é ponto nodal no projeto de organização da cristandade orquestrada pelo já bispo Aurélio Agostinho.

Acerca das concepções cristãs sobre as sexualidades se impõem os trabalhos de Joyce Salisbury, Professora Emérita de História e Estudos Humanísticos da Universidade de Wisconsin. No ano de 1986, a referida estudiosa publica artigo intitulado *The Latin Doctors of the Church on Sexuality*³⁸, no qual argumenta que a proposta de identidade cristã forjada pelos Pais da Igreja - Jerônimo, Ambrosio e Agostinho - tem como cerne os elementos da virgindade e da castidade. Entretanto, afirma que o bispo de Hipona sistematizou uma concepção que se diferiria da dos demais, forjando concepção mais positiva sobre o sexo.

Esta posição é nuançada em sua obra *Pais da Igreja, Virgens Independentes*, do ano de 1991, na qual analisa o pensamento de Agostinho no século V.³⁹ Em 2008, a estudiosa retorna ao assunto em texto intitulado *When Sex Stopped Being a Social Disease: Sex and the Desert*

and not all of the early Church fathers agreed with Augustine.” BULLOUGH; BRUNDAGE. Preface. In: Idem. Op. Cit., p. xi.

³⁶ BROWN, Peter. Antiguidade Tardia. In: VEYNE, Paul (Org.). *História da Vida Privada I: do Império Romano ao Ano Mil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 213-284.

³⁷ BROWN, Peter. *Corpo e Sociedade: o Homem, a Mulher e a Renúncia Sexual no Início do Cristianismo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.

³⁸ SALISBURY, Joyce E. The Latin Doctors of the Church on Sexuality. *Journal of Medieval History*. Elsevier Science Publishers, v. 12, n. 4, p. 279-289, 1986.

³⁹ SALISBURY, Joyce E. *Pais da Igreja, Virgens Independentes*. São Paulo: Página Aberta, 1995, p. 69.

Fathers and Mothers, na obra coletiva *Medieval Sexuality: A Casebook*.⁴⁰ Neste capítulo a autora aborda o processo histórico no qual o sexo passa a ser visto como resultado de incitações interiores do próprio *ser* em oposição à crença de que a sexualidade era incitada pelo contato com atitudes próprias das comunidades urbanas.

No ano de 2014 eu defendi dissertação intitulada *Humanidade e Sexualidade na Proposta de Identidade Cristã de Agostinho de Hipona em Confissões*. Ao demonstrar que o grande escrito agostiniano do século IV articulava uma proposta de identidade cristã que se baseava em elementos ligados às sexualidades não atentei para o fato de que se é necessário afirmar que a proposta de identidade defendida pelo hiponense é a institucional, a católica, visto a existência de muitos projetos concorrentes, inclusive no interior do que podemos denominar de catolicismo, vide a querela jovinianista, por exemplo.

E certamente, por desconhecimento dos pressupostos da teoria *queer*, não me atentei que as minhas análises não levaram em consideração o caráter instituinte que os discursos possuem ao atuarem na forja da sexualidade que alegam necessitar de controle.

Em 2015 foi publicada no Brasil a tradução de um texto da filósofa italiana Arianna Sforzini. Mesmo não sendo a sua seara primordial de estudo a pesquisadora publicizou o referido texto cuja tradução se encontra na *Revista de Estudos do Discurso e do Corpo*. O título é *Corpo de Prazer, Corpo de Desejo: a Teoria Agostiniana do Casamento Relida por Michel Foucault*.⁴¹

Os argumentos da autora são retomados, juntamente com os de Peter Brown e os de Joyce Salisbury, no capítulo quatro. Entretanto, a fim de apresentação afirmo que para Sforzini a *defesa* que Agostinho faz do casamento (fique claro que o itálico é de responsabilidade minha e não da autora) é o testemunho mais importante de que o cristianismo não seria *sexofóbico*, antes teria conferido lugar capital à sexualidade nos processos de subjetivação.

3. Referenciais Teóricos

Esta investigação está enquadrada na linha de pesquisa Relações de Poder, Linguagens e História Intelectual do Programa de Pós-Graduação da Universidade Federal Rural do Rio

⁴⁰ SALISBURY, Joyce E. When Sex Stopped Being a Social Disease: Sex and the Desert Fathers and Mothers. In: HARPER, April; PROCTOR, Caroline. (Eds.). *Medieval Sexuality: A Casebook*. New York: Routledge, 2008, p.47-58.

⁴¹ SFORZINI, Arianna. Corpo de Prazer, Corpo de Desejo: a Teoria Agostiniana do Casamento Relida por Michel Foucault. *Revista Eletrônica de Estudos do Discurso e do Corpo*. Vitória da Conquista, v. 7, n. 1, p. 118-126, 2015.

de Janeiro. Esta, dentre outros aspectos, foi descrita no edital do processo seletivo 2015 do PPHR/UFRRJ como "(...) domínio da história intelectual ou dos intelectuais, com foco nas condições e contextos de produção, circulação e apropriação de ideias, conceitos, teorias, (...)." Tal enquadramento se dá porque o que é feito ao longo dessa tese é analisar a produção intelectual de um homem proeminente, o bispo Aurélio Agostinho, em conjugação aos condicionamentos e motivações destes escritos, primordialmente os *problemas* colocados pelos seus opositores de doutrina, especialmente os maniqueístas, os jovinianistas e os pelagianistas, todos estes considerados heréticos, mas também sem esquecer da *querela jovinianista* envolvendo outro importante representante da ortodoxia, o monge de Estridão Jerônimo.

Antes de seguir gostaria de abordar algo a que os leitores e as leitoras desta tese já devem estar se perguntando. Afinal, ele considera o seu objeto como antigo ou medieval? É Antiguidade Tardia ou Primeira Idade Média? A demora em se posicionar foi proposital. Será que esta definição é assim tão fundamental?

Antiquistas já argumentaram que a História Antiga é uma forma artificial e arbitrária de organizar o passado⁴²; e além de medievalistas, outros intelectuais já afirmaram categoricamente: “A Idade Média não existe.”⁴³ Para além disso, as reflexões sobre os discursos já demonstraram que há uma dissimetria quanto à ordem da gênese discursiva, posto que os discursos segundos não fazem desaparecer automaticamente os discursos primeiros aos quais se ligam.⁴⁴ Entretanto, também apontam que à passagem de um discurso a outro seguem transformações estruturais, assim como possui ingerência na organização dos grupos que dinamizam estes discursos.⁴⁵ Em outras palavras, talvez a questão seja um pouco mais complicada. Para dar conta desta complexidade surgiu o conceito de Antiguidade Tardia.

No pós II Guerra Mundial os antiquistas forjaram o conceito de Antiguidade Tardia com o intuito de fugir das ideias de *crise*, *decadência*, *declínio* e *queda* utilizadas até então para analisar a desagregação da parte ocidental do Império Romano, assim como rechaçar a

⁴² GUARINELLO, Norberto Luiz. Uma Morfologia da História: As Formas da História Antiga. *Politeia: História e Sociedade, Vitória da Conquista*, v. 3, n. 1, p. 41-61, 2003, p. 51.

⁴³ AMALVI, Christian. Idade Média. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude. *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. Vol. I. São Paulo: EDUSC/Imprensa Oficial, 2002, p. 537.

⁴⁴ MAINGUENEAU, Dominique. Primado do Interdiscurso. In: _____. *Gênese dos discursos*. Tradução Sírio Possenti. São Paulo: Parábula editorial, 2008c, p. 40.

⁴⁵ MAINGUENEAU, Dominique. Do Discurso à Prática Discursiva. In: _____. *Gênese dos discursos*. Tradução Sírio Possenti. São Paulo: Parábula editorial, 2008b, p. 119.

noção de *Idade das Trevas* associadas aos Reinos que sucederam a parte ocidental deste Império.⁴⁶

Tais objetivos foram satisfatoriamente alcançados com os historiadores da Antiguidade Tardia dando ênfase nos interacionismos culturais que caracterizariam este período⁴⁷, de modo que *romanismo*, *germanismo* e *cristianismo* são entendidos como as bases culturais que se entrelaçariam dando origem ao que seria mais tarde a cultura medieval.

Não obstante as virtudes desta perspectiva historiográfica, posteriormente outro grupo de historiadoras e de historiadores, especialmente medievalistas, criticaram tal perspectiva acusando-a de dar demasiada atenção aos interacionismos em detrimento do conflito, que para eles é o motor do processo histórico que caracterizaria estes séculos: a saber, a cristianização da sociedade e a imposição de uma nova maneira de pensar a realidade, a cristã. Desta maneira, colocando a sua lupa sobre os conflitos e a violência do processo de formação da *cristandade* forjaram o conceito de Alta/Primeira Idade Média.⁴⁸

De forma sintética pode-se compreender que os antiquistas se referem ao período que vai dos últimos séculos do Império Romano ocidental até a ascensão dos carolíngios como Antiguidade Tardia e que para estes mesmos séculos os medievalistas utilizam a expressão Primeira Idade média. Além disto, como argumenta Ian Wood, medievalista e professor da Universidade de Leeds, os historiadores tardo-antigos dariam ênfase às continuidades ao olhar para a Antiguidade Clássica, enquanto os medievalistas se preocupariam mais com as rupturas ao ter como perspectiva a Idade Média e as estruturas da Europa Feudal.⁴⁹

Como eu sou um historiador cuja origem está no estudo da sexualidade no direito canônico dos séculos XII e XIII durante a iniciação científica na graduação, nunca deixei de ter a Igreja Medieval como meu interesse de pesquisa. Sendo assim, ainda que desde o mestrado meus estudos estejam voltados para os séculos IV e V do Império Romano ocidental o meu interesse está na transformação que identifiquei ocorrer no discurso agostiniano. É esta mudança que institui a *sexualidade divina*, a qual, segundo a historiografia forma o *hipotexto* do pensamento medieval sobre a sexualidade.

⁴⁶ SILVA, Paulo Duarte. O Debate Historiográfico sobre a Passagem da Antiguidade à Idade Média: Considerações sobre as Noções de Antiguidade Tardia e Primeira Idade Média. *Signum*, 14, n. 1, 73-91, 2013, p. 79-81.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 80.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 83-90.

⁴⁹ WOOD, Ian. Entrevista com o Prof. Dr. Ian Wood. Entrevista e Tradução Otávio Luiz Vieira Pinto. *Philia – Informativo de História Antiga*, n. 49, p. 3, 2014.

Feitas estas considerações gosto de me classificar como um medievalista da Primeira Idade Média que por ligações afetivas é também um romanista, ou, se preferirem, um romanista que por afeto é também um medievalista.

No primeiro capítulo de sua obra *História Cultural* o historiador francês Roger Chartier aponta a dificuldade de definição dos campos da História Intelectual, História Cultural e História das Idéias, identificando cada um destes campos com o país no qual as nomenclaturas foram desenvolvidas.⁵⁰ O estadunidense Robert Darnton trata esta dificuldade a partir da definição de quatro categorias principais: a história das idéias, definida enquanto o estudo do pensamento sistemático; a história intelectual, visto como o estudo do pensamento informal, os climas de opiniões e os movimentos literários; a história social das idéias, empregada por ele como sendo o estudo das ideologias e da difusão de idéias; a história cultural, responsável pelo estudo da cultura no sentido antropológico e, inclusive, das mentalidades coletivas.⁵¹

Todas estas modalidades de estudo do passado podem ser inseridas dentro do que se pode denominar, com o auxílio de Darnton, de História Sociocultural. Desta maneira, a definição que Chartier sobre História Cultural pode nos ser útil: “identificar o modo como em diferentes lugares e momentos, uma determinada realidade social é construída, pensada, dada a ler”.⁵² Uma vez que, a partir do entendimento dos discursos como instituintes, estudo nesta tese a maneira como o discurso agostiniano, enquadrado na Patrística Pós-Nicena, participa da instauração de uma *sexualidade divina*.

A documentação de caráter eclesiástico obriga a empreender outras reflexões. O historiador Sérgio da Mata argumenta que desde o início do século XX, de maneira paulatina, os historiadores vêm deixando de praticar o que ele denomina de *História Eclesiástica* em favor da *História das Religiões*.⁵³ Entretanto, tendo em vista a abordagem mitológica⁵⁴ e eclesiástica que tem caracterizado a forma com a qual o *corpus Augustinianum* tem sido tratado, a perspectiva da *História Eclesiástica* ainda hoje é marca de grande parte dos chamados estudos agostinianos. Um dos mais famosos pressupostos desta abordagem talvez

⁵⁰ CHARTIER, Roger. *História Cultural: entre Práticas e Representações*. Trad. Lisboa; Rio de Janeiro: Difel; Bertrand, 1990, p. 29-67.

⁵¹ DARNTON, Robert. *História Intelectual e Cultural*. In: _____. *O Beijo de Lamourette: Mídia, Cultura e Revolução*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010, p. 219.

⁵² CHARTIER, Op. Cit., 1990, p. 17.

⁵³ MATA, Sérgio da. *História e Religião*. Belo Horizonte: Autêntica, 2010, p. 18-20.

⁵⁴ Por abordagem mitológica eu estou me referindo à chave de leitura da coerência e isomorfia que são comuns nas análises dos textos agostinianos, análises estas que de acordo com preposições de Quentin Robert Skinner originam discursos mitológicos e não historiográficos. Parte destas reflexões, por sua vez, ligam-se às colocações de Michel Foucault e o que o francês denomina de *função-autor*. Cf. o capítulo IV.

seja o que o historiador Ciro Flamarion Cardoso chamou de “forte preconceito pró-cristão”, de modo que o cristianismo torna-se o paradigma a partir do qual outros credos são analisados.⁵⁵ No que tange aos diferentes projetos de cristianismos que caracterizam a África romana dos séculos IV e V, os partidários da História Eclesiástica - seguindo o ímpeto que não os permitem desvencilhar religião de instituições religiosas formais e nem pautarem-se de maneira crítica nos discursos oriundos destas mesmas instituições⁵⁶ - estabeleceram a facção cristã vencedora no Concílio de Nicéia de 325 no padrão através do qual todos os demais cristianismos seriam observados.

Já a *História das Religiões* parte de uma perspectiva reflexiva e crítica, com fundamentação teórica, sem caráter confessional e sem aspirações proselitistas; assim como não se reduz ao estudo das instituições conformadoras da religião. Antes, interessa ao historiador das religiões aquilo que é prévio às instituições formais, ou seja, interessa-os também as ideias religiosas. “Pode se dizer que a história das religiões se diferencia da história eclesiástica em três aspectos fundamentais: ela é *autônoma* como disciplina, *multicultural* na percepção do seu objeto e *agnóstica* em sua forma de abordá-lo.”⁵⁷

Desta maneira, longe do cristocentrismo que marcou a *História Eclesiástica*, o estudo apresentado ao longo dos capítulos entende todas as manifestações religiosas, sejam estas originárias da religião socialmente institucionalizada ou aquelas que esta declarava como destoantes ou falsas, a exemplo do maniqueísmo e do pelagianismo, como produto cultural, portanto, sem hierarquizações. Antes, são estas classificações elaboradas pelos detentores do discurso que foram alvos de análise.

Ou seja, devo ressaltar que me esquivo propositalmente de discussão pormenorizada em torno da legitimidade ou *status* das religiosidades alegadamente destoantes, tais como a maniqueísta, tal qual, faz Marcos Roberto Nunes Costa, autor de uma das maiores referências brasileiras no estudo do tema, ao dedicar um capítulo inteiro para a suposta polêmica em torno do credo em questão ser ou não uma religião.⁵⁸

Ainda que se argumente que se trata de obra publicada no início da primeira década dos anos dois mil, não obstante, verifica-se que tal debate é comum na historiografia brasileira, visto, por exemplo, a dissertação defendida pela historiadora Joana Paula Pereira

⁵⁵ CARDOSO, Ciro Flamarion. Apresentação. In: CHEVITARESE, André Leonardo; CORNELLI, Gabriele. *Judaísmo, Cristianismo e Helenismo*. São Paulo: Annablume, 2007, p. 11.

⁵⁶ MATA, Op. Cit., 2010, p. 35-64.

⁵⁷ Ibidem, p. 20.

⁵⁸ COSTA, Marcos Roberto Nunes. *Maniqueísmo: História, Filosofia e Religião*. Rio de Janeiro: Vozes, 2003. O capítulo em questão é o primeiro.

Correia, a qual mesmo tendo sido defendida no ano de 2014 também possui todo o primeiro capítulo (de um total de 3) dedicado a este, digamos, hoje já aceito como um falso problema historiográfico.⁵⁹ De semelhante maneira, eu, no mesmo ano de defesa do trabalho de Joana Correia, defendi dissertação⁶⁰ na qual conscientemente escapo desta discussão, mas fui pouco crítico quanto ao trabalho, por exemplo, do já citado Prof. Dr. Nunes Costa.⁶¹

Minhas investigações apoiam-se nas reflexões de Michel Foucault sobre a *anarqueologia* e a *governamentabilidade*. Quanto à anarqueologia Foucault vai descrevê-la no seu curso *Do Governo dos Vivos*⁶² como uma postura filosófica de transgressão perante o poder daquilo que se coloca como verdade, pois segundo o autor francês é preciso recusar a ligação supostamente voluntária com a verdade para questionar adequadamente o poder; e são os mecanismos artificiais que ententam ligar os diferentes sujeitos a uma dada verdade que criam o que este autor denomina de racionalidade governamental.

Por sua vez, são estas racionalidades múltiplas que formam o que Foucault denomina de *governamentabilidade*.⁶³ Tais reflexões são importantes à medida que o discurso sobre as sexualidades que se propõe verdadeiro é integrante caro às identidades cristãs, inclusive à política-institucional, da qual qual Agostinho de Hipona é um agente autorizado e propagador.

Tais apontamentos ligam-se ao campo teórico denominado teoria *queer*, a qual tem por uma de suas principais características a intencionalidade de pôr em xeque os binarismos de acordo com os quais observamos as sexualidades. Por exemplo, as referências às práticas supostamente naturais e não naturais que se encontram nos escritos agostinianos, restringindo a experiência dos indivíduos que são diversos. Como proposto por Eve Sedgwick em sua obra seminal e, para muitos e muitas, fundadora do campo, a teoria *queer* faz referência justamente às possibilidades e às dissonâncias que constituem as sexualidades.⁶⁴

Atentando para estas reflexões se pode afirmar apressadamente que os teóricos *queer* estejam propondo algo nada mais do que uma postura metodológica primária para nós historiadores, qual seja, não *comprar* o discurso da documentação. Entretanto, tenho cada vez

⁵⁹ CORREIA, Op. Cit., 2014.

⁶⁰ VELOSO, Wendell dos Reis. *Humanidade e Sexualidade na Proposta de Identidade Cristã de Agostinho de Hipona em Confissões*. 128 páginas. (Mestrado em História) Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Departamento de História – PPHR, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, RJ, 2014.

⁶¹ Tal crítica foi gentilmente apresentada a mim durante a defesa da dissertação pelo Prof. Dr. André Leonardo Chevitarese (UFRJ), membro da banca avaliadora.

⁶² FOUCAULT, Michel. *Do Governo dos Vivos: Curso no Collège de France*. (1979-1980). São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2014b.

⁶³ *Ibidem*, p. 3-21; 45-66.

⁶⁴ SEDGWICK, Eve Kosofsky. *Tendencies*. London: Routledge, 1994, p. 7.

mais consolidado a posição de que nos estudos ligados às sexualidades, isto se mostra um pouco mais complexo.⁶⁵

Não é incomum o reconhecimento das sexualidades como marcadores sociais de grande importância. Todavia, ainda não é tão habitual o discernimento de que este reconhecimento parte de uma suposta verdade sobre as sexualidades. Isto é, a partir dos discursos patrísticos, o projeto político da *ecclésia* não é simplesmente marcado por elementos sexuais, ele é, para além disto, instituidor de uma determinada sexualidade.

Ou seja, não se trata de identificar uma sexualidade, mas de descortinar o processo de sua *ficcionalização* e o de sua *cristalização/naturalização*, a qual visa fabricar a sua aparência de *substancialidade* e assim esconder a sua *artificialidade*. E o não apontamento disto pela historiografia de maneira explícita é flagrante e contribui para a reiteração do sistema de poder heterossexista na contemporaneidade. Trata-se de postura anarqueológica em duas frentes, não apenas na análise do discurso histórico inferido da documentação, mas também na escrita da historiografia.

Glen Burger e Steven Kruger abordam o processo de passagem da sexualidade plástica para o que denominam de instituição divina da heterossexualidade a partir da constituição da noção de sexo adequado em relação a um mundo natural associado à procriação.⁶⁶ Sobre os equívocos contidos nesta reflexão eu não os discutirei novamente, pois já o fiz no primeiro capítulo. Ratifico apenas que não concordo com o termo heterossexual para se referir à sexualidade pré-modernidade e, mais do que isso, julgo o seu uso prejudicial ao passo que contribui para a defesa de que os seres humanos teriam sido sempre heterossexuais.

Por *instituição* eu me apoio no colocado por Michel Foucault, para quem:

Geralmente se chama instituição todo o comportamento mais ou menos coercitivo, aprendido. Tudo que em uma sociedade funciona como sistema de coerção, sem ser um enunciado, ou seja, todo o social não discursivo é a instituição.⁶⁷

Em outras palavras, ao argumentar que identifico na documentação a *instituição de uma sexualidade divina* eu me refiro ao seguinte: esta sexualidade, com toda a sua complexidade, através de um processo de naturalização se coloca, ou se colocará mais à frente, como um conjunto de comportamentos mais ou menos coercitivos *talhados* com o

⁶⁵ Certamente isto não ocorre apenas nos estudos aqui tratados, estes são apenas aos quais eu tenho me dedicado.

⁶⁶ BURGER, Glenn; KRUGER, Steven F. (Editors). *Queering the Middle Ages*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2001, p. XII.

⁶⁷ FOUCAULT, Michel. Sobre a História da Sexualidade. In: _____. *Microfísica do Poder*. Organização e tradução Roberto Machado. 23ª ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2007e, p. 247.

auxílio de *instrumentos discursivos*, mas que já não dependem mais exclusivamente dos *discursos instituidores* para a sua constante afirmação, posto que se propagaram pelo tecido social.

Fica patente que a definição de uma sexualidade como *normal/natural* é fruto de um processo histórico e para estudá-lo eu me valho da proposta de Michel Foucault, para quem é importante se debruçar sobre os discursos e, assim, identificar as relações de poder que se articulam no que o pensador denomina de *dispositivo de sexualidade*, o qual engendra o que se coloca como sexualidade, incluindo aí as práticas e os desejos.⁶⁸

Para o pensador francês os *dispositivos* são eivados de poder. Embora eu tenha feito apontamentos sobre como penso o poder ao longo da tese, cabe aqui a demarcação clara do que eu entendo por este vocábulo. Foucault afirma categoricamente que “o poder não existe”, pois não ocupa um espaço, não existe em um local de onde emanaria. O poder não se relaciona à posse, mas sim ao exercício, ou melhor dizendo, o poder faz referência às práticas no plural, pois deve ser entendido como um “feixe de relações mais ou menos organizado, mais ou menos piramidalizado, mais ou menos coordenado”.⁶⁹

Logo, os *dispositivos* se confundem com estratégias e intervenções neste *feixe de relações* visando o seu controle, seja para bloqueá-lo, estabilizá-lo ou utilizá-lo. Outra característica importante é que os dispositivos ordenam saberes que surgem deles e que também os possibilitam. Nas palavras do Foucault: “É isto, o dispositivo: estratégias de relações de força sustentando tipos de saber e sendo sustentadas por eles.”⁷⁰

No caso específico do *dispositivo de sexualidade*, de acordo com Foucault, este faz referência ao *sexo-história*, ao *sexo-significação* e ao *sexo-discurso*, muito mais do que ao *sexo-natureza*, pois para além do elemento sexual que caracteriza os seres humanos, Michel Foucault argumenta que as sociedades humanas colocam-se “sob o signo do sexo, porém de uma *Lógica do sexo*, mais do que de uma *Física*.”⁷¹

Não se pode deixar de reconhecer que Foucault é associado ao movimento *queer*, mas que este se desenvolve posteriormente ao seu falecimento. Entretanto, a ligação se dá especialmente porque ao retomar as reflexões sobre as sexualidades na última fase da sua produção, denominada em nossos dias de *último Foucault*, para pensar os processos de subjetivação, o francês aprofunda as reflexões sobre o *dispositivo de sexualidade*, inspirando

⁶⁸ FOUCAULT, Op. Cit., 1988a, p. 85-144.

⁶⁹ FOUCAULT, Op. Cit., 2007e, p. 248.

⁷⁰ Ibidem, p. 246.

⁷¹ FOUCAULT, Op. Cit., 1988a, p. 88.

os teóricos *queer* a colocarem em xeque o próprio regime da sexualidade, como bem apontam Richard Miskolci e Júlio Simões na apresentação do dossiê intitulado *Sexualidades Disparatadas* e organizado por eles para o *Cadernos Pagu*.⁷² Trata-se de expôr as ficcionalidades que participam do que denominamos de sexualidades.

Entre os principais elementos constituidores do dispositivo de sexualidade foucaultiano estão: a relação negativa com as sexualidades, o modo sempre desfavorável com o qual as sexualidades são descritas, especialmente quando distantes do padrão institucionalizado; “a instância da regra”, a qual visa a circunscrição do sexo a um determinado ordenamento estruturado em binarismos, tais como lícito/ilícito; “o ciclo da interdição”, caracterizado pelo acaçapamento do sexo, o qual não deveria sublevar-se à superfície do social; e “a lógica da censura”, descrita por Foucault como um grupo de três formas: “afirmar que não é permitido, impedir que se diga, negar que exista”, as quais se relacionam em cadeia, pois o inexistente se liga ao ilícito e àquilo que não deve ser colocado em palavras. Logo, “a lógica do poder sobre o sexo seria a lógica paradoxal de uma lei que poderia ser enunciada como injunção de inexistência, de não-manifestação, e de mutismo”, defendia Foucault. Estes mecanismos sociais que visam o controle dos corpos e das sexualidades funcionam lado a lado com os discursos que intentam naturalizar estas interdições. Este processo se vale de aspectos jurídicos formais, sistematização de saberes médicos e religiosos, além de outros aspectos, os quais se ligam ao último elemento tratado pelo pensador francês; “a unidade do dispositivo”, evidenciando que o poder sobre as sexualidades se exerce de maneira ampla, tanto formal quanto informalmente.⁷³

No ano de 1984, ao escrever a primeira versão do prefácio ao segundo volume da *História da Sexualidade*, Michel Foucault sistematizou reflexões sobre os *dispositivos* que permitem entender o *dispositivo de sexualidade*, possibilitador da análise da sexualidade como uma experiência histórica singular, em três espécies de eixos, a saber: a formação de um *campo de conhecimento*, de um *conjunto de regras* e de um *modo de relação consigo mesmo*.⁷⁴

⁷² MISKOLCI, Richard; SIMÕES, Júlio Assis. (orgs.). Dossiê: sexualidades disparatadas – Apresentação. *Cadernos Pagu*, 28, 2007, p.11.

⁷³ FOUCAULT, Op. Cit., 1988a, p. 93-101.

⁷⁴ FOUCAULT, Michel. Prefácio à História da Sexualidade. In: _____. *Ditos e Escritos, volume IX: Genealogia da Ética, Subjetividade e Sexualidade*. Org., seleção e revisão técnica Manoel Barros da Motta. Tradução Abner Chiquieri. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014e, p. 207-208.

O primeiro destes eixos diz respeito aos conceitos, às teorias e aos princípios vários⁷⁵ que atuam na formação dos domínios do saber estruturantes das práticas discursivas. O segundo se caracteriza por ultrapassar as instâncias protocolares de exercícios dos poderes para pensar, por exemplo, nas leis para além da fábula jurídica de contação dos comportamentos e entendê-los a partir de sua potência produtiva⁷⁶, seus efeitos, as racionalidades que formam a governamentalidade que possibilita o governo dos vivos.

O terceiro fundamento diz respeito à nova forma de subjetividade que resultaria deste *dispositivo*. A partir do que tenho discutido até aqui, especialmente no primeiro capítulo, é patente que o *dispositivo de sexualidade* na contemporaneidade produz homens e mulheres desejanter dentro de uma estrutura heterossexista e cisgênera.

No caso do Império Romano cristão dos séculos IV e V, momento do estabelecimento do cristianismo como *religião*, conforme também já abordei, tais características não se aplicam. Desta maneira, sustento que o *dispositivo de sexualidade agostiniano* intenta produzir cristãos dentro de uma lógica masculinista; e que esta identidade cristã, que ocupa a centralidade nos processos de subjetivação do período, desenvolve-se em estreita associação com uma *sexualidade divina*, produzindo, portanto, homens e mulheres desejanter como sujeitos de concupiscência.

Resta abordar uma importante característica do *dispositivo de sexualidade*, o fato de que ele somente pode ser pensado em relação ao poder, conforme apontei em diversos momentos deste trabalho. No primeiro volume da *História da Sexualidade*, Foucault formula a noção de *dispositivo de sexualidade* que se desenvolvia em relação a uma tecnologia de poder com caráter disciplinar, que, para este autor, caracteriza o que chamamos de período contemporâneo, mas denominado por ele de moderno.

Em uma tese que assume postura *anarqueológica* e, portanto, procura problematizar a ideia corrente em nossa sociedade de que os homens e as mulheres sempre se organizaram em torno de uma única sexualidade, ou seja, que procura historicizar os seres humanos como sujeitos de desejo, fica evidente que as reflexões pensadas para a análise da sexualidade no contexto contemporâneo não devem ser aplicadas acriticamente ao estudo do Império Romano dos séculos IV e V. Sendo assim, faz-se capital pensar em qual é a tecnologia de poder que *irriga* o *dispositivo de sexualidade agostiniano*.

⁷⁵ Ibidem, p. 208.

⁷⁶ Ibidem, p. 210-211.

Antes do poder específico que estrutura o *dispositivo de sexualidade agostiniano*, ainda que eu já tenha indicado ao longo deste capítulo que entendo o poder como produtivo e não essencialmente coercitivo, cabem mais ponderações.

Parto das proposições de Michel Foucault, para quem o poder não se concentra em instituições políticas formais, antes, ele as entende como suas formas terminais. Para o teórico, para compreender o poder de modo adequado se deve levar em consideração as forças, as lutas, os enfrentamentos e os afrontamentos incessantes que enfraquecem, fortalecem e viram ao contrário os suportes do poder, associado, por sua vez, à múltiplas correlações de força.⁷⁷ De modo mais direto: “o poder não é uma instituição e nem uma estrutura, não é uma certa potência de que alguns sejam dotados: é o nome dado a uma situação estratégica complexa numa sociedade determinada.”⁷⁸

E esse poder como exercício impossibilita que o mesmo seja associado à inatividade e ao constrangimento. Ao afirmar anteriormente que os discursos eclesiásticos sobre as sexualidades evidenciam aquilo a que eles mesmos fabricaram, ao passo que procuram camuflar esse processo de forja, o faço a partir da concepção de poder como ação propositiva. Em outras palavras:

Pois se o poder só tivesse a função de reprimir, se agisse apenas por meio da censura, da exclusão, do impedimento, do recalçamento, à maneira de um grande super-ego, se apenas se exercesse de um modo negativo, ele seria muito frágil. Se ele é forte, é porque produz efeitos positivos a nível do saber, do desejo (...) e também a nível do saber. O poder, longe de impedir o saber, o produz.⁷⁹

O próprio pensador francês retoma as reflexões sobre o poder e as sexualidades em seus últimos cursos, como os reunidos na obra *Do Governo dos Vivos* (1979-1980), a partir de uma noção de exercício de poder político resumida na expressão de *governamentabilidade*, em detrimento da própria expressão *poder* como uma categoria analítica.

Isto não implica no abandono das reflexões foucaultianas sobre o poder, mas sim o reconhecimento de que este, enquanto conceito possui aplicabilidade pouco frutífera, de modo que se mostra mais proveitoso atentar para como os discursos agostinianos, entendidos com um *local*, produzem racionalidades que sustentam a potência governativa, a

⁷⁷ FOUCAULT, Michel. As Relações de Poder Passam para o Interior dos Corpos. In: _____. *Ditos e escritos, volume IX: Genealogia da Ética, Subjetividade e Sexualidade*. Org., seleção e revisão técnica Manoel Barros da Motta. Tradução Abner Chiquieri. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014a, p. 38-39; FOUCAULT, Op. Cit., 1988a, p. 102.; FOUCAULT, Op. Cit., 2014e, p. 72

⁷⁸ FOUCAULT, Op. Cit., 1988a, p. 103.

⁷⁹ FOUCAULT, Michel. Poder - Corpo. In: _____. *Microfísica do Poder*. Organização e tradução Roberto Machado. 23ª ed. Rio de Janeiro, Edições Graal, 2007d, p. 148.

governamentabilidade, do episcopado sobre as comunidades cristãs sob sua autoridade, ao mesmo tempo em que são geradas por essa *governamentabilidade*. No contexto dos *locais discursivos* analisados nessa tese esta *governamentabilidade*, esta potência governativa, confunde-se com o *poder pastoral*.

O cerne agora está na relação entre *saber e poder*, o *campo de conhecimento* e o *conjunto de regras* abordados por mim há pouco. Por exemplo, na aula do dia 30 de janeiro do curso já mencionado *Do Governo dos Vivos*⁸⁰, Foucault afirma a necessidade de análise das maneiras como um determinado regime de *governamentabilidade* estabelece necessariamente um regime de verdades que participa diretamente da instituição de uma racionalidade que irá garantir e justificar a obediência daqueles sob a sua subordinação.

Pensando no episcopado de um bispo tal qual Agostinho de Hipona acredito ser fundamental pontuar como seus escritos atuam em uma economia discursiva que, a partir da apropriação do neoplatonismo e de um regime de verdade que se vale de elementos ligados às sexualidades, irá efetuar a ligação artificial entre identidade cristã nicena e natureza, entendida como uma virtude própria de alguns seres; assim como também penso ser capital analisar o uso deste discurso com a intenção de justificativa desta subordinação.

É importante ressaltar que está subjacente às minhas argumentações a associação entre as reflexões de Michel Foucault sobre o poder pastoral, a tecnologia de poder que defendo *nutrir o dispositivo de sexualidade agostiniano*, ao poder episcopal. Trato desta relação agora de modo mais efetivo, apontando as aproximações e os distanciamentos.

Ao tratar do que ficou conhecido como *moral cristã* Foucault colocou a seguinte questão: “Quais são os mecanismos de poder que o cristianismo introduziu no mundo romano, valorizando essas proibições que já eram reconhecidas e aceitas?”⁸¹ Indagação esta que, como afirma Cesar Candiotto, relaciona-se com o interesse de Foucault no cristianismo como um *acontecimento* e a sua incidência em uma *subjetivação político-religiosa*⁸², como “práticas (...) de normalização do comportamento e docilização da alma.”⁸³ Ou seja, como dispositivo ou prática de si mesmo e não como um conjunto de doutrinas.⁸⁴

⁸⁰ FOUCAULT, Op. Cit., 2014b, p. 67-84.

⁸¹ FOUCAULT, Michel. Sexualidade e Poder. In: _____. *Ditos e escritos, volume V: Ética, Sexualidade, Política*. Org., seleção e revisão técnica Manoel Barros da Motta. Tradução Elisa Monteiro, Inês Autran Dourado Barbosa. 3ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014f, p. 63.

⁸² CANDIOTTO, Cesar. As Religiões e o Cristianismo na Investigação de Foucault: Elementos de Contexto. In: CANDIOTTO, Cesar; SOUZA, Pedro de. (Orgs.) *Foucault e o Cristianismo*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012, p. 16.

⁸³ *Ibidem*, p. 17.

⁸⁴ *Ibidem*, p. 22.

É este poder ao qual o autor de *Os Anormais* denomina de *pastoral*. Definido por ele como,

A existência dentro da sociedade de uma categoria de indivíduos totalmente específicos e singulares, que não se definiam inteiramente por seu *status*, sua profissão nem por sua qualificação individual, intelectual ou moral, mas indivíduos que desempenhavam, na sociedade cristã, o papel de condutores, de pastores, em relação aos outros indivíduos que são como suas ovelhas ou o seu rebanho. Creio que a introdução deste tipo de poder, desse tipo de dependência, desse tipo de dominação no interior da sociedade romana, da sociedade antiga, foi um fenômeno muito importante.⁸⁵

Como Foucault aborda, a tecnologia de *poder pastoral* propõe uma alteração fundamental da lógica anterior, exemplificada pela defesa platônica do que se poderia indicar como um *espaço público*.⁸⁶ O teórico francês formula a seguinte ideia: “Em suma, o problema político é o da relação entre o um e a multidão no quadro da cidade e de seus cidadãos. O problema pastoral concerne à vida dos indivíduos.”⁸⁷ Como sustentam seus comentadores:

Poder *individualizante*, o poder pastoral é apresentado por Michel Foucault como um poder exercido não somente sobre o conjunto dos indivíduos (população), mas sobre a vida de cada indivíduo em particular, nos seus mais ínfimos detalhes. É o que ele denomina *Omnes et Singulatim*, poder sobre todos e cada um, cujos dispositivos visam tornar os indivíduos *dóceis e úteis* aos interesses do exercício do poder.⁸⁸

Apresentando o *pastorado cristão* como partícipe da gênese do poder político contemporâneo⁸⁹, Foucault faz questão de diferenciá-lo deste. Para fazê-lo, destaca como principal objetivo do *poder pastoral* fazer o bem para aqueles sob o seu cuidado/controle ao passo que o exercício de poder tradicionalmente se exerceria pelo triunfo sobre os dominados. “não é um poder triunfante, mas sim um poder benfazejo”, afirma o historiador da sexualidade.⁹⁰

⁸⁵ FOUCAULT, Op. Cit., 2014f, p. 64.

⁸⁶ Michel Foucault demonstra que a metáfora do pastorado não aparece nos discursos filosóficos gregos, a não ser em Platão e para ser fortemente contestado ao ser apresentado como o contraponto ao político. Cf. FOUCAULT, Michel. “*Omnes et Singulatim*”: uma Crítica da Razão Política. In: _____. *Ditos e Escritos, volume IV: Estratégia, Poder-Saber*. Org., seleção e revisão técnica Manoel Barros da Motta. Tradução Vera Lúcia Avellar Ribeiro. 2ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006b, p. 361-370.

⁸⁷ *Ibidem*, p. 366.

⁸⁸ OTTAVIANI, Edelcio; FABRA, André Luiz; CHACON, Jerry Adriano. Entre o Assujeitamento e a Constituição de Si: Pastoral Cristã à Luz de Michel Foucault. In: CANDIOTTO, Cesar; SOUZA, Pedro de. (Orgs.) *Foucault e o Cristianismo*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012, p. 148.

⁸⁹ FOUCAULT, Op. Cit., 2006b, p. 370-371.

⁹⁰ FOUCAULT, Op. Cit., 2014f, p. 65.

É possível questionar aqui o que se caracterizaria este *benfazejo*, no que se constituiria este bem com o qual os que exercem o poder pastoral estariam comprometidos. Não podemos esquecer que,

Ao contrário da tentativa de melhoramento pessoal do filósofo, ferozmente individual, o “pecado” era tratado pelos cristãos como um problema comum a todos eles. Era possível transformá-lo em *rectidão* [sic] através da reparação e da penitência de Deus. Mas esta reparação não era puramente pessoal.⁹¹

É neste contexto em que a recuperação do supostamente desviante (os *outros*) tornar-se-ia um dever coletivo, que não se deve desconsiderar as assertivas agostinianas sobre a *violência justa e a violência injusta*.

A primeira, conforme verifica-se no trecho documental logo abaixo, seria recurso de todos os que estivessem à frente de uma instituição dominante, contra qualquer tipo de oposição, podendo, em nome de sua justiça, fazer uso dos mais atrozes castigos.⁹² Já a última, por oposição, entende-se como a empregada pelos supostamente desviantes contra os ordenadores do discurso. Italo Mereu afirma ser Agostinho de Hipona um dos maiores teóricos deste tipo de violência⁹³, o que se pode demonstrar na própria argumentação do bispo:

Há certos atos que se assemelham a delitos ou a maldades, e contudo não são pecados porque nem vos ofendem a Vós, Senhor nosso, nem ao convívio social. Por exemplo, quando se procura alcançar alguma coisa útil à vida e aos tempos, não se sabendo se é por desejo desregrado de possuir, ou quando uma autoridade, legalmente estabelecida castiga pelo desejo de corrigir, duvidando-se se o pratica pelo prazer de fazer mal. [...] Deste modo muitas ações que aos homens parecem reprováveis são, pelo vosso testemunho, aprovadas. Pelo contrário, há muitas ações que os homens louvam e que o vosso testemunho condena, porque a aparência do ato e a disposição do que o pratica, bem como as circunstâncias ocultas do tempo, não se correspondem plenamente.⁹⁴

⁹¹ BROWN, Peter. *A Ascensão do Cristianismo no Ocidente*. Tradução de Eduardo Nogueira. Lisboa: Editorial Presença, 1999, p. 47.

⁹² MEREU, Italo. A Intolerância institucional: Origem e Instauração de um Sistema sempre Dissimulado. In: DRUCROCQ, Françoise Barret (org). *A Intolerância: Foro Internacional sobre a Intolerância*. Academia Universal das Culturas. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000, p. 42-45.

⁹³ *Ibidem*, p. 43.

⁹⁴ AGOSTINHO, Santo. *Confissões*. Tradução de J. Oliveira e A. Ambrosio de Pina. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2011, Livro III, Capítulo IX, p. 72. “*Et sunt quaedam similia vel flagitio vel facinori, et non sunt peccata; quia nec te offendunt Dominum Deum nostrum, nec sociale consortium: cum conciliantur aliqua in usum vitae congrua temporis, et incertum est an libidine habendi; aut puniuntur corrigendi studio potestate ordinata, et incertum est an libidine nocendi. Multa itaque facta quae hominibus improbanda viderentur, testimonio tuo approbata sunt; et multa laudata ab hominibus, te teste damnantur: cum saepe se aliter habet species facti, et aliter facientis animus, atque articulus occulti temporis.*” S. AURELII AUGUSTINI HIPPONENSIS EPISCOPI CONFESSIIONUM LIBRI TREDECIM. Disponível na Internet: http://www.documentacatholicaomnia.eu/04z/z_0354-0430_Augustinus_Confessionum_Libri_Tredecim_MLT.pdf.html. Acessado em: maio de 2012.

Neste trecho do final do século IV *Aurelius Augustinus* afirma categoricamente que a prática e a intenção que conduz a esta não necessariamente se correspondem. Pode-se entender, por exemplo, que o ato de infligir dor física ou causar prejuízos materiais, desde que intentem a *cura animarum*, justificam-se. Este *cuidado das almas* é que deve estruturar a disposição do praticante, sabendo que o entendimento pleno do porquê do ato, aparentemente vil, pode estar oculto, mas não deve ser um impeditivo.

E o governo, ou *as artes de governar* tal qual os foucaultianos se referem comumente a esta tecnologia de poder, é definido como primordialmente *acontecimental*, como menos da ordem do combate do que da ordem da estratégia, como uma generalidade singular, de maneira que a própria noção de um poder geral, tal qual o Estado, perderia o sentido, não sendo possível a percepção de uma realidade que poderíamos denominar global ou generalizante.

O argumento de Foucault pode apontar para a defesa de um episcopado carismático, uma espécie de *governo* das comunidades judaicas helenizadas baseadas na autoridade carismática, ou seja, dinamizadas a partir da ação individual de uma liderança que não legitima esse exercício de poder de maneira institucional, pois não seria necessário.

José Fernández Ubina exemplifica este tipo de liderança com o caso de Santiago, irmão de Jesus, e que teria sucedido esse frente às comunidades judaicas que o seguiam. Legitimando a sua autoridade com base na filiação familiar com o alegado messias, parece ter sido este o principal motivo de seu prestígio.⁹⁵ Em palavras de Ubina: “A dizer a verdade, esta imagem lendária do bispo carismático e de autoridade quase divina era a que mais se aproximava da realidade histórica.”⁹⁶

Então porque a assertiva de Michel Foucault seria problemática? O professor da Universidade de Granada argumenta que este modelo de organização das comunidades judaico-cristãs não resistiria à morte de Santiago e ao processo de distanciamento gradual entre judaísmo e cristianismo. Ubina atesta que seriam dois os fatos, a saber, que por volta do século II a maioria das comunidades eclesíásticas espalhadas pelo Império Romano já se estruturavam hierarquicamente no tripé bispos, presbíteros e diáconos; e que não se conhece os pormenores do processo que conduziu uma organização rudimentar a uma instituição como o

⁹⁵ UBINA, José Fernández. Origen y Consolidación del Episcopado Monárquico. In: ACERBI, Silvia; MARCOS, Mar; TORRES, Juana. *El Obispo en la Antigüedad Tardía. Homenaje A Ramón Teja*. Madrid: Editorial Trotta, 2016, p. 38-40.

⁹⁶ “A decir verdad, esta imagen legendaria de obispo carismático y de autoridad idad casi divina era la que más se aproximaba a la realidad histórica.” In: *Ibidem*, p. 40.

episcopado monárquico.⁹⁷ Entretanto, o autor argumenta que não é estranho que algum indivíduo, em algum momento, tenha optado por abandonar a vida itinerante em favor do estabelecimento fixo em alguma igreja, aonde seriam coagidos a celebrar a eucaristia, o que, por sua vez, seria de fato o exercício do episcopado monárquico.⁹⁸

Segundo as análises documentais de Ubina, é possível defender com maior segurança que o episcopado monárquico surge da fusão entre aquilo que seria prerrogativa do colegiado de presbíteros e as competências do bispo em uma só pessoa.⁹⁹ E este processo, ao que parece, foi a melhor alternativa não só para os anos de debates, mas também para as perseguições sofridas e empreendidas pelas comunidades, pois fortaleceria tanto as igrejas locais quanto o conjunto delas, a Igreja de pretensão universalista.¹⁰⁰

E ao avançar dos séculos os embates entre os cristãos e entre estes e os não-cristãos recrudesceria, se isto possibilitou a organização monárquica do episcopado ou é resultado desta não é possível saber. Fato é que o conflito foi um grande dinamizador das relações sociais no Império Romano Cristão. O historiador brasileiro Norberto Luiz Guarinello, ao abordar esta questão assevera:

Nunca houve tanta perseguição aos cristãos quanto a partir do século IV, desta vez feita por eles mesmos. Os exemplos são inúmeros. No norte da África, aqueles que haviam resistido à perseguição de Diocleciano, os chamados donatistas, enfrentaram os católicos, não apenas pela fé, mas também pela propriedade de Igrejas, posses materiais e terras.¹⁰¹

O autor indica que o Império Romano Cristão dos séculos IV e V foi um período de disputas entre diferentes facções do cristianismo. Winrich Löhr argumenta que a África dos séculos IV e V foi a região na qual o cristianismo mais teria sofrido perseguições, assim como dissidências internas.¹⁰² A respeito disto, o autor segue argumentando que o território africano deste período é considerado pelos estudiosos a região mais cristianizada do Império Romano ocidental, pois durante o quarto século a maioria da população romanizada teria aderido ao cristianismo, ainda que de maneira que o autor denomina de apenas superficial.¹⁰³

A organização eclesiástica da Igreja africana se dava em seis províncias: Tripolitânia; Bizacena; África Proconsular, cuja metrópole era Cartago; Numídia; Mauritânia Setifiana; e

⁹⁷ Ibidem, p. 40-41.

⁹⁸ Ibidem, p. 43.

⁹⁹ Ibidem.

¹⁰⁰ Ibidem, p. 46.

¹⁰¹ GUARINELLO, Norberto Luiz. *História Antiga*. São Paulo: Contexto, 2013, p. 168.

¹⁰² LÖHR, Winrich. Western Christianities. In: CASIDAY, Augustine; NORRIS, Frederick W. (Editors). *Constantine to c. 600*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007, p. 9-51. (The Cambridge History of Christianity, V. 2), p. 39.

¹⁰³ Ibidem, p. 40.

Mauritânia Cesariana, esta mais refratária ao credo cristão. Aos bispos mais antigos caberia a presidência dos sínodos locais, e ao bispo de Cartago – que tinha o primado da Igreja africana –, costumeiramente, a dos concílios gerais.¹⁰⁴ Nenhuma outra região do império cristão teria uma Igreja tão organizada quanto à africana. Evidência disto seria o número de bispos existentes, que desde o século III não possuiria comparação em nenhuma outra região. No auge das disputas cristológicas este número chegaria próximo ao de setecentos bispos.¹⁰⁵ E o poder deles, em grande parte, se originaria do contexto de combate à dissidência religiosa, tal como as querelas de Agostinho com os maniqueus, com Jerônimo, com Joviniano e com os pelagianistas, uma vez que estes conflitos marcariam a interseção entre a Igreja, a sociedade e o poder.¹⁰⁶ O próprio Aurélio Agostinho, após o seu retorno à Tagaste, obteve muito do seu prestígio - mesmo que ainda não fosse um bispo era um cristão proeminente - do fato de ter sido um maniqueu que se dedicava, naquele momento, a resolver o *problema* da influência daquele credo nas comunidades religiosas da África.¹⁰⁷

Desde o período em que o Império Romano esteve sob o poder de Constantino, e este favoreceu a religião cristã, os bispos ganharam paulatino poder, a ponto de rivalizar e, às vezes, até mesmo suplantar as elites tradicionais. Raymond Van Dam chega a defender que a patronagem de Constantino no século IV, assim como a dos imperadores subsequentes, transformaram o papel social do bispo de maneiras completamente imprevistas.¹⁰⁸ Harold Drake insiste que a partir do século IV, especialmente no Ocidente, os bispos também teriam passado a assumir funções civis, as quais as elites locais e/ou os administradores imperiais não pudessem dar conta.¹⁰⁹

Acerca das funções civis citadas, Constantino e seus sucessores teriam rapidamente envolvido os bispos em tais questões, responsabilizando-os por resolver os conflitos das comunidades religiosas das quais seriam os responsáveis.¹¹⁰ Não se pode deixar de mencionar também que o poder econômico destes homens parece ter sido de igual significância, pois não é sem propósito a tentativa de censura – identificada seja nas atas conciliares ou no código

¹⁰⁴ Ibidem.

¹⁰⁵ LEONE, Anna. Christianity and Paganism, IV: North Africa. In: In: CASIDAY, Augustine; NORRIS, Frederick W. (Editors). *Constantine to c. 600*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007, p. 9-51. (The Cambridge History of Christianity, V. 2), 243-244.

¹⁰⁶ DRAKE, H. A. The Church, Society and Political Power. In: In: CASIDAY, Augustine; NORRIS, Frederick W. (Editors). *Constantine to c. 600*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007, p. 9-51. (The Cambridge History of Christianity, V. 2), p. 417.

¹⁰⁷ BROWN, Peter Robert Lamont. *Santo Agostinho: uma Biografia*. Rio de Janeiro: 5ª ed. Record, 2008, p. 165.

¹⁰⁸ DAM, R. V. Bishops and society. In: CASIDAY, A.; NORRIS, F. W. (Eds.). *Constantine to c. 600*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007, p. 343.

¹⁰⁹ DRAKE, Op. Cit., 2007, p. 410.

¹¹⁰ DAM, Op. Cit., 2007, p. 358.

teodosiano – àqueles eclesiásticos envolvidos em atividades comerciais e administração de terras.¹¹¹

Há também elementos intelectuais a serem considerados. Peter Brown em suas argumentações sobre o poder do bispo nos séculos IV e V destaca que, a princípio, os bispos já fariam parte de uma elite intelectual, de modo que não seria segredo algum que parte do prestígio social adquirido pelos bispos seria legitimado por serem bons retóricos.¹¹² Este inclusive seria um dos motivos pelos quais, segundo Brown, Agostinho fora considerado para o cargo de bispo da cidade de Hipona.¹¹³

No próximo capítulo desta tese demonstro o profundo conhecimento que *Aurelius Augustinus Hipponensis* possuía sobre a filosofia neoplatônica do seu período e da qual se valeu para formular as suas contestações ao cristianismo maniqueu. A retórica, portanto, foi elemento capital na formação das elites cristãs e no aprendizado do sacerdócio, ainda que os eclesiásticos negassem a centralidade da oratória em seus discursos.¹¹⁴

O uso deste sistema retórico, assim como o exercício de funções da administração imperial não se daria de modo instintivo, mas sim com base no mais alto grau de educação formal.

O conhecimento da *paideia* clássica e seus autores se tornou imprescindível para rebater as críticas pagãs ao mesmo tempo em que se transformou em útil ferramenta intelectual nos numerosos debates internos do cristianismo. A sólida formação retórica também foi útil para a exegese das Sagradas Escrituras.¹¹⁵

Este aprendizado era o mesmo dispensado aos membros da aristocracia que ansiavam ocupar qualquer outro cargo na administração do Império Romano. Os bispos e os clérigos subordinados a eles dividiriam o exercício da autoridade na cidade, produzindo maneiras alternativas para o controle dos habitantes destas regiões. O bispo cristão torna-se, portanto, uma pessoa digna de reverência. Este ainda se destacaria como o ponto de contato entre os indivíduos proeminentes nas comunidades cristãs e o governo imperial.¹¹⁶ A proeminência

¹¹¹ LEONE, Op. Cit., 2007, p. 238.

¹¹² BROWN, Peter. *Power and persuasion in Late Antiquity towards a Christian Empire*. Wisconsin: The University of Wisconsin Press, 1992, p. 72-75.

¹¹³ BROWN, Op. Cit., 2008, p. 172

¹¹⁴ PUERTAS, Alberto J. Quiroga. El Obispo como Orator *Christianus*. In: ACERBI, Silvia; MARCOS, Mar; TORRES, Juana. *El Obispo en la Antigüedad Tardía. Homenaje A Ramón Teja*. Madrid: Editorial Trotta, 2016, p. 250.

¹¹⁵ “El conocimiento de la *paideia* clásica y sus autores se convirtió en imprescindible para poder rebatir las críticas paganas al tiempo que se erigió en útil herramienta intelectual en los numerosos debates internos del cristianismo. La sólida formación retórica también fue útil para la exegésis de las Sagradas Escrituras.” In: *Ibidem*, p. 249.

¹¹⁶ BROWN, Op. Cit., 1992, p. 77.

dos bispos seria tamanha que Brown argumenta que na última década do século IV a figura dos eclesiásticos seria fundamental para o controle da multidão e, portanto, a manutenção da paz.¹¹⁷

Durante o período aqui em questão os bispos paulatinamente estenderiam seus domínios para a sociedade romana em geral. O envolvimento contundente destes homens pouco a pouco transformaria a aplicação da justiça, a extensão da caridade, a celebração de cerimônias municipais – agora transformadas em manifestações da espiritualidade cristã –, entre outras mudanças; todos os aspectos da vida cotidiana, das cortes do império e dos reinos aos mais pobres, a vida de todos deveria ser mensurada a partir da doutrina cristã ortodoxa.¹¹⁸

Puertas argumenta que se verifica a passagem do *vir bonus dicendi peritus* para *vir sanctus dicendi peritus*, ainda que complexa. Fato é que nas últimas décadas as historiadoras e os historiadores demonstraram que os bispos progressivamente se imiscuiram nos âmbitos sociais e culturais até que se tornaram figuras das quais as comunidades já não poderiam mais prescindir.¹¹⁹ Antes de continuar tenho que apontar como a misoginia se encontra, utilizando uma imagem proposta por Michel de Certeau, como que *marcada a ferro na linguagem*¹²⁰, já que o orador é sempre do gênero masculino, o que se identifica pelo vocábulo *vir*.

Estes bispos, portanto, formam parte importante da administração imperial, de modo que devem ser encarados como figuras de autoridade, sob o perigo de uma compreensão inadequada dos processos históricos. A atenção ao fato de que estes bispos, as vozes autorizadas da *ecclesia*, formam um grupo social de influência significativa conflui com a característica da sexualidade, evidenciada pelos *Estudos de Gênero*, qual seja, a de que as sexualidades, as quais os projetos de poder destes eclesiásticos intentam descrever como sexualidade no singular, são impregnadas de poder.¹²¹

E o poder destes bispos não é exercido sem o atributo da violência. Desta maneira, não se pode pensar o exercício do episcopado nos séculos IV e V sem o elemento da violência concreta, para além dos conflitos que se limitariam à retórica.¹²² Estas reflexões são

¹¹⁷ Ibidem, p. 103 e ss.

¹¹⁸ DAM, Op. Cit., 2007, p. 361.

¹¹⁹ PUERTAS, Op. Cit., 2016, p. 250.

¹²⁰ CERTEAU, Michel de. A Linguagem da Violência. In: _____. *A Cultura no Plural*. 5ª ed. Tradução Enid Abreu Dobránsky. Campinas: Papyrus, 2008, p. 87-97.

¹²¹ FOUCAULT, Op. Cit., 1988a, p. 108.

¹²² Dentre os autores que se propõem a isto eu destaco: ANDO, Clifford. Religion and Violence in Late Roman North Africa. *Journal of Late Antiquity*. The Johns Hopkins University Press, v. 6, n. 2, p. 197-202, 2013.; CAMERON, Averil. The Violence of Orthodoxy. In: IRINSCHI, Edward, ZELLENTIN, Holger (ed). *Heresy and Identity in Late Antiquity*. Mohr Siebeck: Gulde-Druck, 2008, p. 102-14.; JENKINS, Philip. *Guerras Santas: Como 4 Patriarcas, 3 Rainhas e 3 Imperadores decidiram em que os cristãos acreditariam pelos*

fundamentais uma vez que a sexualidade é *encharcada* de poder. Entretanto, o que estou propondo não é confundir o poder com a violência, mas pensar, assim como propõe Foucault, que a “(...) medida em que as relações de poder são uma relação desigual e relativamente estabilizada de forças, é evidente que isto implica um em cima e outro em baixo, uma diferença de potencial.”¹²³ E já que as relações de poder são como um feixe aberto mais ou menos organizado¹²⁴, sugiro que aqueles com maior possibilidade de exercício de poder formal, tal qual os bispos da África Romana dos séculos IV e V, possuíam privilégios nos arranjos destes feixes, ainda que contingencialmente.

Em suma, entendo o bispado, primeiro, como uma magistratura romana; que o exercício de poder político destes bispos ocorre em associação objetiva com a violência não só simbólica, mas também material; e terceiro, atentando-se a própria ascensão destes homens ao cargo de bispo (suas origens familiares e/ou intelectuais), se impõe, o que entendo como um *projeto* de manutenção do *status quo*, que intenta a preservação e, por vezes, a extensão, dos privilégios do que podemos chamar de uma elite eclesiástica. Logo, assim como não se deve desconsiderar o aspecto *acontecimental* das governamentalidades destes bispos, também não se deve deixar de reconhecer a tendência da aristocracia tradicional romana em retro-alimentar a instituição do episcopado.

Na esteira da minha defesa de que os escritos agostinianos são *instrumentos discursivos* que *esculpem* uma *sexualidade divina*, as proposições mais gerais do campo denominado de *História das Emoções* foram profícuas. Sobre a fundação deste campo parece que há um consenso entre os historiadores ligados a ele em situá-la na produção de Lucien Febvre durante a década de 40 do século passado. Seja chamando atenção para: a necessidade de explicitar o abismo existente entre as maneiras como se dão os desejos e os sentimentos no passado e no presente¹²⁵; o destaque que o francês ligado à Escola de Anales deu para os aspectos morais das sociedades passadas que não deveriam ser alijados das análises historiográficas¹²⁶; e o fato de que, juntamente com autores como Johan Huizinga e Norbert Elias, lançou os pressupostos basilares do campo, mas de maneira não sistematizada.¹²⁷

próximos 1500 anos. Rio de Janeiro: LeYa, 2013.; SHAW, Brent D. *Sacred Violence: African Christians and Sectarian Hatred in the Age of Saint Augustine*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

¹²³ FOUCAULT, Op. Cit., 2007e, p. 250.

¹²⁴ *Ibidem*, p. 248.

¹²⁵ PLAMPER, J. Historia de las emociones: caminos y retos. *Cuadernos de Historia Contemporánea*, Madrid, Norteamérica, 36, nov. p. 17-29, 2014, p. 18.

¹²⁶ STEARNS, Peter N. Preface: Why Do Emotions History? *Rubrica Contemporanea* (Dossier Historia de las Emociones), Barcelona, v. 4, n. 7, p. 5-9, 2015, p. 5.

¹²⁷ PRO, Juan. Presentación del Editor. *Rubrica Contemporanea* (Dossier Historia de las Emociones), Barcelona, v. 4, n. 7, p. 1-4, 2015.

Da geração dos Anales devotada às mentalidades na década de 1970¹²⁸ ao declínio do Marxismo enquanto perspectiva hegemônica nas acadêmias e a expansão do feminismo no mesmo ambiente¹²⁹, o fato é que as reflexões dos antropólogos culturalistas das décadas de 1970 e 1980 serviram como provocações para que os historiadores desconfiassem da chave de leitura essencialista operacionalizada por eles em suas análises.¹³⁰ Desta feita, em território estadunidense e durante o ano de 1985, surge o que Juan Pro denomina de *Nova História das Emoções*, não se limitando a esta demarcação geográfica, visto que entre os anos de 2014 e 2015, por exemplo, a História das Emoções suscitou quatro dossiês temáticos na Espanha.¹³¹

O estabelecimento dos estudos sobre as emoções como uma possibilidade de olhar para o passado gerou o que alguns chamam de *affective turn*¹³² ou de *emotional turn*¹³³. Entretanto, este *giro afetivo/emocional* não deve ser confundido com a criação de um campo autônomo. De acordo com Jam Plamper, há consenso entre Barbara Rosenwein, Peter Stearns e William Reddy - todos estes considerados historiadores-referência no que tange aos estudos das emoções - de que a *História das Emoções* não seria um campo especializado, mas sim um mecanismo de integração das emoções na *História Social*, na *História Cultural* e na *História Política*.¹³⁴ Quando se faz, portanto, a referência há um campo de estudo das emoções, refiro-me à perspectiva das emoções que integra minha concepção de *História Sociocultural*, a qual, à partir do ponto de vista da anarqueologia, interroga a identidade cristã, e a sexualidade divina que a estrutura, proposta por Agostinho de Hipona e que se pretende *natural*; mas, não somente ela, também o ângulo heteronormativo do qual parte a escrita da História.

A proposta descrita acima se encontra em confluência com as premissas apontadas por Peter Stearns como as basilares para a *História das Emoções*, as quais, de acordo com o autor, seguem o *chamado de Febvre*. A primeira diz respeito ao entendimento de que os seres humanos devem ser estudados em todos os seus aspectos e, sendo assim, as emoções são capitais; a segunda se remete à insistência de Lucien Febvre de que o que se coloca como *natureza humana* é historicamente localizável e que, portanto, os historiadores das emoções assumem o compromisso de estudar a mudança.¹³⁵

¹²⁸ STEARNS, Op. Cit., 2015, p. 7.

¹²⁹ PLAMPER, Op. Cit., 2014, p. 19.

¹³⁰ Ibidem, p. 20.

¹³¹ PRO, Op. Cit., 2015, p. 2.

¹³² Ibidem, p. 1.

¹³³ PLAMPER, Jam. The History of Emotions: An Interview with William Reddy, Barbara H. Rosenwein, and Peter Stearns, *History and Theory*, 49/2, 2010, p. 237.; STEARNS, Op. Cit., 2015, p. 5.

¹³⁴ PLAMPER, Op. Cit., 2010.

¹³⁵ STEARNS, Op. Cit., p. 8.

Posto isto, esta investigação se apoia em uma concepção de *História Sociocultural das Religiões* sob uma perspectiva dos *Estudos de Gênero* e das *Emoções*. Quanto aos conceitos são utilizados os de *identidade* e *dispositivo de sexualidade*.

A proposta de identidade cristã normativa de Agostinho de Hipona estabelece hierarquizações com base em estatutos diferenciados, as quais incidiram em reflexões e ações violentas, não somente conflituosas. Tais oposições binárias aludidas, como, por exemplo, entre bom cristão e mau cristão, fiel e infiel, remetem-se aos elementos mais primevos da constituição de identidades sociais.¹³⁶ Isto põe em evidência que elas são relacionais, ou seja, dependem de elementos exógenos para a sua existência, sendo marcadas, assim, pela diferença. Aos que são alegadamente diferentes outorga-se o epíteto de *outro*, sustentando esta pretensa distinção pela exclusão.¹³⁷

Trata-se do que Dominique Maingueneau chamou de “*caráter essencialmente dialógico de todo enunciado do discurso*”¹³⁸, ressaltando que o *outro* em um determinado *campo discursivo* circunscreve-se no *vazio* do discurso que se pretende referência. Ainda sobre o *outro*, nas palavras de Maingueneau:

Ele se encontra na raiz de um Mesmo sempre já descentrado em relação a si próprio, que não é em momento algum passível de ser considerado sob a figura de uma plenitude autônoma. Ele é aquele que faz sistematicamente falta a um discurso e lhe permite encerrar-se em um todo. É aquela parte de sentido que foi necessário o discurso sacrificar para constituir a própria identidade.¹³⁹

Reconhecer que o processo de constituição das identidades tem como um de seus cernes a exclusão é aceitar que este mesmo processo incide em consequências materiais.¹⁴⁰ E este conflito que caracteriza a afirmação das identidades surge em um momento particular, é historicamente identificável¹⁴¹, de igual forma este conflito pode ter como pano de fundo reivindicações de caráter essencialista, associando-se, por vezes, à ideia de natureza.¹⁴² Este essencialismo pode se valer de *verdades* históricas ou *verdades* biológicas. No caso da segunda opção, o corpo se apresenta como um dos *locais* de demarcação das identidades.¹⁴³

¹³⁶ WOODWARD, Kathryn. Identidade e Diferença: uma Introdução Teórica e Conceitual. In: SILVA, Tomaz Tadeu da (Org.). *Identidade e Diferença: a Perspectiva dos Estudos Culturais*. 6ª Ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2006, p. 14.

¹³⁷ Ibidem.

¹³⁸ O itálico encontra-se no texto.

¹³⁹ MAINGUENEAU, Dominique. Primado do Interdiscurso. In: _____. *Gênese dos discursos*. Tradução Sírio Possenti. São Paulo: Parábula editorial, 2008c, p. 37.

¹⁴⁰ WOODWARD, Op. Cit., 2006, p. 10; 14.

¹⁴¹ Ibidem, p. 11.

¹⁴² Ibidem, p. 13.

¹⁴³ Ibidem, p. 15.

Retomando os termos básicos dos sistemas classificatórios das identidades (*nós e vós*), Reinhart Koselleck argumenta que “o simples uso destes termos estabelecem inclusões e exclusões, e desta maneira constituem uma condição para que a ação se torne possível”¹⁴⁴, pois as identidades adquirem sentido por meio da linguagem e dos sistemas simbólicos pelos quais são representados.¹⁴⁵

De igual maneira, Koselleck argumenta que as classificações históricas, tais como cristãos e pagãos ou católicos e heréticos, ao menos tacitamente, sempre se referiram à totalidade dos homens, de modo que a humanidade mostra-se imanente a todos os dualismos. Sobre ela, a humanidade, ainda Koselleck defende que as coisas mudam quando a mesma entra na argumentação como uma grandeza política de referência e produz separações em polos opostos, não obstante a sua pretensão à totalidade.¹⁴⁶ E é justamente isto que ocorre no período dos séculos IV e V, quando em um contexto de crescente catocilização da sociedade, incluindo aí as estruturas políticas formais, os pertencentes à *civitas caelestis*, a cidade do suposto deus único, os cristãos, confundem-se cada vez mais com aqueles integrados à estrutura política vigente.

Entende-se, portanto, que a demarcação das identidades liga-se ao elemento da violência e da coerção, pois a classificação de um grupo como *outro* não apenas aponta para uma relação pré-existente, e sim, como argumenta Koselleck, esta classificação interfere na realidade, constituindo-se em pressupostos para a ação em sociedade. Entretanto, ressalto que o exercício do poder, no caso desta tese o poder pastoral/episcopal, não se estrutura apenas em elementos de violência explícita, ao contrário, mostra-se bem mais refinado e se entranha no tecido social, por vezes mesmo de modo sorrateiro. Como aponta Maingueneau,

O Outro circunscreve justamente o dizível insuportável sobre cujo interdito se constitui o discurso; por conseguinte não há necessidade de dizer, a cada enunciação, que ele não admite esse Outro, que exclui pelo simples fato de seu próprio dizer.¹⁴⁷

Este processo se vale da tentativa de controle do cotidiano, o que abordei no capítulo VI da tese.

Logo, entendo identidade como um *acontecimento* historicamente localizável que nos séculos IV e V era contingencial e ativável de acordo com as circunstâncias. Entretanto, tais

¹⁴⁴ KOSELLECK, Reinhart. A Semântica Histórico-Política dos Conceitos Antitéticos Assimétricos. In: _____. *Futuro Passado: Contribuição à Semântica dos Tempos Históricos* Rio de Janeiro: PUC-Rio Ed., 2006, p. 191-192.

¹⁴⁵ WOODWARD, Op. Cit., 2006, p. 8.

¹⁴⁶ KOSELLECK, Op. Cit., 2006, p. 219-231.

¹⁴⁷ MAINGUENEAU, Op. Cit., 2008c, p. 37.

características sofreram tentativa de enquadramento através do *poder pastoral* objetivando ficcionalizar uma aparência de substância por meio de *instrumentos discursivos*, os quais se valiam de linguagem violenta, mas também, e sobretudo, *benfazeja*.

O intuito seria convencer que pôr-se como cristão em todo o tempo seria bom e necessário, ainda que na concepção episcopal de bom estivesse, de modo subjacente, a possibilidade da violência concreta. Demonstrei isto no trecho transcrito no qual *Aurelius Augustinus* afirma que o bem pode ter aparência de mal, mas é bem na medida em que atende à demanda da Igreja. É possível ainda aludir ao discurso do Código Teodosiano, mais especificamente aos argumentos de que a destruição de templos pagãos teria o intuito de impedir que os pagãos incorressem em mal.

A reivindicação do caráter *natural* da identidade cristã proposta por Agostinho se vale de *verdades divinas*, como eu demonstro no próximo capítulo, mas que se pretendem históricas; de igual modo utiliza os corpos das mulheres e dos homens como *espaço* de criação, o que eu abordo no último capítulo.

Quanto ao *dispositivo de sexualidade*, é ele que permite identificar o caráter histórico da sexualidade, evidenciando que a associação desta à natureza e à substância é forjada com *instrumentos discursivos* que definem o que é a sexualidade, incluindo aí as práticas e os desejos, ao passo que circunscreve toda uma gama de possibilidades dos exercícios, dos desejos e dos prazeres sexuais sob a lógica do desvio.

Especificamente acerca do *dispositivo de sexualidade agostiniano* eu defendo que os tratados atribuídos a Agostinho e dos quais eu me valho se constituem como *instrumentos discursivos* que tencionam moldar um conjunto de saberes sobre a sexualidade (analisado no capítulo cinco), assim como um complexo de comportamentos (analisado no capítulo seis), os quais criaram uma gramática de gênero e da sexualidade para os cristãos ortodoxos seguirem e, assim, diferenciarem-se daqueles que neste processo de identificação estavam sendo criados.

Identifico no discurso agostiniano, como demonstro no capítulo três, a humanidade como grandeza política de referência e a sua associação à natureza e à identidade cristã, que encampa a sexualidade divina em uma relação dialógica, a responsável por caracterizar a sexualidade oriunda do *dispositivo de sexualidade agostiniano* como uma condição de existência. Desta forma, a sexualidade/identidade cristã proposta pelo hiponense é entendida como mais do que uma escolha erótica consciente, mais do que uma preferência sexual, a proposta agostiniana é de uma sexualidade como requisito, o que, certamente, incidiu na

configuração de prazeres e de desejos considerados como adequados e, no vazio destes, como necessidade para a sua própria existência, todo um grupo de desejos e de saberes caracterizados como inadequados, desviantes e contrários à natureza.

4. As Fontes e a Metodologia

4.1 O *Corpus Augustinianum* da Pesquisa

4.1.1 A escolha

Para o desenvolvimento das reflexões e dos argumentos que sustentam a tese de que a proposta de identidade cristã formulada pelo bispo Agostinho de Hipona ao longo da sua vida se estruturou em uma sexualidade divina, a qual incidiu em hierarquizações que colocavam mesmo a condição de humano de alguns grupos sociais em xeque, optei pela análise das seguintes obras agostinianas: *De Vera Religione* (*A Verdadeira Religião*); *Confessiones* (*Confissões*); *De Bono Coniugalli* (*Dos Bens do Matrimônio*); *De Sancta Virginitate* (*A Santa Virgindade*) e *De Civitate Dei* (*A Cidade de Deus*) por meio de uma hermenêutica histórica.

A escolha destas obras se deu por conta da relevância das mesmas, seja o prestígio quando consideradas entre o restante da produção de Agostinho, o que é o caso de *Confessiones* e *De Civitate Dei*, ou por conta da distinção que considera prioritariamente o presente objeto de estudo, como é o caso das demais. Lembrando-se que esta divisão não é rígida, pois todas as obras apresentam ambas as relevâncias em graus diferenciados.

De Vera Religione, devido ao seu caráter flagrantemente neoplatônico, é uma obra fundamental para pensar como os escritos agostinianos atuam em uma economia discursiva que, a partir da apropriação do neoplatonismo, propõe um regime de verdade ancorado em elementos sexuais para efetuar a ligação artificial entre catolicismo e natureza, entendida como uma virtude própria de alguns seres.

Confessiones e o seu caráter *autobiográfico* propicia a reflexão sobre diversos assuntos por cobrir um vasto período de tempo da vida do *biografado*. Entres os assuntos tratados certamente se encontram os de caráter sexual, de maneira direta ou inferidos de modo indiciário. Nesta obra o já bispo de Hipona narra os desejos sexuais que o perturbavam durante a adolescência e como a demora em cometer apostasia ao cristianismo maniqueu se deu também pelo receio em adotar uma vida de castidade, o que é apresentado por ele como sinônimo de adoção do cristianismo católico, associação esta fundamental para as reflexões empreendidas aqui.

Os tratados *De Bono Coniugalli* e *De Sancta Virginitate* são partes de um mesmo projeto e se constituem como fonte imprescindível para os objetivos desta tese. Trata-se da defesa da identidade católica em meio a uma discussão entre o monge Jerônimo, o bispo Agostinho e o monge Joviniano, e que tem como ponto central as sexualidades.

Já *De Civitate Dei* é considerada a grande obra agostiniana. De dimensão monumental a obra aborda diversos temas, sendo substancial para a intenção deste trabalho, pois tem como um dos seus pontos de partida a defesa do catolicismo ante ao que talvez se organizasse como uma nova frente pagã no Império. Trata-se da obra que constitui a espinha dorsal das análises de grande parte da historiografia sobre as sexualidades nos escritos de Agostinho de Hipona, o que só aumenta a relevância desta para este trabalho.

4.1.2 Os manuscritos

De acordo com as características do processo de escrita literária dos séculos IV e V, as obras de Agostinho, assim como as de seus contemporâneos, difundiam-se originalmente em códices manuscritos.¹⁴⁸ Dentre os mais antigos se encontram o códice de São Petersburgo e de Verona, datados ainda do último século de vida de Agostinho de Hipona e produzidos originalmente, ao que tudo indica, na região de seu bispado.¹⁴⁹

Durante o século VIII a região de Tours foi uma respeitável produtora de cópias, datando deste período significativo número de obras agostinianas, especialmente se comparado ao montante das reproduções visigóticas, estas mais escassas. Todavia, foi no século posterior, sob a égide dos carolíngios, que se situou o que o professor do Departamento de Estudos Teológicos da Universidade de Saint Louis denomina de um período de avivamento responsável pelo legado da literatura romana e da patrística latina, incluindo aí os escritos agostinianos. É deste período a cópia completa mais antiga de *De Civitate Dei*, a qual se encontra na Biblioteca Real de Bruxelas. De acordo com um dos biógrafos do Imperador Carlos Magno, tratar-se-ia de sua obra literária favorita.¹⁵⁰

As cópias que são atribuídas à biblioteca pessoal do imperador carolíngio, encontradas junto às posses de seu sucessor Luís, o Piedoso, encontram-se atualmente sob a jurisdição do Vaticano.¹⁵¹ A produção e a difusão de textos durante o que parte da historiografia denomina de Renascimento Carolíngio foi a responsável por espalhar textos clássicos e patrísticos por

¹⁴⁸ STEINHAUSER, Kenneth B. Manuscritos. In: FITZGERALD, A. (Dir.) *Diccionario de San Agustín*. San Agustín a través del Tiempo. Burgos: Monte Carmelo, 2006, p. 838-839.

¹⁴⁹ *Ibidem*, p. 840-841.

¹⁵⁰ *Ibidem*, p. 841.

¹⁵¹ *Ibidem*, p. 841-842.

toda a Europa, e a conservação de cópias manuscritas dos catálogos de muitas bibliotecas medievais evidenciam a ampla difusão das obras agostinianas, de modo que, tal qual durante o período de Carlos Magno, apenas por volta do século XII houve uma nova fase de avivamento das obras do hiponense.¹⁵²

Uma nova fase de florescimento para os escritos atribuídos a Agostinho se deu com o surgimento da imprensa e a transformação dos processos de transmissão e de conservação das obras. Do *corpus augustinianum* a monumental *De Civitate Dei* foi a primeira a ser impressa no ano de 1467 nas proximidades de Roma, na verdade fora uma das primeiras impressões feitas em território italiano.¹⁵³ Ao longo do século posterior sucederam-se diversas impressões e no século XVII já surgem algumas coleções temáticas, tais como, por exemplo, o conjunto de obras antipelagianas publicadas em Roma no ano de 1622.¹⁵⁴ Estas edições modernas baseavam-se em manuscritos medievais tardios sendo frequente o uso de apenas um destes alfarrábios para o trabalho.¹⁵⁵

Acontecimento importante para os estudiosos da atualidade foi a publicação completa das obras agostinianas, na França, pela comunidade beneditina de São Mauro nos dois últimos anos do século XVII, após o cotejo de muitos manuscritos existentes nas bibliotecas francesas. Steinhäuser sustenta que o texto fora revisado, mas que sofreu poucas alterações em comparação com a versão já aceita pela tradição. Tal versão maurina é a última edição completa dos escritos de Agostinho e é a mesma que foi reimpressa na Patrologia Latina de Jacques-Paul Migne entre 1841-1849. Com poucas revisões posteriores, e longe de um trabalho filológico exaustivo – o que ainda está para ser feito -, é este o texto aceito como padrão até os dias correntes.¹⁵⁶

4.1.3 As circunstâncias de escrita das obras

O tratado *De Vera Religione* é anterior à ordenação de Aurélio Agostinho ao cargo de bispo da região de Hipona no norte da África. Desta maneira, aceita-se o período entre 386 d. C.-391 d. C. como o de elaboração da obra.¹⁵⁷ O argumento central é que a trindade cristã nicena - deus pai; deus filho e espírito santo - deve ser honrada como a verdadeira religião.

¹⁵² Ibidem, p. 842.

¹⁵³ Ibidem, p. 843.

¹⁵⁴ Ibidem, p. 843-844.

¹⁵⁵ Ibidem, p. 844.

¹⁵⁶ Ibidem, p. 844-845.

¹⁵⁷ Introdução. In: AGOSTINHO, Santo. *A Verdadeira Religião*. São Paulo: Paulus, 2002, p. 15-23.

A obra teria sido meticulosamente projetada e redigida para cativar a simpatia de maniqueístas da classe alta, como Romaniano, um amigo pessoal de Agostinho. O esforço em convencer desta suposta verdade o amigo se daria por que ele próprio o teria, anteriormente, persuadido da suposta verdade do maniqueísmo.¹⁵⁸

As relações entre as comunidades cristãs nicenas e as comunidades maniqueístas chegaram a uma crise em fins do século IV, cujo ápice apontado por Peter Brown seria o “expurgo” oficial no ano de 386 dos maniqueus residentes em Cartago.¹⁵⁹

Quanto à *Confessiones*, Para Henry Chadwick, em biografia dedicada ao bispo de Hipona, entre os anos de 397 e 398 Agostinho teria posto de lado outra obra que estaria escrevendo e passado a se dedicar a escrita do que contemporaneamente denominamos de autobiografia. A ideia do projeto teria surgido a partir das trocas de cartas que Agostinho e seu amigo Alípio efetuaram com Paulino. Este, fora um aristocrata que em 395 d. C. teria abandonado uma proeminente carreira secular e se estabelecido na Itália, onde teria se dedicado à vida monástica. Em uma destas cartas Paulino teria pedido ao amigo Alípio que escrevesse um pouco sobre sua vida pessoal. Tal pedido teria incentivado Agostinho a confessar-se por meio da referida obra.¹⁶⁰

Não obstante aquele que teria sido o precursor motivo para o penejar da obra *Confissões*, as circunstâncias do contexto histórico dão bem o tom dos objetivos da escrita do bispo. Na referida produção Agostinho faz a seguinte afirmação: “Não me caluniem os soberbos, porque eu conheço bem o preço da minha redenção.”¹⁶¹ Aqui, Agostinho se coloca como advogado de si mesmo, isto de maneira direta e objetiva, frente aos seus inimigos doutrinários; em especial os maniqueístas – seguidores de uma religião cristã considerada herética e à qual esteve ligado antes de sua conversão ao cristianismo niceno -, cristianismo considerado herege e de larga profusão no Norte da África -, os quais comumente travavam discussões teológicas com o hiponense e, por vezes, até mesmo traziam à tona o passado *desregrado* de Agostinho.

Logo, apresentar a estes adversários uma autobiografia, na qual assumia os supostos pecados que eram utilizados para desacreditar seu bispado, parece ter sido a solução.¹⁶²

¹⁵⁸ BROWN, Op. Cit., 2008, p. 165.

¹⁵⁹ Ibidem.

¹⁶⁰ CHADWICK, Op. Cit., 2009, p. 89.

¹⁶¹ AGOSTINHO, Santo. *Confissões*. Tradução de J. Oliveira e A. Ambrosio de Pina. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2011, Parte II, Livro X, Capítulo XLIII, p. 262. “*Non calumnientur mihi superbi, quoniam cogito pretium meum (...)*.” In: AUGUSTINUS, op. cit., p. 438.

¹⁶² CHADWICK, Op. Cit., 2009, p. 90; SOUZA, Mauro Araujo de. Introdução. In: AGOSTINHO, Santo. *Confissões*. São Paulo: Martin Claret, 2004, p. 20.

Os escritos sobre o matrimônio e sobre a virgindade, por sua vez, situam-se em um diferente contexto, entretanto, igualmente polêmico. Em fins do século IV o monge Joviniano difundiu a doutrina de que não haveria diferença alguma entre os casados, os castos e os virgens, de modo que todos estes gozariam de uma vida cristã de mesmo valor. Em consonância a esta doutrina, mesmo as virgens consagradas e os monges eram incentivados pelo monge a constituir matrimônio, o que, por sua vez, levou o monge e sacerdote católico Jerônimo a escrever o *Adversus Iovinianum* entre 392 e 394, no qual afirma peremptoriamente a existência de uma classificação mesmo entre os cristãos batizados na fé católica, sendo o topo desta proposição hierárquica ocupado pelos cristãos continentais e castos. Tal tratado fora considerado deveras radical e por isso incapaz de surtir efeito contra a doutrina jovinianista que se popularizava entre os leigos, especialmente os da Península Itálica. Desta maneira, Agostinho fora convocado a entrar no debate, o que fez, em parte, com o *De Bono Coniugalli*, complementando sua posição posteriormente com o *De Sancta Virginitate*.¹⁶³

Já no início do século V, momento de redação de *De Civitate Dei*, o que é referido como vazios de poder no Império Romano estão expandindo-se. Agostinho é contemporâneo ao saque de Roma no ano de 410. A Igreja coloca-se, pois, de maneira contundente, por meio de seus líderes eclesiásticos, como a responsável pela manutenção do verdadeiro poder imperial, não somente deste Império dos homens, o qual estaria passível de ter fim, mas, e substancialmente deste, do Império de deus, o qual seria alegadamente eterno.

Um acontecimento do porte da invasão da cidade de Roma no ano dez do quinto século por um exército de godos, chefiados por Alarico, só faria potencializar ao máximo a tensão que caracteriza a Primeira Idade Média. Nos dois anos anteriores os godos já haviam colocado a cidade romana em estado de sítio, efetuado pilhagens e causado alguns incêndios.¹⁶⁴

Embora a cidade de Roma, há tempos, não fosse mais a capital política do Império Romano, Brown a descreve como o centro da sociedade ocidental. Nos tempos do império ainda pagão acreditar-se-ia que a existência de inúmeros templos pagãos na cidade de Roma a protegeriam de maneira bastante plena, assim como garantiriam a continuidade do império. Os cristãos teriam se apropriado destas crenças e no lugar dos deuses de todas as nações, os seguidores do cristianismo difundiram a crença de que Pedro e Paulo haviam viajado do

¹⁶³ COELHO, Fabiano de Souza. O monge Jerônimo e o Bispo Agostinho em torno da Controvérsia Religiosa Jovinianista. *Revista Jesus Histórico e sua Recepção*. Revista do Laboratório de História das Experiências Religiosas da UFRJ, v. 13, p. 40-52, 2014, p. 45-46.

¹⁶⁴ BROWN, Op. Cit., 2008, p. 358.

Oriente até à cidade sagrada de Roma para lá depositarem seus corpos. Substituição de um talismã por outro.¹⁶⁵

Após o evento de 410. Agostinho teria que lidar não somente com os cristãos desiludidos, mas de igual forma com os pagãos, os judeus e os heréticos renitentes.¹⁶⁶ Muitos destes acusavam os cristãos de facilitarem episódios como o saque de Alarico ao supostamente se afastarem das questões públicas e investirem em uma cultura “pacifista”, de maneira que insistiam no retorno do paganismo como a religião oficial do Império Romano.¹⁶⁷

Além do conflito com os defensores da antiga religião do império, Agostinho tinha que lidar com uma crise de grande extensão entre as comunidades cristãs. Tal crise de autoridade reverberou em uma Igreja dividida por cismas. A violência dos donatistas havia recrudescido e com isso diversas comunidades que seguiam o credo niceno teriam condenado ao ostracismo os antigos donatistas já convertidos ao catolicismo.¹⁶⁸

4.2 Metodologia

Como apontado no início da seção 3.1.1 a construção do *corpus* documental se deu por dupla relevância: a importância das obras para a apreensão do que se está chamando de pensamento agostiniano, como no caso de *Confissões* e de *A Cidade de Deus*; também se considerou a relevância que eu atribuí aos trechos que tangenciem o objeto de estudo desta tese, sejam aqueles nos quais o bispo faz referência direta às matrizes discursivas neoplatônicas sobre as quais apoia as suas argumentações; aborda as questões relativas às sexualidades e reflete sobre os estatutos de humanidade que caracterizariam diferentes grupos sociais, ou, de igual maneira, os trechos nos quais o bispo fornece resposta às minhas perguntas de maneira não muito clara.

Quanto ao acesso a estas obras, a despeito do esforço para se afastar da perspectiva eclesiástica sobre a História, não se pode ignorar, por questões éticas, a dívida daqueles que se interessam pela História da Igreja Medieval, mas que não possuem pleno domínio do latim, para com os teólogos ou eruditos comprometidos com a religião cristã que se pretende hegemônica no Ocidente.

¹⁶⁵ BROWN, Op. Cit., 2008, p. 359.

¹⁶⁶ Ibidem.

¹⁶⁷ Ibidem, p. 361.

¹⁶⁸ Ibidem, p. 360; LEONE, Op. Cit., 2007, p. 233.

É do interesse de religiosos europeus durante a década de 1940 que se inicia, especialmente na França, um movimento direcionado aos antigos escritores cristãos. A partir da versão textual estabilizada na Patrologia Latina surgem, por exemplo, a coleção francesa *Sources Chrétiennes* dedicada à tradução dos autores patrísticos.¹⁶⁹ Na mesma década surge na Espanha a *Biblioteca de Autores Cristianos* com semelhante propósito.¹⁷⁰ Posteriormente, no Brasil, editoras como a Vozes e a Paulus traduzem para o português esta literatura.

Todas as obras selecionadas para a escrita desta tese se encontram publicadas na forma de livros, inclusive estão todas traduzidas para o português. De igual maneira, sem nenhuma exceção, encontram-se publicadas pela *Biblioteca de Autores Cristianos* da Espanha em versão bilíngue espanhol-latim. Utilizou-se neste trabalho as versões em português e também as versões em espanhol e em latim. Selecionados os trechos a serem analisados, a partir das traduções em linguagem modernas, efetuei a leitura em latim dos mesmos apoiando-me nas traduções já consagradas.

A leitura e a análise partem de uma hermenêutica histórica, a qual se baseia especialmente no entendimento dos documentos históricos como provas e evidências¹⁷¹, assim como na compreensão como elemento chave.¹⁷² E a busca desta compreensão é alcançada quando se dá atenção não somente aos textos, ou à linguagem, mas à realidade histórica¹⁷³, ou seja, o horizonte hermenêutico deve ser expandido para além dos sentidos e significados das palavras, em benefício da relação entre textos e contextos¹⁷⁴, um movimento dialógico entre as propriedades da obra discursiva e as propriedades estruturais do seu contexto sócio-histórico.

Desta maneira, dentre todos os escritos que compõem o *universo discursivo* dos séculos IV e V, a análise dos escritos de Agostinho de Hipona levou em consideração o seu enquadramento no *campo discursivo* que se denomina literatura patrística, sem deixar de reconhecer que a principal característica de um *campo discursivo* é a *concorrência*, esta entendida como confronto, mas também aliança entre textos com funções políticas e sociais aproximadas, porém, por vezes, divergentes no modo de alcançar seus objetivos.¹⁷⁵ Como

¹⁶⁹ Apresentação. In: AGOSTINHO, Op. Cit., 2002, p. 5.

¹⁷⁰ Historia de BAC. Disponível em: <<http://bac-editorial.es/content/4-historia-de-bac>>. Acessado em: 30 de ago. de 2016.

¹⁷¹ BENTIVOGLIO, Julio. História e Hermenêutica: a Compreensão como um Fundamento do Método Histórico – Percursos em Droysen, Dilthey, Langlois e Seignobos. *OP SIS*: Revista do Departamento de História e Ciências Sociais da Universidade Federal de Goiás/Campus Catalão, Catalão, v. 7, n. 9, Jul/Dez, 2007, p. 67.

¹⁷² *Ibidem*, p. 68-69.

¹⁷³ *Ibidem*, p. 75.

¹⁷⁴ *Ibidem*, p. 77.

¹⁷⁵ MAINGUENEAU, Op. Cit., 2008c, p. 33-35.

contexto mais geral de produção destes textos se impõe o favorecimento do poder da Igreja pelo governo imperial e fortalecimento do poder dos bispos nas cidades.

Ressalto ainda que tais escritos foram estudados observando também as suas características próprias, como as concepções agostinianas sobre as sexualidades, as quais se atrelam às experiências vivenciadas pelo próprio bispo, e à sua formação maniqueísta, assim como o compromisso em solucionar os supostos *problemas* do período, como, por exemplo, o maniqueísmo, o pelagianismo e a querela jovinianista. Daí ter considerado os documentos históricos como um *espaço discursivo* formado por subconjuntos agrupados de forma arbitrária pelo pesquisador a partir de suas hipóteses e do domínio acerca do *campo discursivo* e de um saber histórico.¹⁷⁶

Não foi apenas a documentação que tratei como *espaço discursivo*, pois também utilizei destas reflexões para tratar a historiografia analisada no capítulo IV, a qual eu dividi em *espaços* diferentes.

Há de se sublinhar que as concepções agostinianas acerca da sexualidade, na maioria das vezes, não se encontram no discurso do bispo hiponense de maneira clara ou objetiva. Sobre essa observação, vale a reflexão do historiador italiano Carlo Ginzburg: “o fato de uma fonte não ser objetiva (mas nem mesmo um inventário é ‘objetivo’) não significa que seja inutilizável.”¹⁷⁷ Logo, segui as proposições de Ginzburg – que caracteriza a História como disciplina dos indícios¹⁷⁸ – e por meio de uma postura indiciária procurei dar atenção aos detalhes, por vezes tão negligenciados na hermenêutica histórica.

A documentação utilizada foi entendida como um *local*, um *espaço* no qual se ficcionalizam identidades que geram efeitos de realidade, os quais se cristalizam através do processo histórico de naturalização, o qual, por sua vez, confere a ele aparência de substância, de realidade. Desta forma, neste *espaço* o *agente discursivo* Agostinho de Hipona opera um conjunto de *estratégias discursivas*, de *instrumentos discursivos* com os quais fabrica a sua proposta de identidade cristã.

Amparado pelo *poder pastoral* o *modo de enunciação* – caracterizado primazmente pela posição institucional e capacidade de convencimento – de Agostinho não regula apenas

¹⁷⁶ Ibidem, p. 35.

¹⁷⁷ GINZBURG, Carlo. *O Queijo e os Vermes: o Cotidiano e as Idéias de um Moleiro Perseguido pela Inquisição*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006, p. 16.

¹⁷⁸ GINZBURG, Carlo. *Mitos, Emblemas, Sinais: Morfologia e História*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007, p. 171.

práticas de comunicação textuais, mas também as relações humanas envolvidas no *jogo discursivo*.¹⁷⁹ Como sustenta Maingueneau:

Essas reflexões sobre a relação entre semântica do discurso e instituição nos conduzem, pois, a tomar distância em relação à ideia segundo a qual ela seria um simples “suporte” para as enunciações que seriam fundamentalmente exteriores a ela. Ao contrário, parece muito claro que essas enunciações são tomadas pela mesma dinâmica semântica pela qual a instituição é tomada.¹⁸⁰

Desta forma, uma concepção de discurso em termos de *infra-estrutura* como reflexo ilusório de uma instituição, entendida como causa deste discurso, não funciona¹⁸¹, pois a partir das proposições de Foucault e de Maingueneau¹⁸² entendo as instituições como sujeitas ao mesmo processo de estruturação do próprio discurso.

Logo, se toda enunciação discursiva pressupõe uma rede institucional¹⁸³, como no caso dos discursos episcopais que apontam, no mínimo, para a posição de proeminência social dos bispos, é possível vislumbrar, conjecturar sobre essas instituições, como a *sexualidade divina*, através do sistema de *restrição semântica* em torno do qual o discurso é *esculpido*.¹⁸⁴ Isso porque os discursos polêmicos, como o agostiniano, caracterizam-se por desqualificar o adversário, construído por ele próprio, indicando supostas violações do *jogo social* ao alegar mentiras, informações equivocadas, incompetência e pouca ou nenhuma inteligência. A medida para esta desqualificação é o *código dogmático*, de modo que demonstrar a não convergência entre esse código e um enunciado adversário é um ponto decisivo para retirar, dos alegadamente desclassificados, o direito à palavra.¹⁸⁵

O *código dogmático* ao qual o discurso agostiniano se reporta é a crença em Cristo como o *Uno* neoplatônico, elemento de síntese entre os homens e a divindade. A desqualificação dos sujeitos colocados em antagonismo ao dogma se evidencia nas hierarquizações, valorizações e categorizações presentes no *espaço discursivo* e constituintes do sistema de *restrição semântica*.

É por isso que na análise da documentação dediquei especial atenção aos vocábulos indicadores deste sistema restritivo presentes na construção agostiniana dos saberes sobre a sexualidade.

¹⁷⁹ MAINGUENEAU, Dominique. Do Discurso à Prática Discursiva. In: _____. *Gênese dos discursos*. Tradução Sírio Possenti. São Paulo: Parábula editorial, 2008b, p. 124.

¹⁸⁰ Ibidem, p. 128.

¹⁸¹ Ibidem.

¹⁸² Ibidem, p. 122.

¹⁸³ Ibidem, p. 125.

¹⁸⁴ Ibidem, p. 121; 126.

¹⁸⁵ MAINGUENEAU, Dominique. A Polêmica como Intercompreensão. In: _____. *Gênese dos discursos*. Tradução Sírio Possenti. São Paulo: Parábula editorial, 2008a, p. 110.

5. Hipóteses

É a partir destas considerações que eu efetuei a leitura e a análise da documentação no propósito de defesa das seguintes hipóteses:

1) No caso da literatura agostiniana o *neoplatonismo* forneceu o repertório filosófico com o qual o discurso ligado à ideia de natureza, juntamente com o *poder pastoral*, se constitui como elemento unificador do *dispositivo de sexualidade agostiniano*;

2) Os discursos sobre o matrimônio, a procriação e a vida de modo casto integram o *dispositivo de sexualidade agostiniano* que forja o que será outorgado como sexualidade para aqueles sob o julgo do episcopado de Hipona e, encontrando *sólo fértil* entre outros membros da elite eclesiástica, de outras regiões do Império também. A esta sexualidade eu denomino divina. Cabe aqui também lembrar, ainda que de modo insistente, que desde o final do século IV ser cidadão romano se confundia com ser cristão. E, isto posto, a cidadania romana fazia correspondência agora a uma sexualidade.

3) O *dispositivo de sexualidade agostiniano* embora construa uma sexualidade possui como seu principal objetivo moldar corpos cristãos. Entretanto, esta identidade cristã, que a partir do *neoplatonismo* se propunha estável e coerente, tinha como elemento indissociável a *sexualidade divina*, visto a importância que os elementos sexuais possuem nas reflexões teológicas agostinianas.

4) As propostas do hiponense para o sexo não apontam apenas para uma escolha erótica consciente, tal qual David Halperin e James Schultz argumentam, posto que o *dispositivo de sexualidade agostiniano* erige uma sexualidade divina ficcionalizada como estável, natural e, apanágio dos seres humanos (estes confundidos com os cristãos católicos). A circunscrição de uma sexualidade estrita, entendida como uma condição dos seres humanos, associada ao lícito e estruturante de uma identidade que deveria estar ativada a todo o tempo certamente colocou um grande conjunto de práticas sexuais e seus prazeres sob a chancela de ilícito apontando para um determinado tipo de prática sexual, desejo e prazer considerados legítimos e, portanto, constituintes da identidade cristã.

CAPITVLVM III – “CADA UMA DAS NATUREZAS INDIVIDUAIS RECEBE A CRIAÇÃO DO PAI PELO FILHO, NO DOM DO ESPIRITO SANTO”: ONTOLOGIA, NATUREZA, EXISTÊNCIA, HUMANIDADE E A UNIDADE DO DISPOSITIVO DE SEXUALIDADE AGOSTINIANO

1. Algumas Primeiras Palavras

Como o título sugere, este terceiro capítulo possui um caráter mais filosófico que os demais. Não se trata de desistoricizar a investigação proposta, como pode parecer a princípio. Trata-se de reflexão capital para uma adequada compreensão daquilo que será discutido nos capítulos posteriores: a criação e a instituição de uma determinada sexualidade, assim como as estratégias sociais de tentativa da efetuação do controle e suas reverberações, tais como a sua naturalização.

A sociedade romana, antes da institucionalização do catolicismo, apresenta o que, sob a inspiração das reflexões de Anthony Giddens, pode-se denominar como sexualidade plástica, uma sexualidade que, embora organizada em torno do status social no caso da Roma Imperial, tem como objetivo o prazer. Diferentemente, como será demonstrado ao longo desta tese, o cristianismo organiza a sexualidade em torno da concepção de natureza ligada à noção de verdade.

E como se estabelece esta verdade? Foucault argumenta que, a partir de uma perspectiva esquemática e arbitrária, “que horrorizaria qualquer historiador um pouco sério”, pode-se tomar como pressuposto que, nas sociedades da Antiguidade, o dizer-a-verdade extrai sua autoridade de um poder antepositivo e, sobretudo, extrínseco a quem fala, para, então, colocar-se como uma premissa, uma formulação, a materialização da verdade.¹ Em palavras do pensador francês, identifica-se uma “linha de tendência”, em diversas civilizações, a autenticar o dizer-a-verdade da seguinte forma: “que aquele que fala não é aquele que detém a verdade. E a verdade que passa em seu dizer é uma verdade que lhe vem de outro lugar”.²

Desta maneira, para o autor de *As Palavras e as Coisas*, a questão que se coloca, portanto, é: de qual maneira e por quais razões, em um determinado momento, o dizer-a-verdade pôde ratificar sua verdade e se colocar como materialização da verdade, na medida em que ao locutor é possível proferir: “sou eu que detenho a verdade, e sou eu que detenho a verdade que vi e, porque a tendo visto, eu a digo”. Percebe-se, portanto, uma “identificação do dizer-a-verdade e do ter-visto-a-verdade”, identificação essa entre o emissor e a

¹ FOUCAULT, Michel. *Do Governo dos Vivos*: Curso no Collège de France. (1979-1980). São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2014b, p. 46.

² Ibidem, p. 47.

procedência da verdade, e esta fusão, para Foucault, constitui-se como um “processo múltiplo e complexo que foi capital para a história da verdade em nossas sociedades”.³

Embora a assimilação entre o dizer-a-verdade e o ter-visto-a-verdade seja historicamente localizável, o objetivo desta tese não é o de fazer uma História da Verdade. Mas sim, entender como, nos textos agostinianos erigidos por mim em documentos históricos, é operada a ligação entre natureza, ortodoxia, verdade e sexualidade, esta última no singular. O cerne agora estará, pois, na relação entre saber-poder-prazer.

É primordial identificar a relação do poder pastoral com um regime de verdades na instituição de racionalidades governativas. No caso de Agostinho de Hipona seus escritos atuam em uma economia discursiva que, a partir da *gramática neoplatônica*, propõe um regime de verdade que se vale de elementos ligados às sexualidades na produção da identidade cristã ortodoxa e os *outros*. De igual modo, é capital analisar o uso deste discurso com a intenção de justificativa desta subordinação.

Meu argumento é que este discurso filosófico/teológico se constitui como o responsável pela unidade do dispositivo de sexualidade agostiniano. Reverberando, desta maneira, em deliberações jurídicas formais, assim como na sistematização de saberes médicos e claro, nos saberes religiosos, os quais garantem que as tentativas de controle das sexualidades se dêem de maneira ampla, tanto formal quanto informalmente.

Como defende Ronaldo Amaral é a tradição filosófica platônica, não desconsiderando a apropriação que diferentes sociedades no tempo fizeram dela, a mais proeminente entre todas as escolas de pensamento que formam o amálgama do cristianismo⁴, melhor dizendo, especialmente do cristianismo católico e a sua defesa da consubstancialidade que caracterizaria sua deidade, a qual seria três sem deixar de ser uma.

Amaral afirma que sem o platonismo os teólogos cristãos não poderiam sustentar algumas das questões que lhes eram mais caras, como as referentes à revelação e à relação salvífica e transcendente entre o espírito humano e o espírito do deus cristão, esta última a maior contribuição da metafísica platônica ao sistema de pensamento cristão, assevera Amaral.⁵ Em palavras do próprio:

A premência, em anterioridade e superioridade, do metafísico sobre o físico, do suprassensível em relação ao sensível, da alma em relação ao corpo, foram as preocupações mais contumazes e inquietantes dos filósofos platônicos desse período. Em uma época em que as mazelas materiais e as

³ Ibidem.

⁴ AMARAL, Ronaldo. *As Origens Platônicas da Cosmovisão Cristã: A Gênese do Universo e do Homem Entre o Último Período Antigo e o Alvorecer da Cristandade*. Mato Grosso do Sul: Life, 2017, p. 89-90.

⁵ Ibidem, p. 90.

inquietações espirituais alçavam os homens a olhar e a buscar um outro mundo além deste universo mundano, promover-se-ia, por isso mesmo, e com grande esforço de assimilação, ou pelo menos de contiguidade, o encontro e a fusão da metafísica platônica com a mensagem cristã fundada na realidade e na verdade de um Deus transcendente e doador deste mesmo estado de transcendência aos seus crentes eleitos. A teologia cristã somava-se, portanto, à metafísica platônica, na medida em que ambas se alimentavam mutuamente daquilo que tinham em comum.⁶

Fica evidente que na relação dialógica estabelecida entre o platonismo e o cristianismo, este último adquiriu o repertório vocabular e em parte o semântico em torno do qual e a partir do qual se organizaria e enquadraria as vivências. E não apenas daqueles que se identificariam de modo orgânico com a visão de mundo cristã, pois como argumentado por Ronaldo Amaral, “o cristianismo, (...), passaria a ser então uma religião universal e universalizante graças aos princípios filosóficos que adotaria, mais permeáveis e receptivos a outras visões de mundo, e isto por sua vocação mesma.”⁷

Para além do repertório e do elemento universalizante, o qual se coadunaria de modo bastante ajustado à prática imperialista romana, nesta tese é imprescindível abordar a contribuição do platonismo, em sua versão neoplatônica, ao cristianismo e mais especificamente às proposições do bispo de Hipona, por um outro motivo. Isto porque é a partir das propostas daqueles que seguiram as reflexões de Platão que Agostinho constrói a sua metafísica, sua ontologia *pré-social*, a sua superfície politicamente *neutra* para a ação daqueles que seriam os desígnos divinos e também os humanos, quando estes se afastam daqueles.

É graças à proposição de que *o Uno é*, que a ontologia nicena é associada à estabilidade e à substância, características estas que estruturam a concepção de ortodoxia, o discurso de *verdade* que fabrica a ficção de natureza que seria aplicada pelo hiponense a uma determinada gramática de gênero e de sexualidade.

E ainda que *identidades* se pretendam estáveis é também devido ao neoplatonismo que falo em *identidade cristã* - entendida como uma agenda, uma proposta – em um contexto em que o padrão é formado por afiliações de conveniência.

2. Agostinho de Hipona e o Neoplatonismo como Estratégia Discursiva para a Defesa do Cristianismo Niceno frente ao Cristianismo Maniqueu

⁶ Ibidem, p. 96.

⁷ Ibidem, p. 90.

No processo de expansão da ingerência social das elites eclesiásticas cristãs, uma elite intelectual cristianizada se valeu de uma linguagem já familiar para o seu público, buscando na filosofia popular da época um modo de fala que tornasse o cristianismo entendível para os seus pares e, especialmente, para os seus rivais. O Platonismo, em sua versão neoplatônica, forneceu a linguagem pela qual as elites intelectuais da Primeira Idade Média se valeriam para os seus debates.⁸

Um dos elementos mais primários do processo de construção social das identidades é a sua estrutura binomial e antagônica, exemplificada pelos vocábulos *nós* e *eles*. Por isso o lugar de destaque concedido nesta tese ao maniqueísmo. É através do combate a este credo que o bispo da cidade de Hipona iria moldar a sua proposta de vivência do cristianismo trinitário. Além disto, como é apontado por Elizabeth Clark, é no combate ao maniqueísmo que ele forja a sua ética sexual.⁹

2.1 Os cristãos maniqueístas como interlocutores e adversários de Agostinho de Hipona

Confome já discutido no capítulo anterior, muito da autoridade do bispo, poder pastoral este que, por sua vez, participa do processo de legitimação e autenticação da verdade, advém da caracterização dos seus adversários, aos quais são outorgadas identidades que os transformam em *Outros*. E por motivos que serão mais explorados à frente, no caso do bispado de Aurélio Agostinho suas formulações teológicas terão como alvos primordiais os cristãos maniqueus.

Penso que a assertiva de que o discurso maniqueísta fora utilizado pelo bispo de Hipona no processo de construção do seu projeto político de identidade cristã pode suscitar alguns equívocos, tendo em vista a abordagem que denominei mitológica e eclesiástica que tem caracterizado a forma com a qual o *corpus Augustinianum* tem sido tratado. De igual maneira, reitera-se que me esquivo propositalmente de discussão pormenorizada em torno da legitimidade ou *status* da religiosidade maniqueísta.

Desta maneira, inspirado por Ian Gardner e Samuel Lieu devo aqui ressaltar que o termo maniqueísmo é utilizado por mim em seu sentido primário, ou seja, em referência à religião fundada por Mani, o qual viveu entre 216 e 277. Os autores australianos argumentam

⁸ ANDO, Clifford. Pagan Apologetes and Christian Intolerance in the Ages of Themistius and Augustine. *Journal of Early Christian Studies*, Baltimore: The Johns Hopkins University Press, v. 4, n. 2, p. 171-207, jun-set. 1996, p. 184-187.

⁹ CLARK, Elizabeth A. Introduction. In: AUGUSTINE, Saint. *St. Augustine on Marriage and Sexuality*. Washington: The Catholic University of America Press, 1996, p. 3.

que o maniqueísmo seria a primeira religião no sentido moderno do termo, pois seu instituidor teria estabelecido, de maneira direta e deliberada, os escritos fundadores, os rituais, assim como sua organização. O principal aspecto de seu propósito seria que os seus ensinamentos e as suas práticas deveriam ser universais, assim como deveriam suplantar todos os credos anteriores. O próprio Mani teria viajado a distantes lugares para pregar, converter e estabelecer comunidades, além de ter despachado missionários em diversas direções.¹⁰ Como apontado por Peter Brown acerca desta religião, destaca-se de forma bastante peculiar todo um imenso potencial missionário ascético e apostólico, o que, por sua vez, resultava em ódio por parte de outras facções cristãs.¹¹

Como se pode perceber, não há resistência em estabelecer o maniqueísmo como uma religião, embora se tenha gastado muito papel e tinta discutindo o que deveria ser um dos pontos de partida. Peter Brown argumenta que o maniqueísmo se desenvolve a partir de um *fermento religioso cristão*, prosperando, portanto, no seio do cristianismo.¹² Para Marco Roberto Nunes Costa, o maniqueísmo foi uma religião de caráter filosófico tal qual o cristianismo; seu fundador foi conhecido por Mani, e teria se originado na Pérsia a partir dos interacionismos entre a doutrina de Zoroastro e o cristianismo.¹³

É interessante notar que o que Costa e Brown chamam de cristianismo nada mais é do que o catolicismo tomado como padrão para observar as diferentes propostas de cristianismos que caracterizam o Império Romano Cristão. Trata-se de perspectiva da História Eclesiástica, a qual permanece viva a despeito mesmo do que denominamos de fontes indiretas sobre o maniqueísmo, tal como veremos mais à frente no discurso agostiniano, ou mesmo das fontes diretas, produzidas seja pelo próprio Mani ou no interior das comunidades de maniqueus.

Como assinalado por Johannes Van Oort, o grosso das fontes maniqueias encontradas ao longo do século XX foi disponibilizado de forma preliminar em 1970. Sendo assim, nas palavras do próprio autor, é *chocante* constatar que os ditos especialistas na área ainda persistam na defesa de posições antigas¹⁴ e, acrescento eu, no mínimo inadequadas.

¹⁰ GARDNER, Ian; LIEU, Samuel N. C. Introduction. In: *Manichaean Texts from the Roman Empire*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004, p. 1.

¹¹ BROWN, Peter. *Tempora Christiana: Tempos Cristãos* In: _____. *A Ascensão do Cristianismo no Ocidente*. Tradução de Eduardo Nogueira. Lisboa: Editorial Presença, 1999, p. 60.

¹² Ibidem, 1999, p. 59-60.

¹³ COSTA, Marcos Roberto Nunes. *10 Lições sobre Santo Agostinho*. Rio de Janeiro: Vozes, 2012, p. 11.

¹⁴ OORT, Johannes Van. Preface. Augustine and Manichean Christianity: A Testimony to a Paradigm Shift in Augustinian Studies? In: OORT, Johannes Van. (Ed.) *Augustine and Manichaean Christianity: Selected Papers from the First South African Conference on Augustine of Hippo*, University of Pretoria, 24-26 April 2012. Leiden, Boston: Brill, 2013, p. X-XI.

O autor argumenta que as fontes maniqueias possibilitam a defesa veemente de que Mani fora criado em uma comunidade judaico-cristã.¹⁵ Da mesma maneira, diferentemente da perspectiva usualmente adotada, o professor Jason David BeDuhn sustenta que para entender o maniqueísmo como uma proposta concorrente de cristianismo, é necessário considerar o desenvolvimento dos movimentos cristãos em termos de Oriente e de Ocidente. Desta forma seria possível identificar que estas duas formas de cristianismos foram, na verdade, *separadas no nascimento*, pois enquanto no Ocidente o cristianismo teria se desenvolvido em um contexto helenístico o cristianismo oriental teria prosperado com base em tradições culturais muito múltiplas¹⁶, as quais incluem elementos persas. O autor defende que assim como Agostinho estabeleceu pontos de contato entre Cristo e Platão, Mani o fez entre Cristo, Zoroastro e Buda.¹⁷

Como colocado pertinentemente por Gardner e Lieu, no interior dos estudos sobre as religiosidades do mundo romano cristianizado, poucos objetos foram afetados de maneira tão estruturante pelo achado de escritos originais de suas comunidades como ocorre nos estudos acerca do maniqueísmo.¹⁸ Trata-se da desconstrução do mito do cristianismo – confundido propositalmente com o catolicismo – triunfante.¹⁹

Partir destes pressupostos pode proporcionar uma visão um tanto quanto diferenciada sobre elementos já há muito estabelecidos. Por exemplo, em perspectiva da História Eclesiástica Agostinho é comumente denominado de converso, como alguém que deixando uma prática religiosa/filosófica distinta do cristianismo teria encontrado esta, a fé cristã, como o acme de sua jornada.

Tal postura é ainda alimentada pelo fato de que nós, os pesquisadores dedicados ao estudo do que denominamos de pensamento agostiniano, dispomos de um vasto corpo de escritos atribuídos a Agostinho, para os quais nós podemos estabelecer uma cronologia confiável e assim emular o desenvolvimento da identidade religiosa do autor de maneira linear.

No entanto, tal visão é colocada em xeque pelos próprios textos agostinianos. Jason BeDuhn argumenta que a relação de Agostinho com o maniqueísmo e o catolicismo deve ser

¹⁵ Ibidem, p. X.

¹⁶ BEDUHN, Jason David. 'Not to Depart from Christ': Augustine between 'Manichaean' and 'Catholic' Christianity." In: OORT (Ed), Op. Cit., 2013, p. 12-13.

¹⁷ Ibidem, p. 16.

¹⁸ GARDNER; LIEU, Op. Cit., 2004, p. 25.

¹⁹ Ibidem, p. 2.

compreendida em termos de apostasia do primeiro e adesão ao segundo.²⁰ Sendo assim, a fim de demarcar o caráter cristão tanto do maniqueísmo quanto do catolicismo, o ato de *conversão* de *Aurelius Augustinus* deve ser visto como um processo de transição, de mudança, em detrimento da concepção de transformação radical e abrupta.

Como BeDuhn demonstra, em *Contra Academicos* o bispo africano afirma que após uma década como maniqueu teria se aproximado do platonismo como estratégia para não se afastar de Cristo, apontando assim que já se considerava comprometido com este quando era um ouvinte da religião de Mani.²¹ Com base nisto o autor sustenta que em 383, no evento aclamado como a conversão de Agostinho em Milão, o pensador resolvera pelo método católico para alcançar os objetivos traçados quando ainda era um maniqueu.²²

Feitas estas considerações de caráter mais teórico, devo sustentar que, a despeito de algumas tradições compartilhadas, as duas propostas interpretativas do credo cristão abordadas colidiram em suas diferenças e assim definiram-se em um processo no qual se colocavam uma contra a outra.²³

O protagonismo do maniqueísmo se deve em grande parte ao fato de Agostinho ter vivido como maniqueu durante nove anos anteriores à passagem para o catolicismo. Após travar contatos, em certa medida frustrados, com a filosofia de Cícero e com os escritos bíblicos, Agostinho, conforme o próprio nos informa no capítulo seis de suas *Confessiones*, teria se aproximado do maniqueísmo, cristianismo que respondia, ao menos no primeiro momento, aos questionamentos sobre o que o levaria a praticar o mal.

2.2 Bem e mal nas mitologias cosmogônicas do cristianismo maniqueu e do cristianismo niceno

Querendo Vós mostrar-me primeiramente como “resistis aos soberbos e dais graças aos humildes” e com quão grande seja a misericórdia com que ensinastes aos homens o caminho da humanidade, pois “se ter feito carne o vosso Verbo e ter habitado entre os homens”, me deparastes, por intermédio de um certo homem, intumescido por monstruoso orgulho, alguns livros platônicos, traduzidos do grego em latim.²⁴

²⁰ BEDUHN, Op. Cit., 2013, p. 1. Nesta mesma página o autor, se valendo de linguagem antropológica, argumenta que Agostinho irá ocupar na década de 380 um estado liminar até o total comprometimento com uma das duas visões alternativas da tradição cristã.

²¹ Ibidem, p. 3.

²² Ibidem, p. 17.

²³ Ibidem, p. 13.

²⁴ AGOSTINHO, Santo. *Confissões*. Tradução de J. Oliveira e A. Ambrosio de Pina. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2011, Livro VII, Capítulo IX, p. 151. “*Et primo volens ostendere mihi quam resistas superbis, humilibus autem des gratiam (I Petr. V, 5), et quanta misericordia tua demonstrata sit hominibus via humilitatis, quod*

No trecho acima, de obra concluída provavelmente no ano de 397, Agostinho assume que tivera contato com alguns escritos platônicos; o mesmo trecho também já aponta a leitura destes escritos, apropriação esta que é de suma importância para as concepções que o bispo hiponense desenvolve acerca dos pressupostos garantidores do que consideraria uma existência cristã real.

O contato que tivera com escritos neoplatônicos é fundamental para as reflexões desenvolvidas neste capítulo, posto que, como tenho insistido, inflexões neoplatônicas estão no cerne das formulações teológicas do eclesiástico em questão. É a partir de uma base neoplatônica que Agostinho desenvolveria a sua concepção alternativa de cosmogonia, na tentativa de explicar algo que há muito o incomodava: a questão do mal. Isto se evidencia em trecho de *Confessiones*, no qual se encontra:

Com efeito, quando meu espírito se esforçava para voltar à fé católica, sentia-se repellido, porque a opinião que formava da fé católica não era exata. Parecia-me mais piedoso – ó meu Deus, a quem confessam por mim vossas misericórdias – parecia-me mais piedoso crer-vos infinito, e limitado apenas sob este aspecto pela substância do mal, do que julgar-vos limitado de todos os lados segundo a forma do corpo humano. Parecia-me mais justo crer que não tivésseis criado nenhum mal do que acreditar que proviesse de Vós a sua natureza tal qual eu imaginava. Com efeito, o mal aparecia à minha ignorância, não só como substância corpórea, já que a minha mente não podia formular a ideia senão de um corpo sutil, difundido pelo espaço.²⁵

Pode-se perceber no trecho transcrito que a dinâmica do mal em sua relação com a deidade cristã foi motivo de perturbação para Agostinho, que se questionava sobre quem teria criado o mal e qual seria a procedência deste, uma vez que o cristianismo niceno afirmava ser o deus dos cristãos a fonte de toda bondade.

Marcos da Costa argumenta que para os seguidores de Mani a questão central seria resolver o problema do mal e salvar a alegada incorruptibilidade do seu deus, a quem eles

Verbum tuum caro factum est, et habitavit inter homines; procurasti mihi per quemdam hominem immanissimo typho turgidum, quosdam Platoniorum libros ex graeca lingua in latinam versos.” S. AURELII AUGUSTINI HIPONENSIS EPISCOPI CONFSSIONUM LIBRI TREDECIM. Disponível na Internet: http://www.documentacatholicaomnia.eu/04z/z_0354-0430_Augustinus_Confessionum_Libri_Tredecim_MLT.pdf.html. Acessado em: maio de 2012.

²⁵ SANTO AGOSTINHO, Op. Cit., 2011, Parte I, Livro V, Capítulo X, p. 111. “*Cum enim conaretur animus meus recurrere in catholicam fidem, repercutiebar, quia non erat catholica fides, quam esse arbitrabar. Et magis pius mihi videbar, si te, Deus meus, cui confitentur ex me miserationes tuae, vel ex ceteris partibus infinitum crederem, quamvis ex una, qua tibi moles mali opponebatur, cogerer finitum fateri, quam si ex omnibus partibus in corporis humani forma te opinarer finiri. Et melius mihi videbar credere nullum malum te creasse (quod mihi nescienti non solum aliqua substantia, sed etiam corporea videbatur, quia et mentem cogitare non noveram nisi eam subtile corpus esse, quod tamen per loci spatia diffunderetur) quam credere abs te esse qualem putabam naturam Mali.*” In: AUGUSTINUS, Op. Cit., p. 205-206.

também associavam o Bem.²⁶ Posto isto, não é de se estranhar que o jovem Aurélio Agostinho, para quem compatibilizar os males do mundo com a bondade de deus constituía-se como um problema, tivesse se interessado pelas teorias maniqueístas.

A mitologia maniqueísta se baseia em um dualismo ontológico-cosmológico que defende que no início de tudo havia dois princípios originantes, cujos poderes seriam idênticos. Todavia, somente um teria caráter divino, o qual, de acordo com a lógica de antagonismos do Maniqueísmo, seria o princípio ligado à Luz e ao Alto.²⁷ Estes dois princípios, ou dois Reinos, incriados e co-eternos, seriam o da Luz, ou do Bem, regido pelo Pai da Grandeza; e o das Trevas, ou do Mal, regido por Satanás. Ambos, embora fossem entendidos como iguais em potência, não o eram em valor. Desta maneira o Reino da Luz destacar-se-ia em superioridade apenas por sua qualidade intrínseca de bondade, beleza e inteligência.²⁸

Cabe ressaltar que:

Apesar de parecer ser de natureza espiritual, ou ser assemelhado ao Deus do cristianismo, o deus do maniqueísmo é totalmente diferente. Primeiro, ele é de natureza física, um ser corpóreo, que ocupa espaço, embora não tenha uma forma humana, finita e limitada, mas infinito e ilimitado.²⁹

O princípio oposto a deus, embora concorra em igualdade com este em potência, não é deus porque sua essência é o oposto deste, sendo o seu próprio nome matéria.³⁰

A partir do mito maniqueísta se pode inferir que é por inveja das qualidades listadas acima que Satanás resolve invadir o Reino da Luz, dando início a uma disputa entre os Reinos. Tal confronto termina por misturar luz e matéria, originando assim o Universo.³¹ Outra consequência desta mistura seria, como evidencia Samuel Lieu, o aprisionamento da alma – *emanação* direta do Reino da Luz – na matéria, o que ajudava a explicar a presença do bem e do mal no homem, ao mesmo tempo em que absolvía tanto deus quanto a raça humana de serem a fonte do mal.³²

A relação entre a criação do Universo e a criação do homem, ambos constituídos por partículas boas e más, é possível porque no maniqueísmo “há uma correspondência entre

²⁶ COSTA, M. R. N. *Maniqueísmo: História, Filosofia e Religião*. Rio de Janeiro: Vozes, 2003, p. 39.

²⁷ *Ibidem*, p. 43.

²⁸ *Ibidem*, p. 49.

²⁹ *Ibidem*, p. 44.

³⁰ *Ibidem*, p. 48.

³¹ *Ibidem*, p. 49-50.

³² LIEU, Op. Cit., 2007, p. 292.

microcosmo e macrocosmo, entre o homem e o universo.”³³ Diferentemente da tradição cristã sistematizada e propagada a partir de Agostinho, para os maniqueístas a alma seria uma emanção e não uma criação de deus. Desta maneira, no momento em que há mistura desta com a matéria, o resultado, incluindo aí os homens e as mulheres, é constituído de mal, mas também contém partes de deus em si.

Ou seja, estamos falando em uma consubstancialidade entre deus e a alma humana e que há deus em tudo.³⁴ Todavia, não estamos diante de uma concepção ontológica otimista, pois “(...), o maniqueísmo tinha uma concepção da natureza humana pessimista. Para ele, o homem é, ontologicamente, um ser decaído, filho do pecado e da concupiscência.”³⁵

O bispo de Hipona se apropriará de arcabouço conceitual dos neoplatônicos na tentativa de formular explicações alternativas às proposições dos maniqueístas, seus antigos companheiros. Em escrito do quinto século o hiponense assevera cabalmente que não haveria diferença alguma entre os cristãos e os platônicos, aos quais ele outorga o adjetivo de célebres.³⁶ Entretanto, no mesmo texto em que faz tal afirmação também indica o rol de leitura através do qual se deu o seu contato com as ideias platônicas: a compilação das obras que o discípulo de Plotino, Porfírio, efetuara.³⁷

Logo, torna-se mais adequado entender que o contato de Agostinho fora com um pensamento platônico já ressignificado, o qual os especialistas atualmente denominam de *neoplatonismo*. Ronaldo Amaral argumenta que,

(...), o neoplatonismo do qual Agostinho se servirá já seria outro em relação ao próprio neoplatonismo de Plotino, ou seja, o bispo de Hipona valer-se-ia de um neoplatonismo já ressignificado por pensadores e teólogos tocados pelo cristianismo e defensores de sua causa como Ambrósio de Milão e Mario Vitorino, o tradutor latino das *Enéadas* de Plotino.³⁸

³³ COSTA, Op. Cit., 2003, p. 42.

³⁴ Ibidem, p. 50-ss.

³⁵ Ibidem, p. 61.

³⁶ AGOSTINHO, Santo. *A Cidade de Deus: Contra os Pagãos*. Bragança Paulista: 8ª ed. Editora Universitária São Francisco, 2008, Vol. I, Livro X, Cap. II, p. 371. “Sed non est nobis ullus cum his excellentioribus philosophis in hac quaestione conflictus.” S. AURELII AUGUSTINI HIPONENSIS EPISCOPI AD MARCELLINUM DE CIVITATE DEI CONTRA PAGANOS. Disponível na Internet: http://www.documentacatholicaomnia.eu/04z/z_0354-0430_Augustinus_De_Civitate_Dei_MLT.pdf.html.

³⁷ Ibidem, Vol. I, Livro X, p. 369-414. Os dois biógrafos de Agostinho de Hipona, cuja leitura foi efetuada, também aceitam que o contato do bispo de Hipona com o pensamento platônico se deu da maneira descrita por mim. Cf. BROWN, Peter Robert Lamont. *Santo Agostinho: uma Biografia*. 5ª ed. Rio de Janeiro: Record, 2008; CHADWICK, Henry. *Augustine of Hippo: a Life*. Oxford/New York: Oxford University Press, 2009.

³⁸ AMARAL, Op. Cit., 2017, p. 161, 163.

Inclusive, torna-se imperioso remeter à lembrança que Peter Brown faz, de que, menos em Plotino e mais em Porfírio, o platonismo dos neoplatônicos passara por um filtro religioso. Desta maneira:

Para um platônico cristão, a história do platonismo parecia convergir muito naturalmente com o Cristianismo. Ambos apontavam na mesma direção. Ambos eram radicalmente extramundanos. Cristo dissera: “*Meu Reino não é deste mundo*”; Platão dissera a mesma coisa sobre o seu reino das ideias.³⁹

Diferentemente do Maniqueísmo, o neoplatonismo de Plotino e Porfírio convenciam o bispo paulatinamente de que a realidade provavelmente situava-se em um plano que não o físico.⁴⁰ Sobre o pensamento de Plotino, Brown assevera:

O sentimento pungente de que o homem comum, preso ao mundo óbvio dos sentidos, move-se na penumbra e de que o saber que ele afirma possuir é meramente o estado obscuro e derradeiro de uma progressão inelutável de estágios decadentes de consciência é a marca da visão plotiniana do universo.⁴¹

De acordo com a tradição platônica, a experiência é distante da realidade, a qual, para os seguidores desta tradição, também é imutável.⁴² Esta realidade configurar-se-ia no Bem, ao qual ligar-se-iam à verdade, à beleza e à bondade ontológicas, elementos imortais transcendentais ao tempo e ao espaço.

Em uma concepção na qual o mundo é um cosmos ordenado hierarquicamente e tudo possui graus diferenciados de existência, o Bem platônico ocuparia o mais alto grau desta hierarquia. De igual maneira, também se caracterizaria por sua irredutibilidade às particularidades. Tais características, para os neoplatônicos, provavelmente contrastariam com as coisas terrenas que seriam plurais e, devido à soberba, conflituosas.⁴³ O Bem platônico, entendido por este prisma, possuiria caráter aglutinador e conformador; além de constituir-se na fonte de emanção da existência dos seres.

O parágrafo acima aponta contrastes e divergências entre o neoplatonismo, que formou a base do pensamento agostiniano, e as teorias daqueles intelectuais com quem Agostinho dialogava, dentre os quais, os maniqueístas. Para estes, a realidade não configurar-se-ia no Bem, pois o Reino da Luz – a que se associa este axioma do Bem – tanto quanto o Reino das Trevas seriam iguais em poder e existência, cabendo apenas ao elemento valorativo

³⁹ BROWN, Op. Cit., 2008, p. 112.

⁴⁰ CHADWICK, Op. Cit., 2009, p. 21.

⁴¹ BROWN, Op. Cit., 2008, p. 117.

⁴² CHADWICK, Op. Cit., 2009, p. 21.

⁴³ *Ibidem*, p. 22.

a distinção entre ambos, já que o Reino da Luz possuiria um valor superior ao seu oposto porque estaria ligado às características ontológicas de bondade, beleza e inteligência, que, tal como defendiam as teorias dos neoplatônicos, são imortais e transcendentais, sem nenhuma influência do tempo e espaço sobre eles. A argumentação maniqueísta que refuta a ideia neoplatônica do Bem como a fonte de emanção dos seres será tratada mais à frente.

A partir do que já foi exposto sobre a teoria neoplatônica, entende-se que o Bem platônico seria o Uno a que Plotino se refere. O autor também liga o Uno ao mundo sempre por meio da noção de causalidade. Ou seja, esta relação – entre o Uno e o mundo – se daria por meio da relação de *emanatio* ou processão.⁴⁴ Evidencia-se aqui outra divergência entre platonismo e maniqueísmo, uma vez que para este, embora a alma fosse uma emanção direta do Bem, o mundo não o seria. Todavia, há que se ressaltar que, na leitura que os autores patrísticos fazem da ontologia platônica, esta metafísica da criação será importante para Agostinho de Hipona não somente para explicar a relação entre a divindade e o mundo, mas também para explicar as relações entre as diferentes pessoas da divindade cristã.

A noção plotiniana de *emanatio*, importantíssima para as conjecturas agostinianas sobre os graus distintos de existência dos diferentes seres sociais, possui algumas importantes características. Para os neoplatônicos o Uno seria a plenitude do ser. É a liberdade que ele possuiria para produzir aquilo que o seu desejo demandar que o caracterizaria como o Princípio real de todas as coisas, o autor de tudo que não seja ele próprio. Daí infere-se que tudo aquilo que não fosse Uno seria proveniente do Uno e, portanto, diverso dele.⁴⁵

Entretanto, a relação de procedência entre o mundo e o Uno que está mencionada acima não pode reverberar em uma concepção que assume a existência de um fosso entre o Uno e o múltiplo. Trata-se de uma concepção apressada e inadequada.

Reinholdo Aloysio Ullmann chama atenção que, para os neoplatônicos, Uno e múltiplo encontrar-se-iam unidos, mas reforça que não haveria dependência do Uno em relação ao múltiplo. Também argumenta que os entes vários participariam do Uno, no entanto, sem fazer parte dele. Isto é, esta participação não implica em divisão ou em esgotamento de sua potência criadora.⁴⁶

Baseado no que já foi explicado até aqui, é possível acatar a assertiva de que, a partir de um ponto de vista da filosofia platônica, o tema da criação gira em torno da dependência

⁴⁴ ULLMANN, Reinholdo Aloysio. Plotino: a Relação do Uno (*Archê*) com o Mundo. In: STEIN, Ernildo. (Org.) *A Cidade de Deus e a Cidade dos Homens: de Agostinho a Vico*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004, p. 33.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 35-36.

⁴⁶ *Ibidem*.

completa dos entes resultantes da atividade primeva de causalidade.⁴⁷ Ainda sobre o assunto um trecho do texto de Ullmann faz-se pertinentemente esclarecedor:

(...), para o autor das *Enéadas*, Deus não é tudo, mas Deus está em tudo ou tudo está em Deus. Precisamente é esta a interpretação moderna de Plotino: emanação quer dizer processão do mundo a partir de Deus. Como se há que entender tal processão? Da seguinte maneira: o Uno conserva a sua natureza, nada tira de si, permanece imutável em sua essência. Numa palavra, não se despotencializa. Aquilo que dele procede não é fruto do acaso, mas de sua atividade voluntária e inteligente, criadora, sem recurso à matéria preexistente.⁴⁸

Atentando para o caráter conformador e emanador do Uno nesta concepção filosófica, assim como também para a matriz socrática existente no pensamento platônico, compreende-se que ao se falar no Uno, faz-se alusão ao axioma platônico do *lógos*. E sobre ele, o *lógos*, pode-se dizer:

Ora: “que é?” significa para estes gregos “dar a razão disso”, encontrar a fórmula racional que o abranja completamente, sem deixar fresta alguma. E a essa razão que o explica, a esta fórmula racional denominam com a palavra grega **logos**, uma das palavras mais refulgentes do idioma humano; ilustre, porque dela provém a lógica e tudo aquilo que com a lógica se relaciona; ilustre também porque o credo religioso apossou-se dela, e a introduziu no latim com o nome de **verbum**, que se encontra até mesmo nos dogmas fundamentais de nossa religião: o verbo divino.⁴⁹

O conceito de *lógos* que Platão recebeu de Sócrates e os neoplatônicos transformaram em Uno, foi traduzido pela teologia cristã através da palavra latina *Verbum*.

Não é de maneira ocasional, portanto, que no trecho transcrito já no início desta seção, Agostinho de Hipona defenda que, no intuito de ensinar aos homens o caminho da humanidade, somente é possível através da alegada corporificação terrena do Verbo, o deus cristão fizera chegar às mãos de um Agostinho ainda não converso alguns livros platônicos.⁵⁰

Acerca da expressão (...) *o caminho da humanidade* (...) aqui deve ser entendida como o caminho do conjunto de todos os homens e não no sentido de caminho para uma existência real. Isso porque no original encontramos *hominibus*, termo latino que possui a ideia de conjunto dos Homens.

O entendimento do *logos/Uno* como *Verbum* é ratificada pelo próprio Agostinho, quando este, ao comentar sobre as obras platônicas que lera, declara: “Neles li, não com estas

⁴⁷ Ibidem, p. 39.

⁴⁸ Ibidem, p. 37-38.

⁴⁹ GARCIA MORENTE, Manuel. *Fundamentos de Filosofia I: lições preliminares*. 8ª Ed. São Paulo: Mestre Jou, 1980, p. 87.

⁵⁰ Cf. nota de rodapé de número 24.

mesmas palavras, mas provado com muitos e numerosos argumentos, que *‘ao princípio era o Verbo, e o Verbo existia em Deus e Deus era o Verbo: e este, no princípio existia em Deus. (...)’*.⁵¹ Talvez seja por esta crença que o bispo de Hipona defenda em *De civitate Dei* que não haveria diferença alguma entre cristãos e platônicos.⁵²

A coincidência, alegada pelo hiponense, entre pensamento platônico e teologia cristã, reverberou em importante característica de seu pensamento. Peter Brown aponta para tal atributo do pensamento agostiniano: “Foi uma leitura tão intensa e minuciosa que as ideias de Plotino foram cabalmente absorvidas, “digeridas” e transformadas por Agostinho”.⁵³ Comparando-o com outros pensadores cristãos que também leram neoplatônicos, como, por exemplo, Ambrósio de Milão, Brown faz questão de traçar nuances: “No caso de Agostinho, contudo, Plotino e Porfírio encontram-se enxertados de maneira quase imperceptível em seus escritos, como a base sempre presente de seu pensamento”.⁵⁴ Em consonância com Brown, Amaral escreveu:

A relação entre platonismo e cristianismo assistiu em Agostinho de Hipona uma nota peculiar, e, por assim dizer, definitiva na História da filosofia do Ocidente medieval e posterior. Agostinho, como nenhum dos padres filósofos-teólogos a ele contemporâneo ou anterior, fizera a filosofia antiga, em especial o platonismo, subjazer ou dobrar-se à fé cristã a ponto de promover-lhe uma tal desnaturalização de suas raízes clássicas ou mesmo tardo antigas que pouco deixou à especulação filosófica no seu melhor sentido dialético ou a uma hermenêutica que permitisse significações tão múltiplas quanto abertas a outros significados que não somente aquele ditado pela cosmovisão bíblica Judeu-cristã. Aliás, mesmo quando lançaria mão da tradição clássica, sobretudo a platônica de seu tempo, Agostinho beberia de um platonismo que já fora relido pelas circunstâncias socioculturais do seu mesmo período, ou seja, o neoplatonismo da Antiguidade Tardia que já se encaminhava era direção a uma conciliação, mais ou menos congruente, com as revelações bíblicas.⁵⁵

Em outras palavras, Amaral destaca o quão ibricado o neoplatonismo se encontra nas proposições agostinianas, ao ponto de quase se confundirem. Ainda sobre o quão platônico o catolicismo de Agostinho se configura Ettore Paratore, sem preocupar-se com um possível exagero, pressupõe: “Alguns estudiosos afirmaram que, nos primeiros anos da sua conversão,

⁵¹ AGOSTINHO, Op. Cit., 2011, Livro VII, Capítulo IX, p. 151. “(...) *et ibi legi, non quidem his verbis, sed hoc idem omnino multis et multiplicibus suaderi rationibus, quod in principio erat Verbum, et Verbum erat apud Deum, et Deus erat Verbum: hoc erat in principio apud Deum (...)*.”S. AURELII AUGUSTINI HIPPONENSIS EPISCOPI CONFESSIIONUM LIBRI TREDECIM, Op. Cit.

⁵² Cf. nota de rodapé de número 36.

⁵³ BROWN, Op. Cit., 2008, p. 113.

⁵⁴ Ibidem.

⁵⁵ AMARAL, Op. Cit., 2017, p. 161.

S. Agostinho foi vítima dum equívoco, isto é, pensou ter abraçado a fé cristã, quando afinal se tornara, essencialmente neoplatónico; (...)”.⁵⁶

As observações feitas acima e atestadas pelos próprios trechos documentais já citados, reforçam a necessidade de alguns cuidados no manejo da documentação, posto que os pressupostos neoplatônicos se encontram justapostos à teologia agostiniana. Sendo assim, a ontologia do ser proposta pelos neoplatônicos e que fora apropriada por Agostinho na construção de seu discurso de tentativa de naturalização das relações de assimetria existentes entre cristãos e os *outros*⁵⁷, nem sempre se encontra presente de forma literal ou direta nos escritos agostinianos, cabendo ao historiador direcionar sua *lupa* para detalhes que, por vezes, passam despercebidos em uma análise mais apressada.

2. 3 Existências e assimetria do ser no pensamento agostiniano

Em *A Verdadeira Religião*, ao refletir sobre a criação Agostinho apontou a relação de processão entre o divino e aquilo que dele procede. Cito o trecho do parágrafo que serviu de base para o título deste capítulo:

O certo é que todas e cada uma das naturezas individuais recebe a criação do Pai, pelo Filho, no dom do Espírito Santo. Visto que todas as coisas, substância, essência, natureza, ou qualquer outro termo mais adequado, que se dê possui ao mesmo tempo estas três propriedades: é algo único, distingue-se por sua forma das demais coisas, e está dentro da ordem universal.⁵⁸

Verifica-se que tudo o que foi criado, o teria sido pelo deus cristão, e estaria dentro de uma suposta ordem universal. Interessante notar aí indícios da romanização que caracterizou a consolidação de uma identidade cristã.

⁵⁶ PARATORE, Ettore. *História da Literatura Latina*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1983, p. 972.

⁵⁷ Basta retomarmos que desde o processo, iniciado no século IV, de aproximação entre a versão nicena do credo cristão e as esferas formais de poder, tem-se o início desta relação de assimetria. Ao chegar ao final do século IV a única maneira sancionada de ser romano será ser cristão, o que coloca os não-cristãos (ou supostamente maus cristãos) do lado de fora da esfera pública da sociedade, à margem da dinâmica formal dos poderes políticos.

⁵⁸ AGOSTINHO, Santo. *A Verdadeira Religião*. Tradução de Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 2002, Primeira Parte, Cap. VII, p. 40. “*non ut aliam partem totius creaturae fecisse intellegatur Pater, et aliam Filius, et aliam Spiritus Sanctus, sed et simul omnia et unamquamque naturam Patrem fecisse per Filium in dono Spiritus Sancti. Omnis enim res, vel substantia, vel essentia, vel natura, vel si quo alio verbo melius enuntiatur, simul haec tria habet; ut et unum aliquid sit, et specie propria discernatur a ceteris, et rerum ordinem non excedat.*” S. AURELII AUGUSTINI HIPONENSIS EPISCOPI DE VERA RELIGIONE LIBER UNUS. Disponível na Internet: http://www.documentacatholicaomnia.eu/04z/z_0354-0430_Augustinus_De_Vera_Religione_Liber_Unus_MLT.pdf.html.

Desde o início do período conhecido como Principado⁵⁹ que o Império Romano outorgou a si o papel de ordenamento do mundo conhecido. Maneira de ver o mundo esta que, provavelmente, influenciou o pensamento cristão dos séculos posteriores.⁶⁰ Inclusive, nos séculos em que o credo niceno já está em processo de institucionalização, ou em vias disto, na ânsia de retorno do que consideravam como um profícuo ordenamento, as palavras símbolos seriam *reparatio e renovatio*.⁶¹

E a proposta de identidade cristã do bispo de Hipona, baseada na assimetria do *outro* e em uma identidade cristã estável e coerente, deve ser entendida dentro desta dinâmica que objetiva o (re)ordenamento do Universo. Como se pode inferir sem dificuldades, este processo é projetado e levado a cabo pelas *ecclesias* locais, cujo conjunto é denominado de Igreja, já institucionalizada a partir de contatos paulatinos com os poderes políticos protocolares.

Fica posto, ainda no trecho empírico em questão, que toda a pluralidade procederia do elemento criador que, para o bispo de Hipona, seria a irrefutabilidade do deus cristão. A característica trinitária deste deus será abordada um pouco posteriormente. Há que se mencionar agora a assertiva agostiniana de que todas as coisas participariam de alguma maneira da substância criadora e estariam dentro de um ordenamento universal. Já se pode perceber aí a leitura agostiniana das proposições neoplatônicas, ao se notar o estabelecimento da relação de processão entre a multiplicidade das coisas criadas e a substância criadora. É igualmente possível se atentar à ressignificação operada pela teologia cristã católica, da qual Aurélio Agostinho é um dos principais baluartes.

⁵⁹ Termo utilizado para fazer referência ao modelo romano de poder pessoal em que a forma política de governo da *res publica* é representada pela concentração de poderes nas mãos de um único indivíduo. De acordo com Norma Musco Mendes, Roma passa a ser representada pelo *princeps*, na condição de agregador do sistema de valores e peculiaridades culturais que significavam um padrão de perceber, crer, avaliar, agir e desenvolver um código de categorias destinado a orientar o desenvolvimento das relações sociais. Quanto ao recorte cronológico, tal sistema teve início em fins do século I a. C. e término em fins do século III d. C. Cf. MENDES, Norma Musco. O Sistema Político do Principado. In: SILVA, Gilvan Ventura da.; MENDES, Norma Musco. (Orgs.) *Repensando o Império Romano: Perspectiva Socioeconômica, Solítica e Cultural*. Rio de Janeiro; Vitória, ES: Mauad, EDUFES, 2006, p. 21-51.

⁶⁰ Sobre esta característica do *Principado* cf. CARLAN, Cláudio Umpierre. O Imperialismo Romano no Século IV. *PHILIA: Informativo de História Antiga*, Rio de Janeiro: Núcleo de Estudos da Antiguidade/UERJ, n. XII, p. 3, Jul/Ago/Set. 2010.

⁶¹ Entre o sistema político do *Principado* e o sistema político do *Dominato* o Império Romano passou por um período de instabilidade política geralmente denominado pela historiografia de Anarquia Militar. Desta maneira, o período do *Dominato* é conhecido como um momento de tentativa da criação de um ambiente político-social de maior estabilidade. Cf. SILVA, Gilvan Ventura da.; MENDES, Norma Musco. Diocleciano e Constantino: A Construção do *Dominato*. In: _____ (Orgs.) *Repensando o Império Romano: Perspectiva Socioeconômica, Solítica e Cultural*. Rio de Janeiro; Vitória, ES: Mauad, EDUFES, 2006, p. 193-221. Sobre a característica de *reparatio e renovatio* do período, cf. BROWN, Op. Cit., 1999, p. 37 e ss.

2.4 Da multiplicidade à unidade: a *ecclesia* como elemento de síntese entre deus e os homens

A resignificação operada, este *espaço de manobra* encontrado pelo bispo de Hipona, evidencia-se especialmente na adaptação estabelecida entre o sistema dialético encontrado no neoplatonismo e as reflexões sobre a característica trinitária da deidade cristã. Em Agostinho, assim como nos neoplatônicos, a multiplicidade advém da unidade, sem que a potência desta unidade fosse comprometida por isto. Sobre deus (o Uno) estabelece: “Digna-se habitar na união dos fiéis e em cada um deles. E não é maior em todos que em cada fiel, porque sua natureza ignora as modificações da extensão ou da divisão.”⁶²

No sistema de Agostinho citado anteriormente, deus seria o primeiro, o começo de tudo, e seria um único em Uno. Entretanto esta univocidade apresenta-se de maneira dialética e trinitária em seu discurso, pois mesmo sendo deus um só, em seu interior ocorreria a primeira multiplicidade – a trindade de pessoas divinas – sem que sua unidade e sua simplicidade fossem postas em xeque.⁶³

Para José Ferrater Mora, a dialética é, em sentido que denomina de mais técnico, uma forma de argumentação.⁶⁴ Em Platão, ainda de acordo com o mesmo autor, este modelo de argumento será melhorado, assim como irá instituir-se, de maneira mais completa, como uma forma de ascensão ao inteligível. Para isto vale-se de operações tais como a *divisão* e a *composição*, as quais, diferentemente da ideia que suscitam, são aspectos de uma mesma operação. Logo, José F. Mora argumenta que a dialética permite que se passe da multiplicidade à unidade, ou ainda, defende o axioma de que estaria na unidade o fundamento da multiplicidade.⁶⁵

Partindo de tais pressupostos, o mesmo autor infere que o cerne, portanto, está na forma como a dialética reverbera em uma ciência dos princípios que tenha por fundamento a ideia de unidade. Para Mora: “Uma das soluções mais óbvias consiste em estabelecer uma

⁶² AGOSTINHO, Op. Cit., 2008, Vol. I, Livro X, Cap. III, p. 373. “(...)quia et omnium concordiam, et singulos inhabitare dignatur: non in omnibus quam in singulis major; quoniam nec mole distenditur, nec partitione minuitur (...)” S. AURELII AUGUSTINI HIPPONENSIS EPISCOPI AD MARCELLINUM DE CIVITATE DEI CONTRA PAGANOS, Op. Cit.

⁶³ CIRNE-LIMA, Carlos. Sobre o Uno e o Múltiplo em Agostinho. In: STEIN, Ernildo. (Org.) *A Cidade de Deus e a Cidade dos Homens: de Agostinho a Vico*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004, p. 79.

⁶⁴ MORA, José Ferrater. Dialética. In: _____. *Dicionário de Filosofia*. 4 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 182.

⁶⁵ *Ibidem*, p. 183.

hierarquia de ideias e princípios, da qual a doutrina dos *supremum rerum genera*⁶⁶ constitui um ingrediente essencial.”⁶⁷

Fundamentando-se na reflexão acima, a dialética é entendida como o conhecimento da realidade enquanto tal.⁶⁸ Acerca desta característica da dialética platônica, Marilena Chauí também afirma: “Separando e unindo qualidades, a dialética purifica a essência, liberando-a de toda contradição interna para apreendê-la em sua identidade real (...).”⁶⁹ Assim, a depuração da essência, depuração esta necessária para o conhecimento da essência como uma ideia verdadeira, somente é possível através de um processo de divisão, o qual, além de colocar em lados antagônicos, outorga status diferenciados às qualidades que participam do ser de uma essência e as que dela estão excluídas.⁷⁰

Como resultado do processo descrito no parágrafo precedente, os elementos *Ser, Uno e Mesmo* se antepõem aos elementos *Não-Ser, Múltiplo e Outro*. Embora tal noção esteja implícita nas argumentações anteriores, torna-se imperioso também ressaltar que esta estrutura dialética platônica pressupõe conflito e luta entre estes contrários, culminando na ideia de que o conhecimento, o saber, somente é alcançado pela exclusão e eliminação daqueles elementos que supostamente não são a essência.⁷¹

Retornando às proposições de Ferrater Mora, o autor argumenta que é esta a noção de dialética da qual se apropriaram os neoplatônicos, para os quais ela se constituía como a maneira de ascensão às realidades superiores, ou seja, ao mundo inteligível.⁷² Para este processo de ascese, Garcia Morente argumenta que a dialética platônica precisa partir de uma hipótese primeira e ir melhorando à força das refutações.⁷³ Concepção esta que na apropriação agostiniana passa por algumas reformulações, uma vez que o início não é entendido como hipótese, e sim um pressuposto, e o processo não é visto como um momento de melhora, mas sim de resgate. Insisto em mencionar, mais uma vez, que este processo de presumido resgate seria de inteira responsabilidade e obrigação da *ecclesia*.

Enquanto no neoplatonismo o ato de criação sempre foi alvo de grandes e variadas especulações, na teologia agostiniana a processão encontrou uma explicação razoavelmente sólida na missão salvífica da fé cristã. Essa razoabilidade se refere à impossibilidade

⁶⁶ Expressão em latim que designa: categorias mais elevadas das coisas. Tradução própria.

⁶⁷ MORA, Op. Cit., 2001, p. 183.

⁶⁸ Ibidem.

⁶⁹ CHAUI, Marilena. *Introdução à História da Filosofia: dos Pré-Socráticos a Aristóteles*, vol. 1. 2 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2002, p. 284.

⁷⁰ Ibidem, p. 285.

⁷¹ Ibidem.

⁷² MORA, Op. Cit., 2001, p. 184.

⁷³ GARCIA MORENTE, Op. Cit., 1980, p. 39.

apresentada pelo bispo na adaptação completa e perfeita do que lera nos platônicos ao plano teleológico da salvação cristã. Contudo, esta impossibilidade, em uma demonstração de honestidade intelectual, nos é apontada pelo próprio Agostinho, como será apresentado posteriormente, ainda neste capítulo.

Como apontado antes, para o bispo, toda a multiplicidade do mundo seria oriunda, através de uma relação de processão e de necessidade, das três pessoas da trindade cristã nicena. Ainda em *AVR*, e ainda sobre a trindade, nosso autor faz a seguinte declaração:

Conhecida essa Trindade – quanto é possível na vida presente – sem dúvida alguma a mente percebe que toda criatura intelectual, animal e corporal, recebe dessa mesma Trindade criadora: o *ser* para ser o que é; a sua forma; e a direção dentro de perfeita ordem universal.⁷⁴

É outorgada à deidade cristã não apenas o caráter ordenador, mas também gerador de tudo que existiria. E tal ato, como abordo adiante, teria sido feito em harmonia com o ser criador. Harmonia posta em xeque com um acontecimento capital na mitologia cristã, o pecado primevo do primeiro homem e da primeira mulher.

O filósofo Carlos Cirne-Lima propõe o entendimento do mito salvífico cristão, - salvação esta que seria a responsável pelo resgate da condição primeva de semelhança com o criador-, a partir de um sistema triádico, de acordo com o qual deus (o Uno) o princípio iniciador de todas as coisas, seria a tese; quando em um ato de liberdade e benevolência deus teria decidido por criar o mundo, com suas coisas e com os homens, teria surgido a antítese, criada à imagem e semelhança da tese, ou seja, refiro-me à *imago dei*.

Seria, pois, no momento da queda do gênero humano no Éden - acontecimento que de acordo com o mito cristão fora causado pelo pecado de Adão e Eva no lendário jardim do Éden - que a antítese se colocaria contrária à tese, deixando em estado de fragilidade a relação de semelhança entre tese e antítese. Sendo assim, faria-se necessária a síntese entre ambos, o Divino e o Homem. Tal síntese seria configurada em Cristo, o deus-homem, que tanto poderia ser verdadeiramente deus, quanto verdadeiramente homem.⁷⁵

⁷⁴ AGOSTINHO, Op. Cit., 2002, p. 39. “*qua Trinitate quantum in hac vita datum est cognita, omnis intellectualis et animalis et corporalis creatura, ab eadem Trinitate creatrice esse in quantum est, et ordinatissime administrari, sine ulla dubitatione perspicitur; non ut aliam partem totius creaturae fecisse intellegatur Pater, et aliam Filius, et aliam Spiritus Sanctus, sed et simul omnia et unamquamque naturam Patrem fecisse per Filium in dono Spiritus Sancti. Omnis enim res, vel substantia, vel essentia, vel natura, vel si quo alio verbo melius enuntiat, simul haec tria habet; ut et unum aliquid sit, et specie propria discernatur a ceteris, et rerum ordinem non excedat.*” S. AURELII AUGUSTINI HIPONENSIS EPISCOPI DE VERA RELIGIONE LIBER UNUS, Op. Cit.

⁷⁵ CIRNE-LIMA, Op. Cit., 2004, p. 79-80.

Este plano de salvação, professado e divulgado pelo bispo de Hipona, diverge de maneira bastante contundente da mitologia maniqueísta, para a qual a criação do mundo e suas coisas se dariam por motivações bem diferentes da *vontade e bondade* do deus cristão, como alegada pelos católicos, assim como a ontologia dos seres se daria em outra ordem.

Como já tangenciado anteriormente, o maniqueísmo se baseia basicamente em um dualismo que opõe corpo e alma, sendo o primeiro deles inteiramente mal e o segundo parte da divindade. Ambos representariam, respectivamente, o Reino das Trevas e o Reino da Luz. Acerca da caracterização do maniqueísmo Samuel Lieu acrescenta:

Para explicar como o entrelaçamento do bem com o mal se deu antes da criação da raça humana, Mani desenvolveu um mito cosmogônico, elaborado e politeísta, acerca da invasão primordial do Reino da Luz pelas forças das Trevas.⁷⁶

O mesmo autor afirma que neste mito o Reino da Luz não é preparado para a guerra, nem mesmo visando a sua própria defesa. Posto assim, diante do ataque à sua morada, o Pai da Grandeza teria feito surgir, por meio de emanção da sua própria substância, o Homem Primordial ou Homem Originário.⁷⁷ Vencido pelas forças das trevas, já no primeiro encontro, o Homem Primordial teria sido submetido a um estado de inconsciência e quase morte, o que possibilitou que sua armadura formada por elementos de luz fosse devorada, ainda que de maneira parcial apenas, pelos arcontes ou arcanjos das trevas.⁷⁸

Tal episódio narrado no mito da religião de Mani seria o responsável pela mistura entre luz e matéria. “Portanto, para o maniqueísmo, o Homem Primordial é a alma do pai, ou uma parte da substância luminosa de Deus que está cativa na matéria, (...)”⁷⁹ Tal aprisionamento acarretaria um processo de libertação que duraria por todos os séculos e aconteceria por meio de um embate entre o Bem e o Mal.⁸⁰

Como primeira medida para a salvação dos elementos de luz que estariam presos à matéria, a crença maniqueísta sustenta que o Pai da Grandeza emana uma nova entidade, o Espírito Vivificador, a qual chega ao local em que o Homem Primordial estaria cativo e o chamaria com uma voz penetrante, o que, por sua vez, tornaria possível o despertar do

⁷⁶ “To explain how the intermingling of good took place before the creation of mankind, Mani developed an elaborate and polytheistic cosmogonic myth of a primeval invasion of the Kingdom of Light by the forces of Darkness.” In: LIEU, Samuel N. C. *Christianity and Manichaeism*. In: CASIDAY, Augustine; NORRIS, Frederick W. (Editors). *Constantine to c. 600*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007, p. 282.

⁷⁷ *Ibidem*, p. 283.

⁷⁸ *Ibidem*; COSTA, Op. Cit., 2003, p. 50-54.

⁷⁹ COSTA, Op. Cit., 2003, p. 54.

⁸⁰ *Ibidem*, p. 55.

Homem Originário, assim como a sua reunião novamente com o Pai da Grandeza.⁸¹ Entretanto, há que se atentar para um episódio que a narrativa nos traz:

O Homem Primeiro sobe, em triunfo, ao “Paraíso da Luz”, todavia deixa de si, ainda prisioneira das Trevas, a sua “armadura”, a sua “alma” ou uma parte da sua “alma”, dele mesmo.⁸²

Quanto ao terceiro momento deste processo de salvação, ou de resgate dos elementos da luz presos à matéria, Samuel Lieu e Marcos Roberto Nunes da Costa apresentam algumas descrições diferentes sobre o mito. Lieu descreve a terceira emanção do Pai da Grandeza como um ser hermafrodita que teria seduzido os arcanjos das trevas, tanto os masculinos quanto os femininos.⁸³ Já Marcos da Costa expõe o terceiro enviado como um ser feminino que teria adotado a bela e majestosa forma de Virgem da Luz, ou Mãe da Vida, e assim excitado os arcanjos do reino concorrente ao seu.⁸⁴ A argumentação dos dois autores conflui no que tange a descrição de que os arcontes do mal teriam sido compelidos pela sedução da terceira emanção do Pai da Grandeza à ejacularem, o que se constituiria como uma estratégia de resgate das partículas de luz retidas na matéria.⁸⁵ Deste esperma, parte teria ascendido ao Reino da Luz e outra caído sobre a terra úmida, originando assim animais e plantas.⁸⁶

Sobre o surgimento dos seres humanos, Marcos da Costa nos apresenta duas narrativas do mesmo mito. Na primeira, a primitiva dupla de humanos, Adão e Eva, teria se originado do processo descrito no parágrafo anterior, ou seja, no momento da queda do esperma dos arcontes do mal – esperma este que continha elementos de Luz – na terra úmida. Já a outra narrativa defende que alguns arcontes do mal, que haviam ingerido elementos de Luz, teriam caído sobre a terra, se unido e florescido, originando assim o reino dos animais. Um tempo depois, dois dos mais importantes demônios do Reino das Trevas – um macho e uma fêmea – teriam devorado estes arcontes com o intuito de absorver toda a sua substância, inclusive os elementos de Luz. Como resultado da cópula entre estes demônios, já possuidores de partículas luminosas, teria surgido os dois primeiros seres da raça humana, Adão e Eva.⁸⁷

Samuel Lieu reproduz em seu texto uma versão do mito que se aproxima da segunda abordada por Marcos da Costa. De acordo com Lieu, surpreendido pela aparente derrota o Príncipe das Trevas teria criado um casal de demônios, os quais teriam devorado os seres

⁸¹ LIEU, Op. Cit., 2007, p. 283; COSTA, Op. Cit., 2003, p. 57-59.

⁸² COSTA, Op. Cit., 2003, p. 59.

⁸³ LIEU, Op. Cit., 2007, p. 283.

⁸⁴ COSTA, Op. Cit., 2003, p. 59.

⁸⁵ LIEU, Op. Cit., 2007, p. 283; COSTA, Op. Cit., 2003, p. 59-60.

⁸⁶ LIEU, Op. Cit., 2007, p. 283; COSTA, Op. Cit., 2003, p. 60.

⁸⁷ COSTA, Op. Cit., 2003, p. 60.

oriundos do sêmem expelido pelos arcontes do mal a fim de ingerir suas partículas luminosas. Após a cópula entre eles, o demônio fêmea teria dado a luz ao primeiro homem e à primeira mulher, Adão e Eva respectivamente. Tal acontecimento mítico evidencia a afinidade – já apontada no início deste capítulo – entre o Universo (macrocosmo) e a raça humana (microcosmo) uma vez que ambos possuiriam uma mistura de luz e matéria⁸⁸

No pensamento agostiniano, de acordo com o trecho abordado por mim neste capítulo e que serviu de base para o título do mesmo, é de deus, o Uno, que emanariam todas as coisas que dele necessitariam para existir. Dele necessitariam para *ser* dentro da ordem universal. Pode-se entender, portanto, que o *estar* nesta ordem, de acordo com Agostinho, garantiria o *bem viver*. Por oposição, logo, afastar-se de deus, do Uno, seria atitude contrária ao ordenamento ideal entre os entes. Este ato do *afastar-se* poderia ocorrer por predomínio do que o bispo reconhece como pecado.

2.5 A existência em xeque: o pecado da soberba

Sobre o pecado, encontramos em *De civitate Dei*:

Pois bem, qual pode ser o princípio da má vontade, se não a soberba? *O princípio de todo pecado é a soberba*, lemos. E que é a soberba, senão apetite de celsitude perversa? A celsitude perversa consiste em abandonar o princípio a que o ânimo deve estar unido e fazer-se de certa maneira princípio para si e sê-lo. É o que acontece quando o espírito se agrada em demasia de si mesmo e agrada-se em demasia de si mesmo quando declina do bem imutável, que deve agradar-lhe mais do que ele a si mesmo.⁸⁹

Para Agostinho, o pecado, portanto, seria anterior ao ato, começando em um sentimento de autosuficiência da parte de alguns homens tidos por *arrogantes, presunçosos e altivos*, ou em suas claras palavras, plenos de *celsitude perversa*. Este sentimento afastaria o homem, criação divina, do seu criador, o Uno divino, mola mestra da existência, o único bem visto como imutável pelo bispo.

A argumentação de Costa permite estabelecer que Agostinho de Hipona referia-se comumente ao maniqueísmo como uma religião dada ao que considerava soberba. Ainda o mesmo autor informa que, para Agostinho, a vaidade intelectual, supostamente incentivada pelos maniqueus, o teria atraído para tal religião. Diferentemente do catolicismo, o qual

⁸⁸ LIEU, Cp. Cit., 2007, p. 284.

⁸⁹ AGOSTINHO, Op. Cit., 2008, Vol. II, Livro XIV, Cap. XIII, p. 151. “*Porro malae voluntatis initium quod potuit esse nisi superbia? Initium enim omnis peccati superbia est (Eccli. X, 15). Quid est autem superbia, nisi perversae celsitudinis appetitus? Perversa enim celsitudo est, deserto eo cui debet animus inhaerere principio, sibi quodammodo fieri atque esse principium. Hoc fit, cum sibi nimis placet. Sibi vero ita placet, cum ab illo bono immutabili deficit, quod el magis placere debuit quam ipse sibi.*” S. AURELII AUGUSTINI HIPPONENSIS EPISCOPI AD MARCELLINUM DE CIVITATE DEI CONTRA PAGANOS, Op. Cit.

requer a aceitação pura e simples dos seus mistérios, os maniqueístas alegavam que não impunham a ninguém o jugo da fé, antes a solução para os problemas resultaria da própria perspicácia daquele que aderiu ao credo maniqueu.⁹⁰

A apresentação da soberba como a origem de todos os vícios, em que começariam todos os pecados, a fonte emanadora de todos os excessos é outro fator destacável no pensamento agostiniano e central para o estudo do que até aqui denomino de seus *estatutos de humanidade*. Ao colocar a soberba como a fonte de todos os vícios e malefícios⁹¹, pode-se entendê-la, por meio de análise de trechos do *De Civitate Dei*, como antagonismo direto das virtudes, as quais estão ligadas à mesura, à medida, ao regramento, ou seja, à negatividade de todo excesso.⁹²

Constata-se no pensamento agostiniano, portanto, a insistência na ideia de controle como de grande importância para a identidade cristã, controle este que tinha interesse em afirmar aquilo que se deveria amar e como amar, de maneira que existisse a virtude, o que, por sua vez, garantiria, em palavras do bispo, o bem viver. Salienta-se que, conforme já discutido anteriormente, a partir do proposto por Michel Foucault não entendo que esta tentativa de controle demande a existência prévia do que quer controlar, ao contrário, eu objetivo nesta tese evidenciar o processo de construção e tentativas de instituição de uma determinada vivência de gênero e de sexualidade. O próprio exercício de poder, portanto, cria o que afirma querer reprimir.

Amar em demasia as coisas criadas pelo Criador, ínfimas, temporais e carnis segundo Agostinho, seria franco antagonismo ao amor devido a ele, descrito como *bem eterno, interno e sempiterno*⁹³. Na verdade, o amor ao ínfimo carnal seria um mau amor.⁹⁴ Qualquer coisa proveniente de deus “sendo boa, pode ser amada bem e mal. Amada bem, quando observada a ordem; mal quando pervertida.”⁹⁵

⁹⁰ COSTA, Op. Cit., 2003, p. 74-75.

⁹¹ AGOSTINHO, Op. Cit., 2008, Vol. II, Livro XIV, Cap. III, p. 135. “*Dicit enim, inimicitias, contentiones, aemulationes, animositates, invidias, opera esse carnis (Galat. V, 20-21): quorum omnium malorum caput atque origo superbia est, quae sine carne regnat in diabolo.*” In: S. AURELII AUGUSTINI HIPONENSIS EPISCOPI AD MARCELLINUM DE CIVITATE DEI CONTRA PAGANOS, Op. Cit.

⁹² As reflexões agostinianas acerca do pecado e as suas relações com a soberba, o excesso, possuem grande incidência na maneira como o bispo de Hipona irá pensar o corpo, a sexualidade e o casamento.

⁹³ AGOSTINHO, Op. Cit., 2008, Vol. II, Livro XV, Cap. XXII, p. 207. “*Sic enim corporis pulchritudo, a Deo quidem factum, sed temporale, carnale, infimum bonum, male amatur postposito Deo, aeterno, interno, sempiterno bono: quemadmodum justitia deserta et aurum amatur ab avaris, nullo peccato auri, sed hominis. Ita se habet omnis creatura.*” In: S. AURELII AUGUSTINI HIPONENSIS EPISCOPI AD MARCELLINUM DE CIVITATE DEI CONTRA PAGANOS, Op. Cit.

⁹⁴ Ibidem. Ibidem.

⁹⁵ Ibidem. “*Cum enim bona sit, et bene potest amari, et male: bene, scilicet ordine custodito; male, ordine perturbato.*” Ibidem.

Em sua obra sobre as duas cidades, um pouco à frente, encontra-se:

O amor, que faz com que a gente ame bem o que deve amar, deve ser amado também com ordem; assim existirá em nós a virtude, que traz consigo o viver bem. Por isso, parece-me ser a seguinte a definição mais acertada e curta de virtude: A virtude é a ordem do amor.⁹⁶

Diante do exposto, é possível afirmar que, afastar-se da substância primeva e criadora colocaria em risco o bem viver. Para Agostinho, o afastamento situaria aqueles guiados pela celsitude em uma posição antagônica aos que perseguiram virtuosamente a ordem e o bem, amando acima de todas as coisas a deidade cristã. Todos os homens e mulheres estariam sujeitos a este afastamento porque, de acordo com o mito cosmogônico cristão, o pecado do primeiro homem criado por deus, Adão, foi ter se deixado levar por um sentimento de celsitude: “Contudo, começaram a ser maus no interior, para depois se precipitarem em desobediência formal, porque não se houvera consumado a obra má, se não a houvesse precedido a má vontade.”⁹⁷

Esta concepção cristã de que os homens e as mulheres, criados à imagem de deus, aproximam-se do mal por uma falta sua, por um desejo descabido seu, opõe-se frontalmente à concepção maniqueísta de que o sentimento de celsitude, a má vontade, está presente na raça humana porque faz parte da ontologia dos homens e das mulheres.

Cabe estabelecer que as reflexões agostinianas sobre o distanciamento entre o Uno - já fundido à deidade cristã nicena - , e o múltiplo - aquilo que fora criado pelo Uno e dele depende para existir - são axiomas centrais para o desenvolvimento desta tese. É através da referida *desunião* provocada pelo Pecado Original que Agostinho coloca em interrogação a própria existência humana dos diferentes seres sociais.

A crença de que o Uno seria uma substância coerente e estável, e que a proximidade com ela permitiria a emulação de tais características, é capital para a defesa da seguinte hipótese: ao relacionar uma determinada sexualidade à sua proposta de identidade cristã, os autores eclesiásticos, especialmente o hiponense, propõem para os homens e para as mulheres

⁹⁶ Ibidem. “*Nam et amor ipse ordinate amandus est, quo bene amatur quod amandum est, ut sit in nobis virtus qua vivitur bene. Unde mihi videtur, quod definitio brevis et vera virtutis, Ordo est amoris.*” Ibidem.

⁹⁷ Ibidem, Vol. II, Livro XIV, Cap. XIII, p. 151. “*Quod in praevaricatione Adae ad opus malum voluntas praecessit mala. In occulto autem mali esse coeperunt, ut in apertam inobedientiam laberentur. Non enim ad malum opus perveniretur, nisi praecessisset mala voluntas.*” Ibidem. Durante todo o capítulo XIII Agostinho reflete acerca da anterioridade que o mau desejo tem em relação ao ato mesmo do pecado; já no capítulo seguinte ele afirma cabalmente que o sentimento da soberba fora mais grave que a própria transgressão: “A soberba é pior e mais condenável, porque busca o recurso da escusa até para os pecados mais evidentes.” Ibidem, Cap. XIV, p. 153. “*Sed est peior damnabiliorque superbia, qua etiam in peccatis manifestis suffugium excusationis inquiritur.*” In: Ibidem.

dos séculos IV e V algo até então inédito, uma identidade fixa que se liga flagrantemente a determinados comportamentos sexuais e de gênero.

A importância de estar próximo à deidade segue sendo afirmada por Agostinho. Em oposição evidente às crenças maniqueístas, defende que: “Não existe nenhum ser vivo que não venha de Deus, porque ele é, na verdade, a suma vida, a fonte mesma da vida.”⁹⁸ Em outro trecho encontra-se: “Deus, por ser a suma forma, é o Sumo Bem. E a criatura por ter forma mínima, possui mínimo bem. Assim, todo bem ou é Deus, ou procede de Deus. Logo, ainda que mínima, toda forma vem de Deus.”⁹⁹ Ou ainda: “Dito de outro modo: todo ser formado, enquanto formado, e todo o que ainda não está formado, enquanto formável, encontra seu fundamento em Deus.”¹⁰⁰

Os trechos supracitados são mais evidências do neoplatonismo existente na teologia cristã agostiniana. Logo, de acordo com o pensamento descrito acima o ser o seria em deus, de quem necessitaria para continuar sendo. Daí o bispo de Hipona argumentar que: “Nenhum ser vivo, enquanto tal, é mau, mas somente enquanto tende à morte.”¹⁰¹ Em uma interessante explanação sobre o pecado do primeiro homem e da primeira mulher no mítico paraíso do Éden se encontram reflexões que confirmam a peculiaridade dos estatutos agostinianos de humanidade em torno das assimetrias e das diferenças entre os entes em carnalidade e espiritualidade:

Assim, o homem foi expulso do paraíso para este mundo, passando dos bens eternos aos temporais, da abundância à miséria, da estabilidade à fraqueza. Não passou, porém, do bem substancial ao mal substancial, porque nenhuma substância é má. Mas passou do bem eterno ao bem temporal, do bem espiritual ao bem carnal, do bem inteligível ao bem sensível, do sumo Bem ao bem ínfimo.¹⁰²

⁹⁸ Idem, Op. Cit., 2002, Segunda Parte, Cap. XI, p. 46. “*Nulla vita est quae non sit ex Deo quia Deus utique summa vita est et ipse fons vitae, nec aliqua vita in quantum vita est, malum est, sed in quantum vergit ad mortem.*” In: S. AURELII AUGUSTINI HIPPONENSIS EPISCOPI DE VERA RELIGIONE LIBER UNUS, Op. Cit.

⁹⁹ Ibidem, Terceira Parte, Cap. XVIII, p. 59. “*Quoniam quidquid est, quantulacumque specie sit necesse est; ita etsi minimum bonum, tamen bonum erit, et ex Deo erit. Nam quoniam summa species summum bonum est, minima species minimum bonum est. Omne autem bonum, aut Deus, aut ex Deo. Ergo ex Deo est etiam minima species.*” In: Ibidem.

¹⁰⁰ Ibidem, Terceira Parte, Cap. XVIII, p. 59. “*Quod alio modo sic dicitur: omne formatum, in quantum formatum est; et omne quod nondum formatum est, in quantum formari potest, ex Deo habet.*” In: Ibidem.

¹⁰¹ Ibidem, Segunda Parte, Cap. XI, p. 46. “*Nulla vita est quae non sit ex Deo quia Deus utique summa vita est et ipse fons vitae, nec aliqua vita in quantum vita est, malum est, sed in quantum vergit ad mortem.*” In: Ibidem.

¹⁰² Ibidem, Terceira Parte, Cap. XX, p. 60-61. “*Ita homo de paradiso in hoc saeculum expulsus est, id est ab aeternis ad temporalia, a copiosis ad egena, a firmitate ad infirma: non ergo a bono substantiali ad malum substantiale, quia nulla substantia malum est; sed a bono aeterno ad bonum temporale, a bono spiritali ad bonum carnale, a bono intellegibili ad bonum sensibile, a bono summo ad bonum infimum.*” In: Ibidem.

De semelhante maneira, também está em *De Vera Religione* que os mais variados seres vivos descenderiam de deus e participariam de sua sacralidade, mesmo que não de maneira plena. Ainda que tenha transformado a condição dos seres, de eternos para temporais e mortais, o *pecado de Adão e Eva* não tornaria a substância divina, componente de todo ente, em substância má. Daí a afirmação de nosso bispo de que um indivíduo poderia ser mau apenas quando tendia à morte, acontecimento que marcaria o fim da existência humana dos seres. Mas a morte poderia ocorrer também de maneira simbólica.

A morte da vida, essa é a perversão ou a maldade (*nequitia*), isso é o nada. Por isso, com razão, os homens mais perversos são chamados “homens do nada”. Se a vida tende ao nada foi por se ter desviado – por uma defecção voluntária – de quem a criou, e de cujo ser desfrutava.¹⁰³

Um pouco mais à frente há a seguinte afirmação: “Pelo que, o ser com alma, que pelo gozo material abandona a Deus, tende ao nada e esse é o mal (*nequitia*).”¹⁰⁴

Em outro trecho de *A Cidade de Deus*, o bispo também trata do assunto:

Entretanto, o vício não pode depravar toda natureza, mas apenas a feita do nada. Donde se segue que seu ser, o ser natureza, o deve a Deus, seu Autor, e a queda de seu ser a ter sido feita do nada. O homem não foi, em sua queda, reduzido ao nada absoluto, mas, voltado para si mesmo, seu ser veio a ser menos do que quando estava unido a Quem é em sumo grau. Ser em si mesmo, ou melhor, comprazer-se em si mesmo, abandonando a Deus, não é ser nada, mas aproximar-se do nada.¹⁰⁵

De igual maneira, duas sentenças presentes em *A Verdadeira Religião* me parecem ser bastante esclarecedoras: “Tanto mais morrem quanto mais deixam de participar da essência. Ou dito mais brevemente: tanto mais morrem, quanto menos são”.¹⁰⁶

Nestes vários trechos transcritos em sequência é possível observar o bispo hiponense afirmando de maneira contundente que os seres somente possuiriam existência, substância, quando próximos da deidade cristã. Fora desta relação de proximidade os seres tenderiam

¹⁰³ Ibidem, Segunda Parte, Cap. XI, p. 46. “*mors autem vitae non est, nisi nequitia, quae ab eo quod ne quidquam sit, dicta est; et ideo nequissimi homines, nihili homines appellantur. Vita ergo voluntario defectu deficiens ab illo qui eam fecit, et cuius essentia fruebatur.*” In: Ibidem.

¹⁰⁴ Ibidem, Segunda Parte, Cap. XI, p. 47. “*quapropter vita, quae fructu corporis delectata negligit Deum, inclinatur ad nihilum, et ista est nequitia.*” In: Ibidem.

¹⁰⁵ Idem, Op. Cit., 2008, Vol. II, Livro XIV, Cap. XIII, p. 152. “*Sed vitio depravari, nisi ex nihilo facta, natura non posset. Ac per hoc ut natura sit, ex eo habet quod a Deo facta est; ut autem ab eo quod est deficiat, ex hoc quod de nihilo facta est. Nec sic defecit homo, ut omnino nihil esset: sed ut inclinatus ad se ipsum minus esset, quam erat, cum ei qui summe est inhaerebat. Relicto itaque Deo, esse in semetipso, hoc est sibi placere, non jam nihil esse est, sed nihilo propinquare.*” In: S. AURELII AUGUSTINI HIPPONENSIS EPISCOPI AD MARCELLINUM DE CIVITATE DEI CONTRA PAGANOS, Op. Cit.

¹⁰⁶ AGOSTINHO, Op. Cit., 2002, Segunda Parte, Capítulo XI, p. 47. “*sed tantum moriuntur, quantum minus essentiae participant: quod brevius ita dici potest: tanto magis moriuntur, quanto minus sunt.*” In: S. AURELII AUGUSTINI HIPPONENSIS EPISCOPI DE VERA RELIGIONE LIBER UNUS, Op. Cit.

progressivamente ao nada, à inexistência. O bispo ainda liga o que ele considera como maldade e perversão à esta condição negativa, ao nada.

Diante da assertiva de que o vício somente possui ingerência na natureza feita do nada, já se entende que aqueles acusados de serem maus, pervertidos, e afeitos aos vícios, vocábulos estes evocados também para se referir comportamentos sexuais e de gênero, possuíriam a sua condição mesmo de existência real prejudicada.

Ainda destaca-se em todos os mesmos trechos documentais, mesmo que de maneira não tão objetiva, que tais reflexões agostinianas são dirigidas aos seus opositores de doutrina, em especial os maniqueístas. Estes, como já abordado, criam na existência de duas naturezas substanciais, com existência reais, sendo o homem fruto da mistura entre estas, de maneira que a maldade seria um elemento ontológico da raça humana e não fruto de um afastamento da substância boa.

Ainda no início do item 2.2 do presente capítulo foi citado trecho de *Confessiones* em que Agostinho declara ter encontrado nos textos neoplatônicos indícios sobre o *Verbum*, que existiria em deus e teria vindo a este mundo.¹⁰⁷ Todavia, em uma demonstração do que já chamei anteriormente de honestidade intelectual, ele declara: “Porém que *veio para o que era seu e os seus não o receberam; que a todos os que o receberam lhes deu poder de fazerem filhos de Deus aos que crescessem em seu nome* – isto não li naqueles livros”.¹⁰⁸ Em um outro trecho do mesmo capítulo há: “Do mesmo modo, li nesse lugar que o Verbo Deus não nasceu da carne, nem do sangue, nem da vontade do homem, mas de Deus. Porém que o *Verbo se fez homem e habitou entre nós, isso não li eu aí*”.¹⁰⁹ Avançando um pouco no texto se encontra:

Lá encontrei que o vosso Filho Unigênito, eterno como Vós, permanece imutável antes de todos os séculos e sobre todos os séculos, que, para serem bem-aventuradas, todas as almas recebem da sua plenitude e que, para serem sábias, são renovadas pela participação da Sabedoria que permanece em si mesma. Mas que no devido tempo Ele morreu pelos ímpios e que “não perdoastes ao vosso único Filho, mas o entregastes por todos nós” – isso não vem naqueles livros.¹¹⁰

¹⁰⁷ Cf. nota de rodapé de número 24.

¹⁰⁸ AGOSTINHO, Op. Cit., 2011, Livro VII, Capítulo IX, p. 151. “*Quia vero in sua propria venit, et sui eum non receperunt; quotquot autem receperunt eum, dedit eis potestatem filios Dei fieri, credentibus in nomine ejus: non ibi legi.*” S. AURELII AUGUSTINI HIPPONENSIS EPISCOPI CONFSSIONUM LIBRI TREDECIM, Op. Cit.

¹⁰⁹ Ibidem. “*ibi legi quia Deus Verbum, non ex carne, non ex sanguine, non ex voluntate viri, neque ex [Col. 0741] voluntate carnis, sed ex Deo natus est. Sed quia Verbum caro factum est, et habitavit in nobis (Joan. I, 1-14); non ibi legi.*” Ibidem.

¹¹⁰ Ibidem, Livro VII, Capítulo IX, p. 152. “*Quod enim ante omnia tempora, et supra omnia tempora incommutabiliter manet unigenitus Filius tuus coaeternus tibi, et quia de plenitudine ejus accipiunt animae ut beatae sint (Joan. 1, 16), et quia participatione manentis in se sapientiae renovantur ut sapientes sint; est ibi. Quod autem secundum tempus pro impiis mortuus est (Rom. V, 6.); et Filio unico tuo non pepercisti, sed pro nobis omnibus tradidisti eum (Id. VIII, 32); non est ibi.*” In: Ibidem.

Evidencia-se nestas citações o processo de aproximação entre o cristianismo católico e o neoplatonismo. O destaque fica por conta do reconhecimento de que os pressupostos filosóficos em questão não se adequavam perfeitamente, sem nenhuma adaptação, à narrativa cristã. Tratada a aproximação operada pelo hiponense, não se deve perder de vista que o religamento entre o homem e a divindade cristã seria de monopólio exclusivo daqueles que detinham o poder de estabelecer a ortodoxia, o que Agostinho simplesmente denomina de religião.

O fundamento para seguir esta religião é a história e a profecia. Aí se descobre a disposição da divina Providência, no tempo, em favor do gênero humano, para reformá-lo e restaurá-lo, em vista da posse da vida eterna.¹¹¹

Aqui sim o bispo se refere à expressão humanidade como virtude. Gênero humano, em latim *generis humani*, condição que não pode se aplicar a todo o grupamento de homens, em latim *hominibus* – como no trecho documental citado anteriormente neste capítulo¹¹² –, caracterizando assim os estatutos diferenciados de humanidade a que tenho aludido. A condição plena de humano, o pertencer ao gênero dos Homens, seria prerrogativa daqueles que se colocam à disposição da divina Providência, ou seja, os alegadamente restaurados. Temos aí, de forma clara, o uso da dialética platônica que prevê a separação, em lados antípodas, entre o que é daquilo que supostamente não seria, como instrumento de alcance do conhecimento, do saber, daquilo que seria a verdade.

Esta classificação, esta separação entre o que seria verdadeiro daquilo que seria falso tendo por base alusões aos argumentos que fazem referência à *natureza*, à *essência*, encontram-se na constituição dos processos de forja de identidades. Logo, estamos diante de um esforço do bispo hiponense para estabelecer critérios para uma identidade cristã que os diferenciasses, os cristãos, dos demais. É neste processo que a sexualidade e o gênero adquirem papel de protagonismo.

Não obstante a impossibilidade de identificar, de maneira completa, nas proposições neoplatônicas o plano de salvação supostamente formulado por deus em favorecimento do gênero humano, o bispo hiponense afirma a humanização do *Verbum*. Tendo por base a

¹¹¹ Idem. Op. Cit., 2002, Primeira Parte, Cap. VII, p. 39. “*Huius religionis sectandae caput est historia et prophetia dispensationis temporalis divinae providentiae, pro salute generis humani in aeternam vitam reformandi atque reparandi.*” In: S. AURELII AUGUSTINI HIPPONENSIS EPISCOPI DE VERA RELIGIONE LIBER UNUS, Op. Cit.

¹¹² Cf. nota de rodapé de número 24.

analogia filosófica entre *Verdade e Verbum*, levada ao cabo pelo deus-Cristo, o Verbo deveria ser aceito em sua inexorável universalidade, para o respeito da ordem.

Buscava um meio para me prover de forças a fim de ser apto para gozar-vos, mas não o encontraria, enquanto não abraçasse “o Mediador entre Deus e os homens, Jesus Cristo Homem-Deus, bendito por todos os séculos, que está acima de todas as coisas”. Ele chamava-me e dizia: “Sou o Caminho, a Verdade e a Vida”. Eu também devia crer que o Alimento, que eu era incapaz de tomar, se uniu à carne, pois “o Verbo se fez homem”, para que a vossa Sabedoria, pela qual criastes tudo, se tornasse o leite da nossa infância.¹¹³

Na relação processual entre a multiplicidade de coisas criadas e o princípio criador/deus da fórmula agostiniana, criador este entendido em toda a sua complexidade trinitária, assumir a identidade cristã nicena seria o caminho para uma existência humana plena. Cristo seria o elemento síntese desta operação dialético-semântica, como fica evidente no trecho supracitado. Como já foi abordado em momento pregresso neste mesmo capítulo, nas relações entre os sistemas trinitários do platonismo e do cristianismo, o divino seria instância que semelhantemente ao *logos* se dá à razão.

Reitero que se trata de tentativa, por parte de Agostinho, de lidar com problemas do seu tempo, ou seja, uma investida em prover alternativa à crença maniqueísta, a qual não ligava a figura de Jesus e o reconhecimento de sua divindade à salvação, e assim estabelecer uma identidade que diferenciasse os cristãos nicenos em meio ao *caldeirão* de cristianismos dos séculos IV e V. Para os seguidores de Mani, Jesus, que por ter nascido de uma mulher não poderia ser divino, teria sido nada mais do que um profeta, importante porque teria tido a missão de preparar o caminho para Mani, mas ainda assim apenas um profeta.¹¹⁴

O retorno às origens, no mito maniqueísta, não ocorreria com o reconhecimento da divindade de Jesus, inserido na dinâmica ortodoxa da trindade, dar-se-ia apenas no ato escatológico universal que poria fim à dramática luta entre Bem e Mal, quando os príncipes destes dois princípios permaneceriam eternamente em seus Reinos.

E é Mani que afirmava ser o novo profeta, quem se declarava o iniciador deste último estágio de libertação trazido pelo mito.¹¹⁵ Aos crentes maniqueus caberia apenas o dever de

¹¹³ AGOSTINHO, Op. Cit., 2011, Livro VII, Capítulo XVIII, p. 159. “*Et quaerebam viam comparandi roboris quod esset idoneum ad fruendum te; nec inveniebam, donec amplecterer mediatorem Dei et hominum, hominem Christum Jesum (I Tim. II, 5), qui est super omnia Deus benedictus in saecula (Rom. IX, 5), vocantem et dicentem: Ego sum via, veritas, et vita (Joan. XIV, 6); et cibum, cui capiendo invalidus eram, miscentem carni; quoniam Verbum caro factum est, ut infantiae nostrae lactesceret sapientia tua.*” In: S. AURELII AUGUSTINI HIPPONENSIS EPISCOPI CONFSSIONUM LIBRI TREDECIM, Op. Cit.

¹¹⁴ LIEU, Op. Cit., 2007, p. 290; COSTA, Op. Cit., 2003, p. 67.

¹¹⁵ COSTA, Op. Cit., 2003, p. 82-87.

comportarem-se de maneira a possibilitar a liberação da Luz, o que implicava em duas ações: um esforço consciente e individual direcionado à virtude; e o resguardo quanto a quaisquer ações que pudessem danificar a Luz ou prolongar o seu cativeiro na matéria.¹¹⁶

Estabelecendo como esteio o que foi colocado neste capítulo, defendo que é a partir do arcabouço filosófico neoplatônico que Agostinho de Hipona irá efetuar a ligação artificial entre natureza, ortodoxia, verdade e uma determinada vivência de gênero e de sexualidade, sem esquecer que o estabelecimento da verdade também é garantido pelo poder pastoral e a autoridade do cargo episcopal.

Destaca-se nas análises documentais o fato de que o estabelecimento da verdade, de acordo com a lógica neoplatônica, pressupõe a diferenciação e a separação, o que em termos de vida cotidiana, provavelmente, incidiu em prejuízos concretos para aqueles colocados de fora do conjunto dos católicos, autorreferenciados como cristãos, como, por exemplo, os maniqueístas.

Em um contexto no qual a cidadania romana só é possível através do cristianismo, os homens, os cidadãos por excelência em toda a História do Império Romano, declaram-se melhores cristãos do que as mulheres. Estas, ao que parece, por uma questão que hoje nós caracterizaríamos como congênita, estão mais distantes do Uno. Talvez porque além da distração que lhes teria sido imposta alegadamente pela biologia – a procriação, o monopólio da criação dos filhos e a incapacidade intelectual – também são associadas discursivamente a tudo o que é considerado frívolo e volátil, distrações que as impediriam de se dedicar com intensidade ao retorno à *imago dei*.

Nesta dinâmica o agir de acordo com a gramática de gênero e de sexualidade proposta por Agostinho é associado ao *bem*, à *cura* e à *libertação*, o não respeito a ela, seja por não dominá-la ou por desvio pretendido, é ligado discursivamente ao *mal*, à *doença* e ao *cativeiro*. Como será discutido no capítulo quatro, o controle da sexualidade, eminentemente associado ao gênero masculino, é apresentado como *grandeza da alma* e antagonizado ao que o eclesiástico chama de *enfermidade da carne*.

Retomando o que foi apontado no início do capítulo, defendo que é este discurso filosófico/teológico o responsável pela unidade do dispositivo de sexualidade agostiniano, pois, como aponta Ronaldo Amaral, caracteriza a visão de mundo de grande parte do

¹¹⁶ LIEU, Op. Cit., 2007, p. 290; COSTA, Op. Cit., 2003, p. 84.

episcopado, o qual, em consonância à tecnologia de poder pastoral, possui ingerência não apenas no campo religioso, mas também nas áreas jurídica, médica, econômica, do entretenimento etc. É o exercício deste poder o garantidor de que o processo da criação e da instituição da *sexualidade divina*, entendida pelo bispo de Hipona como centrada, estável e coerente a partir do contato com o neoplatonismo, ocorra de maneira ampla, tanto formal quanto informalmente.

CAPITVLVM IV – A NOÇÃO HISTORIOGRÁFICA DE REVOLUÇÃO SEXUAL AGOSTINIANA EM XEQUE

1. Algumas Primeiras Palavras

Acerca da maneira como os historiadores comumente têm enfrentado o tema das sexualidades nos escritos de Agostinho eu identifico duas correntes, as quais eu denomino de *espaços discursivos*.¹

O primeiro destes *espaços* é formado por textos que tratam o pensamento agostiniano dos séculos IV e V de maneira homogênea, qualificando-o genericamente como positivo partindo da conjectura de que, desde a sua adesão ao catolicismo em 386, Aurélio Agostinho pensou da mesma maneira sobre a sexualidade.

O segundo *espaço* foi identificado na produção dos acadêmicos que reconhecem diferenças entre os dois séculos nos quais Agostinho viveu, os séculos IV e V. Neste, as diferenças entre os autores são ainda mais evidentes.

Ambas as posturas, de formas e em graus diferentes, estabelecem o que denomino de *noção historiográfica de revolução sexual agostiniana*. A partir da análise do discurso agostiniano sobre as sexualidades no próximo capítulo eu proponho a problematização de tal noção. Ancorado no exame destes discursos, os quais tratam da virgindade, da castidade e do matrimônio, objetivo mostrar que, ao menos no século IV, o pensamento agostiniano se caracteriza como austero, aproximando-se dos demais autores patrísticos do período.

Não há dificuldade alguma, portanto, em defender que o discurso agostiniano - entendido com todas as suas incongruências – inferido dos tratados do século IV situa-se em um mesmo *campo discursivo*² que os discursos de outros escritores patrísticos, tais como Ambrósio e Jerônimo, estes apontados pela historiografia até mesmo como radicalmente opostos ao discurso do hiponense.

Em outras palavras, partindo de reflexões foucaultianas relativas à autoria pretendo demonstrar que a historiografia clássica da década de 1980 instaurou um tipo de discursividade geradora de outros discursos que se acomodaram no mesmo *campo discursivo* que ela. Desta maneira, intenciona-se problematizar e desestabilizar os *espaços discursivos*

¹ Um *espaço discursivo* é caracterizado como um “sub-conjuntos de formações discursivas” agrupados a partir do objetivo do analista. Cf. MAINGUENEAU, Dominique. Primado do Interdiscurso. In: _____. *Gênese dos discursos*. Tradução Sírio Possenti. São Paulo: Parábula editorial, 2008c, p. 35.

² Estou considerando como *campo discursivo* a totalidade dos textos historiográficos por mim analisados, os quais eu, a partir de critérios estabelecidos por mim, separei em dois *espaços discursivos*.

que integram este *campo* com o argumento de que o pensamento agostiniano no século IV e início do V é tão austero quanto o dos outros bispos teólogos.

Ou seja, neste capítulo, analisando a historiografia a partir do arcabouço teórico escolhido, a intenção é evidenciar que, em relação aos outros autores patrísticos, o pensamento de Agostinho no século IV e início do V não se encontra em um *espaço discursivo* oposto e sim no mesmo, contribuindo assim para o debate historiográfico sobre as sexualidades no pensamento agostiniano.

Outro propósito é ponderar sobre a escrita da História acerca das sexualidades nos escritos de Agostinho de Hipona. Partindo do pressuposto de que a concepção binária e complementar entre os corpos sexuais norteia e estrutura a linguagem da matriz ocidental de pensamento no mundo contemporâneo, a intenção é refletir sobre os pressupostos heteronormativos dos quais se parte para a formulação dos problemas e proposição de hipóteses.

Devo aqui também fazer uma confissão e assumir que o pensamento dos outros autores patrísticos, como Jerônimo e Ambrósio, é abordado por mim a partir da historiografia, particularmente a partir dos escritos de Peter Brown, Joyce Salisbury e Elizabeth Clark.

2. Construindo os *Espaços Discursivos*

Considerando a abordagem sobre as sexualidades no pensamento agostiniano que constitui o primeiro dos *espaços discursivos* aos quais tenho aludido, não é possível deixar de citar os estudos seminais de Peter Brown, Joyce Salisbury e Thomas Laqueur. Dentre os mais atuais incluem-se trabalhos brasileiros, os quais seguiram a *estrada aberta* por Regina Maria da Cunha Bustamante³, da autoria de Sílvia Márcia Alves Siqueira e Fabiano de Souza Coelho.

Em 1985, o primeiro volume da coleção francesa *História da Vida Privada*, trazia um texto de Peter Brown sobre a Antiguidade Tardia. Neste, o autor propõe apresentar o período em questão por meio do processo de institucionalização de uma moral, outrora característica de um grupo reduzido, que deveria ser propagada e vivenciada por toda a sociedade. Brown destaca a importância do pensamento agostiniano para este processo, ao afirmar que no

³ A tese de mestrado produzida por Regina Maria da Cunha Bustamante e defendida no ano de 1990 é a obra nacional precursora do que hoje nós chamamos de *Estudos de Gênero* na grande área de História Antiga e Medieval. O trabalho da professora foi alocado no segundo *espaço discursivo* e será analisado posteriormente.

Ocidente a moral sexual que se constituirá como dominante nada mais é que a versão ocidental, forjada pelo bispo de Hipona, do paradigma monástico formulado no Oriente.⁴

As diferentes escolhas feitas nas diversas regiões do Mediterrâneo no período denominado de Antiguidade Tardia, anunciariam os contornos de duas sociedades diferentes, as quais se relacionariam de maneira também diferenciada com a vida cidadina e a sua antítese, o deserto, assim como no tocante ao exercício do poder clerical das cidades.⁵ Sobre o paradigma monástico ele assevera:

O paradigma monástico colocou um ponto de interrogação no casamento, na sexualidade e até na diferenciação dos sexos. Pois no paraíso Adão e Eva eram seres assexuados. Se perderam seu estado “angélico” de adoradores exclusivos de Deus foi porque, ao menos indiretamente, caíram na sexualidade; e dessa queda na sexualidade começa a deriva de homens e mulheres rumo a um mundo de preocupações próprias dos corações divididos e ligadas ao casamento, ao nascimento de crianças e à dura labuta necessária para alimentar bocas esfaimadas.⁶

Ou seja, para os monges orientais a vida cristã seria sinônimo de vida assexuada, de modo que os cristãos deveriam, portanto, lutar contra a sexualidade. Esta, por sua vez, seria entendida como sequela do Pecado Original narrado no mito cristão da criação.⁷

Para os eclesiásticos gregos, o impulso sexual seria sempre potencialmente atuante para o mal em todas as situações sociais que reunissem homens e mulheres⁸, isto porque na concepção destes homens do Oriente, como mencionado no parágrafo anterior, a sexualidade teria sido outorgada ao homem após a queda, sendo uma das penas desta.⁹

Entretanto, esta dinâmica das sexualidades humanas se apresentaria de maneira diferenciada no Ocidente, assim como alguns autores teriam exercido muito mais influência do que outros sobre este assunto. No Mediterrâneo ocidental este papel teria sido de Agostinho, o forjador da versão alternativa do paradigma monástico, a qual se imporia aos bispos cristãos nas províncias do Ocidente após o fim da parte ocidental do Império Romano, assim como caracterizar-se-ia por uma visão menos negativa do sexo.¹⁰

⁴ BROWN, Peter. Antiguidade Tardia. In: VEYNE, Paul (Org.). *História da Vida Privada I: do Império Romano ao Ano Mil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 213-284.

⁵ *Ibidem*, p. 269.

⁶ *Ibidem*, p. 270.

⁷ Semelhante posição sobre os eclesiásticos orientais é adotada por Elizabeth Clark. Para conferir as reflexões da autora sobre escritos do bispo oriental Crisóstomo, conferir: CLARK, Elizabeth A. Theory and practice in Late Ancient asceticism: Jerônimo, Chrysostom, and Augustine. *Journal of feminist studies in religion*. Vol. 5, n. 2, p. 25-46, 1989.

⁸ *Ibidem*, p. 272.

⁹ *Ibidem*, p. 278.

¹⁰ *Ibidem*, p. 277.

De semelhante maneira, argumenta Joyce Salisbury, em artigo publicado no ano de 1986 e intitulado *The Latin Doctors of the Church on Sexuality*. A autora analisa o elemento da sexualidade na proposta de identidade cristã forjada pelos Pais da Igreja - Jerônimo, Ambrosio e Agostinho. A historiadora constrói a sua argumentação de maneira a demonstrar que os três autores não formam um pensamento unitário no que tange à sexualidade.

Salisbury inicia o seu artigo afirmando que os três eclesiásticos formam duas visões distintas acerca do tema estudado. O primeiro grupo seria integrado por Ambrósio e Jerônimo, os quais teriam desenvolvido uma argumentação que dialogaria com diversos outros autores, tais como Tertuliano.¹¹ Para ambos, seria possível não apenas a erradicação do sexo, mas também dos impulsos sexuais¹², uma vez que estes seriam frutos do acontecimento mítico da Queda. Nesta argumentação, a qual se aproxima da de Brown, o sexo é identificado com o que teria separado os homens e as mulheres de seu estado angelical primevo; e também com o mundo carnal.¹³ Desta maneira, já que para Ambrósio e para Jerônimo o sexo se caracterizaria, sobretudo, pelo seu aspecto físico - o que favoreceria o carnal em detrimento do espiritual - ele, o sexo, e também os desejos, integrariam apenas a natureza humana decaída.¹⁴

Em antagonismo a este pensamento, Joyce Salisbury situa Agostinho. A autora assevera que Agostinho e suas reflexões impõem uma verdadeira mudança na análise sobre a sexualidade humana. Como fica evidente, não há dificuldade alguma em estabelecer a aproximação entre os argumentos de Salisbury e os de Brown. Ambos sustentam que o bispo será o sistematizador de uma concepção de vai de encontro à concepção sobre os corpos e as sexualidades formuladas pelos eclesiásticos orientais.

Salisbury argumenta que as concepções de Ambrósio e Jerônimo sobre o corpo e as sexualidades, na concepção do bispo hiponense, se aproximavam em demasia das defendidas pelos maniqueístas, os cristãos considerados heréticos pela facção cristã institucionalizada. A autora ainda argumenta que, de acordo com a concepção de Agostinho, tanto a carne quanto o espírito seriam um bem¹⁵, de modo que coisas materiais caracterizadas por Ambrósio e Jerônimo como ruins poderiam ser identificadas como boas por Agostinho.¹⁶

¹¹ SALISBURY, Joyce E. *The Latin Doctors of the Church on Sexuality*. *Journal of Medieval History*. Elsevier Science Publishers, v. 12, n. 4, p. 279-289, 1986, p. 279.

¹² *Ibidem*, p. 280.

¹³ *Ibidem*, p. 281.

¹⁴ *Ibidem*, p. 282.

¹⁵ *Ibidem*, p. 284.

¹⁶ *Ibidem*, 284-285.

Como é demonstrado no próximo capítulo, as análises permitem a confrontação desta historiadora. Em *Confessiones*, e mesmo em *DBC*, aparece a preocupação com os esquemas disciplinares do corpo que objetivam a manutenção da castidade. Em sua *narrativa de si*, o bispo, inclusive, irá devotar trecho à questão específica da alimentação.

Segundo Salisbury esta diferença se sustentaria na compreensão inovadora que o bispo constrói sobre o pecado e sobre a sexualidade, a qual destrói a base na qual se firmava o pensamento patrístico anterior. Trata-se da associação que Agostinho opera entre o Pecado Original, da narrativa mítica bíblica, e a desobediência.¹⁷

No lugar da castidade, portanto, como centro de uma vida virtuosa, em oposição à sexualidade a que toda a humanidade teria ficado submetida após o pecado de Adão e Eva, Agostinho opera uma transformação, descrita pela autora como dramática, ao deslocar o cerne da castidade para a obediência.¹⁸ Visto que as reverberações de tal concepção de Pecado são profundas, o epíteto *dramática* para a mudança efetuada por Agostinho não parece um exagero. Na opinião de Salisbury:

O novo modelo de Pecado Original de Agostinho forneceu uma alternativa ao dualismo de Jerônimo e de Ambrósio, e serviu para reivindicar a sexualidade humana. Não apenas o intercuro, mas a sexualidade em seu contexto mais amplo, não seria mais inerentemente pecaminosa.¹⁹

Para Salisbury, Agostinho de Hipona sustentaria que o primeiro pecado teria tirado da humanidade o controle sobre as suas vontades, de modo que o casamento seria a melhor estratégia para emular o intercuro sexual ideal que teria existido apenas antes do pecado do primeiro homem e da primeira mulher da narrativa mítica do Gênesis.²⁰ A autora chega ao ponto de afirmar no final de seu artigo que as análises dos textos agostinianos permitem a defesa do matrimônio como um bem positivo por ele mesmo.²¹

A relação entre sexualidade, pecado e vontade no pensamento do bispo Agostinho serão abordadas mais à frente, a partir das análises documentais. Entretanto, já afirmo que um

¹⁷ Ibidem, p. 284.

¹⁸ Ibidem, p. 286-287.

¹⁹ Ibidem. “*Augustine’s new model of original sin provided an alternative to Jerome’s and Ambrose’s dualism, and served to vindicate human sexuality. Not only intercourse, but sexuality in its broadest context, was no longer inherently sinful.*” A expressão *vindicate* também pode ser traduzida como sustentar, entretanto, optei por traduzir como reivindicar por considerar que a ideia da autora é afirmar que as concepções agostinianas permitiram a retirada da sexualidade da posição de demérito que a mesma ocupava no pensamento patrístico predecessor.

²⁰ Ibidem, p. 287.

²¹ Ibidem, p. 288.

dos propósitos deste capítulo é refutar os argumentos apontados até aqui. Ao grupo de Brown e Salisbury junto ainda Thomas Laqueur.

Este autor, na obra *Inventando o Sexo*, não se dedica exclusivamente ao pensamento agostiniano, e nem mesmo ao pensamento patrístico como um todo. O argumento central é que desde a Antiguidade Clássica ao século XIX, as maneiras com as quais o Ocidente teria lidado com as sexualidades se deram a partir da cultura do corpo único. De acordo com esta, a despeito das descobertas médicas, cria-se que homens e mulheres partilhariam de estágios diferenciados de uma mesma fisiologia.²²

Sobre Agostinho, o tom positivo e reabilitador do sexo que Laqueur outorga ao pensamento do bispo pode ser identificado no seguinte trecho:

Agostinho podia imaginar o coito em um paraíso onde a violência, os ferimentos, o esguicho de sangue, os corpos esmagados, conforme um discurso de Lucrécio, seriam substituídos pela imagem do coito como um gentil adormecimento nos braços do parceiro.²³

Constata-se que Laqueur também credita a Agostinho concepção positiva do sexo, uma vez que o próprio coito é associado a um momento de intimidade e ternura entre os amantes. Em outro trecho, o autor afirma que a compreensão de Agostinho sobre o sexo como um sinal interno e sempre presente constituía-se como uma novidade, e, tal qual Salisbury, alega que para o hiponense a suposta perda da pureza com o Pecado Original teria causado não a sexualidade, mas sim a alienação da vontade.²⁴

O caso deste pensador talvez deva ser visto com um pouco mais de complacência, posto que o pensamento agostiniano não forma o objeto de estudo a que se dedica, nem mesmo a Antiguidade, a Idade Média, a História da Igreja ou o Pensamento Patrístico, como é o caso dos outros autores de língua inglesa.

Após a defesa da tese pioneira de Bustamante foi a vez da professora Sílvia Siqueira doutorar-se com tese sobre a concepção de mulher em três autores ligados à Igreja, a saber, Tertuliano, Jerônimo e Agostinho.²⁵

²² LAQUEUR, Thomas. *Inventando o sexo: Corpo e Gênero dos Gregos a Freud*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.

²³ *Ibidem*, p. 73.

²⁴ *Ibidem*, p. 74.

²⁵ A referência da tese é a seguinte: SIQUEIRA, Sílvia Márcia Alves. *A mulher na visão de Tertuliano, Jerônimo e Agostinho séc. II - V d.c.* 2004. 242 f. Tese (doutorado) - Universidade Estadual Paulista, Faculdade de Ciências e Letras de Assis, 2004. Disponível em: <<http://hdl.handle.net/11449/103075>>. Entretanto, a versão disponibilizada no repositório institucional da UNESP (Universidade na qual a autora se doutorou) possui apenas 177 páginas. Na primeira folha há um comunicado dizendo que a versão cuja publicação Siqueira aprovou foi a sem as páginas pré-textuais, de modo que não é possível o acesso ao sumário e nem à bibliografia. O que se configura em prejuízo à análise do trabalho, uma vez que a escolha fora pelas notas no corpo do texto.

Em um contexto no qual os *Estudos de Gênero* já dão seus frutos brasileiros, a professora da Universidade Estadual do Ceará não deixa de citar o quase onipresente texto clássico de Joan Scott²⁶ sobre a categoria de gênero ser útil à análise histórica.²⁷

De modo semelhante ao trabalho de Bustamante, Siqueira opta por construir um contexto que podemos denominar de clássico, privilegiando questões mais gerais, tais como a *Crise do Império no século III, invasões bárbaras e a conversão de Constantino*.²⁸ Esta opção resulta na construção de um discurso explicativo também de caráter mais generalista. Um bom exemplo é a seção cinco da tese, dedicada às mulheres ascéticas, na qual a antiquista cita Antão, Eusébio de Cesaréia e Jerônimo, dentre outros, na forja de um discurso que se apresenta linear e que se pretende coeso acerca da questão.²⁹

Nas palavras da historiadora:

Em tópicos anteriores já foram mencionadas questões sobre as virgens, família e do matrimônio. Entre os autores do séc. III, temos Tertuliano que escreveu sobre o véu das virgens, Cipriano de modo similar redigiu Sobre as vestes da virgem, ambos tratam de casos nos quais elas foram conservadas virgens, ou optaram por ela, sendo motivo de respeito e consideração por parte dos membros das comunidades. No séc. IV tornam-se cada vez mais freqüentes, os discursos que defendem o estado virginal para a mulher. São expostos de maneira didática preparando as moças para permanecerem virgens, ou ainda, expõem, discutem e detalham erros que poderiam levar ao ato sexual tanto fora quanto no interior do casamento, os bispos argumentavam em torno das dificuldades da vida conjugal, a da dor dos partos, o mau humor do marido, a morte dos filhos, confrontando-as com as belezas abstratas do ideal da virgindade, apresentadas em um vocabulário platônico.³⁰

No ano de 2018 Fabiano Coelho, pesquisador dedicado ao pensamento patrístico com ênfase nos discursos agostinianos desde a graduação, defendeu tese de doutorado no âmbito do Programa de Pós-Graduação em História Comparada da UFRJ. O trabalho versa sobre o que Coelho denominou de representações sobre as mulheres em Jerônimo e em Agostinho, e se apoia em um amplo conjunto documental e historiográfico, demonstrando erudição acerca do objeto de estudo.

²⁶ SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. *Educação e Realidade*, Porto Alegre, 16(2): p. 5-22, jul/dez.1990.

²⁷ A autora também faz referência a outros dois textos de Scott, mas não os nomeia. Cf.: SIQUEIRA, Op. Cit., 2004, p. 39-41. Não há nenhuma outra menção às reflexões de Scott em todo o restante da tese.

²⁸ Expressões da autora. Ibidem, p. 182-183.

²⁹ Ibidem, p. 155-192.

³⁰ Ibidem, p. 163.

No resumo de sua tese o autor afirma que irá se dedicar ao discurso rigoroso de Jerônimo e ao ponderado de Agostinho.³¹ Tal estudo seria feito a partir de concepções associadas aos *Estudos de Gênero* e Coelho atesta a sua não intenção em “realizar uma história das mulheres de uma maneira tradicional e convencional.”³² Entretanto, embora a obra seminal de Judith Butler, *Problemas de Gênero*, e vários textos de Joan Scott sejam mencionados³³ o autor sustenta que “(...), o sexo é uma realidade biológica estabelecida no âmbito da natureza, ao mesmo tempo que o gênero é uma realidade histórica localizada na esfera da cultura, (...).”³⁴.

Ou seja, Coelho toma como pressuposto o antagonismo tradicional e datado que entende o *sexo* como um *espaço* politicamente neutro à espera da ação da cultura, concepção esta que vai de encontro às propostas de Butler, para quem a própria noção de natureza é resultado dos discursos e, no caso do que seria a *natureza sexual*, esta seria resultado direto do gênero. E o próprio autor se contradiz ao que defendera antes ao citar Judith Butler para argumentar que o gênero não é uma mera causalidade do sexo.³⁵

Sobre a temática que mais me interessa Coelho defende:

Observamos a existência de conflitos internos nos Cristianismos nesse processo de entendimento do casamento, viuvez e virgindade. Destarte, ora tivemos predicacões em favor do matrimônio em detrimento da viuvez e virgindade, ora existiram pregações que exaltavam a virgindade e viuvez em prejuízo do casamento. Enfim, de igual maneira, encontramos aqueles que pensaram na isonomia dos casados, viúvos e virgens. Logo, percebemos uma intensa luta de representações e retórica de pessoas cristãs para reproduzirem a forma da qual eles entendiam o mundo com suas classificações sociais, culturais e religiosas.³⁶

Fica patente neste trecho que o autor entende cada um dos autores eclesiásticos como formador de uma *representação* diferente que se antagonizam na batalha pela imposição de sua visão de mundo. Em outro trecho o autor insiste na existência de discursos, os quais infiro serem coesos em sua interpretação, que se opõem:

Grosso modo, a visão construída pelos Padres da Igreja a respeito do casamento cristão foi ambígua, no entanto, a tendência que prevaleceu no

³¹ COELHO, Fabiano de Souza. *As Matronas na Antiguidade Cristã: um estudo comparado das representações de gênero nas obras de Jerônimo e Agostinho (390- 420 EC)*. 317 páginas. (Doutorado em História Comparada) Instituto de História – PPGHC, Universidade Federal do Rio de Janeiro, RJ, 2018, p. 9.

³² *Ibidem*, p. 24.

³³ *Ibidem*, p. 24; 31-32; 67; 71. Para as aproximações e distanciamentos das propostas de Scott e Butler, verificar: SILVA, Natanael de Freitas. O conceito de gênero em Scott, Butler e Preciado, aproximações, distanciamentos e a contribuição para o ofício do historiador. *Revista Homium*, v. 5, p. 153-171, 2016.

³⁴ COELHO, Op. Cit., 2018, p. 24.

³⁵ *Ibidem*, p. 108.

³⁶ *Ibidem*, p. 134.

Ocidente cristão foi aquela associada aos interesses, à abstinência sexual. Em vista disso, como foi dito anteriormente, percebemos um vasto conflito retórico e de representações em relação a essa temática no Cristianismo, principalmente no mundo Tardo Antigo.³⁷

A ambiguidade a que o antiquista faz referência se apresenta em seu texto na oposição de defesas diferentes entre os autores e não no pensamento de um mesmo autor, como já afirmado por ele no resumo do trabalho, no qual há a adjetivação do discurso agostiniano como *ponderado*. Ao tratar do debate entre Joviniano, Jerônimo e Agostinho, Coelho sustenta que no caso deste último ocorre a defesa e a positivação do casamento.³⁸

O autor estrutura a sua argumentação nos tratados hiponenses *De Bono Coniugalli* e *De Sancta Virginitate*, analisados por mim nos próximos dois capítulos, e sobre eles argumenta que: “Essas obras tinham como fundamento contraditar aqueles [que] negavam os bens do matrimônio e que colocavam os estados da virgindade, continência e do casamento numa isonômia de méritos.”³⁹ Entretanto, o texto carece de um pouco mais de clareza sobre o posicionamento de Agostinho, pois insiste na positivação do casamento – e portanto de uma determinada prática sexual –, mas afirma que “o bispo Agostinho foi influenciado pelo pensamento dos escritores eclesiásticos anteriores e de seu tempo e revelou-nos uma repulsa ao sexo, cujo prazer associou à transmissão do Pecado Original.”⁴⁰ Talvez Coelho tenha sido enredado não só pela historiografia, mas também pela própria documentação analisada, já que utiliza a justificativa teológica⁴¹ apresentada por Agostinho de que a vida sexual no interior do matrimônio é um pecado mais leve, o pecado venial.⁴²

Em resumo, Fabiano Coelho desliza numa fantasia dialética que coloca autores de um mesmo espaço discursivo como antagônicos, não observando a matriz discursiva judaico-cristã oriental e seus valores normativos atribuídos ao sexo, os quais possibilitam a produção dos textos patrísticos.

No segundo *espaço discursivo* incluem-se os trabalhos de Elizabeth Clark e de David Hunter, a tese de Regina Bustamante, a dissertação de minha autoria, as reflexões de Michel Foucault e, seguindo as proposições deste, o recente artigo de Arianna Sforzini. Além dos autores que possuem trabalhos nos dois *espaços discursivos*, Peter Brown e Joyce Salisbury.

³⁷ Ibidem, p. 144.

³⁸ Ibidem, p. 190-207.

³⁹ Ibidem, p. 193.

⁴⁰ Ibidem, p. 198.

⁴¹ Grifo meu.

⁴² COELHO, Op. Cit., 2018, p. 198.

Na obra *Corpo e Sociedade*, lançada em 1988, Peter Brown parte de questões relativas à sexualidade humana para explicar a sociedade específica do início do cristianismo. De Paulo de Tarso a Agostinho, demonstra que a questão sexual, que ocupara lugar central na vida do então Agostinho, vai constituir-se como ponto nodal no projeto de organização da cristandade orquestrada pelo já bispo de Hipona.

A terceira e última parte da obra possui um capítulo para cada um dos autores mencionados neste capítulo, Jerônimo, Ambrosio e Agostinho.⁴³

Peter Brown argumenta que o bispo Ambrósio de Milão construiu sua teologia tendo por base um dualismo bastante veemente entre o corpo e a alma⁴⁴, o qual o teria conduzido a uma concepção bastante pessimista do corpo⁴⁵ que somente poderia se aproximar da *imago dei* através do batismo. Isto porque, tanto a conversão quanto o batismo, nesta concepção, seriam uma participação íntima na carne de Cristo, e, portanto, constituíam-se em ações que implicariam em uma vida de castidade⁴⁶. Nas palavras do historiador irlandês:

O nascimento virginal de Cristo era central em seu pensamento. [...] O nascimento assexuado e o corpo impassível de Cristo funcionavam, antes, como uma ponte entre o atual estado decaído do corpo humano e sua gloriosa transformação futura na Ressurreição. [...] O corpo “não maculado” pela dupla mancha da origem sexual e dos impulsos sexuais representava a carne humana tal como deveria ser, uma carne misteriosamente “reconstruída para melhor” através do batismo e da continência, e que acabaria por ter sua plena integridade restaurada na Ressurreição, “esvaziada de todas as suas falhas, [para que] tudo o que restasse na natureza humanas fosse a suprema felicidade da vida intocada pela morte”.⁴⁷

Fica patente, no trecho transcrito, a importância da castidade para a dinâmica da salvação na teologia ambrosiana. Isto posto, pode-se agora compreender que, tal como apresenta Peter Brown, o cerne deste pensamento teológico está na noção de hierarquia⁴⁸ que sustenta a teoria de que existiriam graus diferenciados de perfeição cristã, os quais poderiam ser medidos por meio dos graus distintos de abstinência sexual.⁴⁹ Brown esquematizou esta teoria da seguinte maneira:

Nessa escala, as virgens vinham em primeiro lugar, as viúvas em segundo, e as pessoas casadas em terceiro. Tratava-se de uma escala

⁴³ BROWN, Peter. *Corpo e Sociedade: o Homem, a Mulher e a Renúncia Sexual no Início do Cristianismo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990, p. 281-351.

⁴⁴ Ibidem, p. 287.

⁴⁵ Ibidem, p. 288.

⁴⁶ Ibidem, p. 289.

⁴⁷ Ibidem, p. 289.

⁴⁸ Ibidem, p. 297.

⁴⁹ Ibidem, p. 295.

universal, aplicável a ambos os sexos. O estado virginal da mulher foi saudado como uma *norma integritatis*: era, ao mesmo tempo, o auge e o modelo de um estado de integridade sexual que os homens, e em especial os membros do clero, deveriam se empenhar em adotar para si.⁵⁰

Acerca do pensamento do monge Jerônimo, talvez seja suficiente atentarmos para o episódio do ano de 393, quando o eclesiástico interferiu em questões do Império a fim de que a equiparação entre as virgens consagradas da Igreja e os casais unidos por matrimônio, proposta pelo monge Joviniano, sofresse algum tipo de sanção.⁵¹

Em fins do século IV, o monge Joviniano difundiu a doutrina de que não haveria diferença alguma entre casados, castos e virgens, de modo que todos estes gozariam de uma vida cristã de mesmo valor. Em consonância a esta doutrina, mesmo as virgens consagradas e os monges eram incentivados a constituir matrimônio, o que, por sua vez, levou o monge e sacerdote cristão Jerônimo a escrever o *Adversus Iovinianum* entre 392 e 394. Neste, afirma categoricamente a existência de uma hierarquia entre os cristãos batizados, sendo o topo desta hierarquia ocupado pelos cristãos continentos e castos. Tal tratado foi considerado deveras radical, incapaz de surtir efeito contra a doutrina jovinianista que se popularizava entre os leigos, especialmente os da Península Itálica.⁵²

A suspeita sob a qual o matrimônio foi colocado levou Jerônimo a defender, de acordo com Brown, que, diferentemente das primeiras núpcias que poderiam ser melhores compreendidas por conta da carne⁵³, os segundos e os terceiros casamentos se aproximariam de um estilo de vida pernicioso, estando, inclusive, algumas vezes, na opinião deste eclesiástico, a um passo do bordel.⁵⁴

Embora não cite o artigo de 1986 escrito por Joyce Salisbury⁵⁵, tal qual a autora aponta, Peter Brown argumenta que na concepção de Ambrósio e de Jerônimo, a sexualidade, o matrimônio e a prole seriam consequências diretas do acontecimento mítico da Queda.⁵⁶ Tal perspectiva se mostra em consonância às conclusões empreendidas por Brown no seu artigo sobre a Antiguidade Tardia que fora publicado em 1985, no qual aborda o que denominou de paradigma monástico, concepção austera sobre os corpos e as sexualidades,

⁵⁰ Ibidem.

⁵¹ Ibidem, p. 309.

⁵² COELHO, Op. Cit., 2014, p. 45-46.

⁵³ BROWN, Op. Cit., 1990, p. 309.

⁵⁴ Idem, p. 309-310.

⁵⁵ Contudo, devo salientar que Peter Brown faz referência a um artigo da historiadora que data do ano anterior, o qual versa sobre a noção de salvação coletiva de Cipriano até Agostinho.

⁵⁶ Ibidem, p. 328.

formulado pelos bispos orientais e do qual, segundo o autor, o Ocidente irá se desvencilhar de maneira flagrante apenas com Agostinho de Hipona.

Com relação ao pensamento do bispo Brown se aproxima de Salisbury, e parece repetir o texto fundador de sua autoria, ao sustentar que as concepções cristãs na localidade de atuação do hiponense mostram-se bastante diferentes daquelas que Brown denominou de “admiradores italianos da virgindade”.⁵⁷ Sendo assim, a Aurélio Agostinho é imputada concepção positiva sobre a sexualidade, tal como o faz a estudiosa estadunidense. Peter Brown afirma que Agostinho, a partir de uma inovadora exegese do Gênesis, chega a seguinte conclusão sobre o primeiro casal:

Eles tinham sido colocados no Paraíso para fundar um *populus*; e fundar um *populus* implicava mais do que a reunião desincorpórea de almas semelhantes. Implicava a relação física, o parto e a criação de filhos.⁵⁸

Contudo, o motivo de eu colocar a obra *Corpo e Sociedade* em um grupo diferente do formado pelo escrito anterior do mesmo autor; pelo artigo de Joyce Salisbury; juntamente com o livro de Thomas Laqueur, é porque na obra de 1988 Peter Brown assevera categoricamente que existe diferença na dinâmica das sexualidades propostas por Agostinho nos séculos IV e V. Diferentemente dos escritos do primeiro grupo, Brown escreve:

Em 400, Agostinho já não era o convertido que rompera, tão subitamente e com tão evidente alívio, com sua necessidade de um relacionamento físico com uma mulher. O tom áspero com que havia falado das coisas materiais imediatamente após a sua conversão tinha-se suavizado. Ele havia descartado serenamente as visões do ser humano, da sociedade e, por conseguinte, da sexualidade que eram aceitas como verdadeiras nos círculos ascéticos da Itália. Tornara-se um homem muito diferente de Ambrósio e Jerônimo.⁵⁹

O historiador estabelece o último ano do século IV como o marco evidenciador da suavização do discurso agostiniano no que tange à sexualidade. O motivo da diminuição deste tom severo seria o distanciamento da vida pré-cristã do bispo. Fato é que o homem à frente do episcopado de Hipona é colocado em lado oposto ao do responsável pelo episcopado de Milão, e, de igual maneira, é antagonizado ao monge Jerônimo.

Em um outro trecho encontra-se: “A partir de aproximadamente 400 até o fim de seus dias, Agostinho escreveu invariavelmente sobre Adão e Eva como seres humanos físicos,

⁵⁷ Ibidem, p. 326.

⁵⁸ Ibidem, p. 329.

⁵⁹ Ibidem, p. 325.

dotados dos mesmos corpos e características sexuais que nós”.⁶⁰ Ou seja, para Brown, Agostinho empreende uma espécie de (re)sexualização dos corpos.

Joyce Salisbury também lança nuances sobre a maneira como descreve a sexualidade no pensamento do bispo de Hipona. Isto ocorreu em sua obra *Pais da Igreja, Virgens Independentes*, do ano de 1991, na qual analisa o pensamento de Agostinho no século V, mas deixa esta demarcação cronológica clara para o leitor. Inclusive, tal qual Peter Brown, a autora estabelece o mesmo ano como importante marco para a mudança do hiponense. No referido livro pode-se ler:

O bispo continuou sua defesa do ascetismo cristão às custas do maniqueísmo em seu importante texto *Contra Fausto, o Maniqueísta*, escrito em torno do ano 400, trabalho no qual formulou seus argumentos e começou a fazer avanços em direção à concepção de que os órgãos genitais eram dados por Deus e, assim, positivos.⁶¹

A autora relaciona o pensamento do bispo africano ao que se pode chamar de reabilitação do sexo. O motivo desta reabilitação seria a tentativa de formular concepção sobre os corpos e as sexualidades que fossem alternativas à concepção maniqueísta, marcada pela veemente austeridade.

No primeiro parágrafo do capítulo dedicado ao pensamento Agostiniano, de revelador título *A Revolução Sexual de Agostinho*, a historiadora argumenta da seguinte maneira:

Agostinho, o Pai Latino cuja mão forte guiaria os pensadores cristãos futuros, modificou drasticamente as visões cristãs da sexualidade e de sua imagem especular, a virgindade. Para Agostinho, a sexualidade não era uma imperfeição, um acidente incorporado ao ser pelo pecado de Adão e Eva, mas uma parte do plano de Deus.⁶²

Reitera-se a importância capital do pensamento agostiniano para o padrão normativo que se instituirá nos projetos de poder institucionais do Ocidente. Outro aspecto que se apreende do trecho transcrito é que, para Salisbury, a sexualidade pensada por Agostinho de Hipona é parte da criação divina e não se opõe, portanto, à *imago dei*.

Seguindo no segundo *espaço discursivo*, embora suas reflexões se dirijam às sociedades contemporâneas, chamadas por ele de modernas, Michel Foucault, *ajusta o seu retrovisor*, utilizando a imagem comum a motoristas, a fim de melhor perceber Agostinho porque entende que o bispo possui atuação importante na clivagem que teria se estabelecido no último século do Império Romano em sua *pars occidentalis*. O autor defende que o

⁶⁰ Ibidem, p. 329.

⁶¹ SALISBURY, Joyce E. *Pais da Igreja, Virgens Independentes*. São Paulo: Página Aberta, 1995, p. 69.

⁶² Ibidem, p. 67.

deslocamento que o hiponense opera ao privilegiar a libido em detrimento da carne é fundante de uma nova concepção de subjetividade intimamente ligada à sexualidade. E esta transformação só teria sido possível através da positivação que o eclesiástico africano faz do sexo.⁶³

Relatando uma conversa com aquele que talvez seja o maior historiador especialista em Agostinho de Hipona, Peter Brown, o professor francês declara que o colega irlandês afirmava que a grande tarefa a ser cumprida seria entender como a sexualidade se transformou, nas sociedades cristãs, no *sismógrafo de nossa subatividade*.⁶⁴ E continua:

É fato, e um fato misterioso, que nessa infinita espiral de verdade e de realidade de si a sexualidade tenha tido, desde os primeiros séculos da era cristã, uma importância considerável; e uma importância que não parou de aumentar. Por que existe uma ligação tão fundamental entre a sexualidade, a subjetividade e a obrigação de verdade?⁶⁵

As obrigações de verdade no sistema cristão são muitas, entre elas, como elenca Foucault: 1) sustentar como verdadeiras o conjunto de proposições constituintes do dogma; 2) aceitar como fonte permanente de verdade determinados escritos; 3) aceitar como verdade as decisões de alguns líderes, sem questionamento de sua autoridade.⁶⁶ No entanto esse sistema de crença demanda ainda uma outra obrigação de verdade:

Porém o cristianismo exige ainda uma outra forma de obrigação de verdade. Cada cristão deve se sondar para verificar quem ele é, o que se passa em seu próprio interior, as faltas cometidas, as tentações às quais ele se expôs. E, além disso, cada um deve dizer essas coisas a outros, testemunhando assim contra ele próprio.⁶⁷

Partindo das análises do livro XIV de *De Civitate Dei*, o qual é analisado no próximo capítulo desta tese, a defesa é a de que Agostinho efetua o que o autor de *Do Governo dos Vivos* chama de *libinização do sexo*. Entendendo libido como a vontade, o que se pode associar ao desejo, e a carne como o corpo maculado por aquele, destaca-se o fato de que não é necessária apenas a observância de um conjunto de regras justificadas moralmente, mas, sobretudo, o constante auto-exame a fim de inquirir o ser libidinoso que seria cada um daqueles que descenderiam de Adão.⁶⁸

⁶³ FOUCAULT, Michel. Sexualidade e solidão. In: _____. *Ditos e escritos, volume V: ética, sexualidade e política*. Org., seleção e revisão técnica Manoel Barros da Motta. Tradução Elisa Monteiro, Inês Autran Dourado Barbosa. 3ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014, p. 98-99.

⁶⁴ Ibidem, p. 95.

⁶⁵ Ibidem.

⁶⁶ Ibidem, p. 94.

⁶⁷ Ibidem.

⁶⁸ Ibidem, p. 99-100.

Em 1986, mesmo ano em que Joyce Salisbury publicava seu texto clássico *The Latin Doctors of the Church on Sexuality* e um ano após Peter Brown publicar o seu sobre o paradigma monástico, Elizabeth Clark trazia ao público acadêmico suas reflexões no texto *'Adam's Only Companion': Augustine and the Early Christian Debate on Marriage*. A intenção da autora é evidenciar a concepção social que Agostinho teria do casamento, ao passo que afirma: “Incorporada à exegese de Agostinho há uma visão social do casamento que ele desenvolveu ao longo de vinte anos ou mais.”⁶⁹

A autora toma como pressuposto que a visão presente no já citado livro XIV de *DCD* é o auge do pensamento agostiniano sobre o casamento. Clark defende que nesta obra o eclesiástico teria “chegado a uma noção de amizade marital única para o seu tempo e lugar.”⁷⁰ Entretanto, na opinião da historiadora feminista esta concepção foi quase sempre ofuscada pela ênfase nas funções sexual e reprodutiva do matrimônio.⁷¹

Destaca-se o fato de que desde o início de seu artigo a professora deixa claro que o pensamento de Agostinho de Hipona sobre o matrimônio é ambivalente, pois tende, ora a considerar os elementos físicos e ora a desconsiderá-los, de acordo com as necessidades oriundas das controvérsias teológicas em que esteve envolvido.⁷² Desta maneira a antiquista ressalta:

Antes de ele chegar à sua visão de casamento expressa no Livro XIV, ele mediou acirrados debates sobre o ascetismo e combateu o Maniqueísmo. Em resposta aos excessos do primeiro e aos erros do segundo, ele forjou uma visão mais positiva do casamento que se centrava nos três “bens” maritais: descendência, fidelidade e o laço sagrado. (A posição pró-reprodutiva de Agostinho guiaria a Igreja Católica até meados do século vinte).⁷³

A autora estadunidense argumenta que, por influência de Ambrósio⁷⁴, no último quartel do século IV, em resposta aos maniqueístas, Aurélio Agostinho teria empreendido uma interpretação espiritualizada da narrativa mitológica hebraica sobre a criação dos seres

⁶⁹ “Embedded in Augustine’s exegesis is a social view of marriage that he had involved over twenty years or more.” In: CLARK, Elizabeth Ann. “Adam's Only Companion”: Augustine and the Early Christian debate on marriage. *Recherches Augustiniennes et Patristiques*, 21, p. 139-162, 1986, p. 139.

⁷⁰ Ibidem, p. 139.

⁷¹ Ibidem, p. 139-140.

⁷² Ibidem, p. 139-140.

⁷³ “before he arrived at his view of marriage expressed in Book XIV, he had mediated acrid debates on ascetism and had battled Manicheanism. In response to the excesses of the former and the errors of the latter, he had forged a more positive vision of marriage that centered on three marital ‘goods’: offspring, fidelity, and the sacramental bond. (Augustine’s pro-reproductive stance would guide the Catholic Church until the mid-twentieth century.)” In: Ibidem, p. 140.

⁷⁴ Na opinião da autora o louvor que Ambrósio de Milão faz à virgindade não é acompanhado de uma posição a favor da renúncia sexual, diferentemente de Jerônimo de Estridão, o qual sobre tal assunto seria mais radical. Ibidem, p. 143.

humanos. Dessarte, a versão agostiniana da lenda teria chegado ao ponto de quase desencarnar o casal protagonista da narrativa. A autora ainda afirma que essa interpretação assexuada do gênesis causaria desconforto a Agostinho em seus últimos anos.⁷⁵

Em síntese, Clark defende que os escritos mais antigos Agostinho evidenciam uma interpretação dessexualizada dos planos do deus cristão para o mundo. Contudo, duas controvérsias teológicas de fins do IV século teriam feito o hiponense atenuar o seu discurso ascético, a saber, as querelas jovinianista e pelagianista.⁷⁶ Inclusive, em referência à primeira destas controvérsias, o bispo de Hipona chegaria a defender, ainda que de modo um tanto quanto hesitante, que haveria a possibilidade de Adão e Eva terem feito sexo no Éden ainda que não tivessem pecado.⁷⁷

Três anos após este texto a professora publicou artigo sobre o pensamento teórico e prático acerca do ascetismo tardo-antigo através dos epistolários de Jerônimo, João Crisóstomo e Agostinho. Já no início de seu escrito, Clark defende que, se por um lado o ascetismo de Jerônimo e Crisóstomo pode ser caracterizado como altamente contrário ao sexo, ao casamento e à reprodução, salta aos olhos as relações íntimas, e até mesmo afetuosas como ela aponta ao longo do trabalho, que os dois eclesiásticos desenvolveram com mulheres devotas.⁷⁸

Já Agostinho, por outro lado, o qual, de acordo com as análises da autora, desenvolveu teorias *relativamente*⁷⁹ favoráveis ao sexo, ao matrimônio e à geração de descendentes, não possuiria nenhuma amizade com mulheres em sua vida adulta. Ao contrário, as poucas cartas que ele trocou com devotas e sobre as quais nós temos conhecimento apontam que tais relações eram mais caracterizadas por desentendimentos e suspeitas do que por um tom amigável. E mesmo que em determinado momento ele tenha recorrido a elas visando algum tipo de assistência, não teria desenvolvido com as mesmas, por falta de habilidade ou de vontade, nenhum tipo de contato longo, tal qual teria feito o monge de Estridão e o bispo de Constantinopla.⁸⁰

Assim como no artigo de 1986 Clark sustenta que há uma mudança sensível no discurso agostiniano sobre o casamento a partir de 401, momento de produção da obra *De Bono Coniugalli*. “Neste trabalho Agostinho repetidamente proclama o casamento como um

⁷⁵ Ibidem, p. 142-143.

⁷⁶ Ibidem, p. 143 e ss.

⁷⁷ Ibidem, p. 145.

⁷⁸ CLARK, Elizabeth Ann. Theory and Practice in Late Ancient Ascetism: Jerome, Chrysostom, and Augustine. *Journal of Feminist Studies in Religion*, vol. 5, n. 2, p. 25-46, 1989, p. 25.

⁷⁹ O destaque é dado pela própria autora.

⁸⁰ CLARK, Op. Cit., 1989, p. 25-26.

“bem” que Deus planejou para a raça humana”⁸¹, afirma categoricamente a autora. Tal pensamento se desenvolveria ao longo do século V, como, por exemplo, em *De Civitate Dei*, no qual o hiponense esquematizou uma concepção de matrimônio bastante diferente da forma como Jerônimo de Estridão e João Crisóstomo pensaram a mesma questão.⁸²

O mais interessante, entretanto, é o argumento de que a positivação do casamento alegada por Clark nos escritos de Agostinho não implicou em uma concepção mais benevolente sobre as mulheres.

Apesar das palavras sensíveis, até mesmo “progressistas”, de Agostinho sobre o relacionamento matrimonial – por exemplo, que o casamento foi criado para ser companheirismo, ou que José e Maria tiveram um casamento legítimo, não obstante a falta de associação sexual, pois eles tinham um laço espiritual – os relacionamentos de fato entre ele e mulheres, como nós podemos inferir a partir de suas cartas, dispõem pouco suporte para a hipótese de que a *teoria* do casamento de companheirismo necessariamente se correlacione com a *prática* dos relacionamentos de companheirismo com mulheres, mesmo que no interior das fronteiras próprias do ascetismo.⁸³

Após se voltar à análise das circunstâncias de escrita das cartas dos três eclesiásticos em questão, Clark defende que tais cartas sugerem a defesa, por parte do hiponense, de uma visão tradicional de mulher submissa. Inclusive, a autora aponta que tal concepção diferiria daquelas inferidas em outros textos agostinianos.⁸⁴ Posto isto, afirma: “Para Agostinho, o compromisso Cristão aparentemente implica em um maior, não um menor, grau de submissão da esposa.”⁸⁵

A antiquista termina o seu artigo com o seguinte argumento: as visões agostinianas sobre o relacionamento ideal entre homens e mulheres possível no Éden se mostram antagônicas à abordagem do bispo sobre as mulheres de fato casadas, as quais ele, inclusive, afirmava serem as culpadas pelos seus maridos não manterem os votos ascéticos.⁸⁶

Vale ressaltar que neste artigo Elizabeth Clark, utilizando o mesmo conjunto documental que seria utilizado posteriormente por Fabiano de Souza Coelho, chegou às conclusões apresentadas pelo referido pesquisador no ano de 2018, a saber: que Agostinho

⁸¹ Ibidem, p. 32.

⁸² Ibidem, p. 33.

⁸³ “Despite Augustine’s sensitive, even progressive, words about the marriage relationship—for example, that marriage was meant to be companionship, or that Joseph and Mary had a genuine marriage, despite their lack of sexual association, because they had a spiritual bond - his actual relationships with women, as we infer them from his letters, provide little support for the hypothesis that a theory of companionate marriage necessarily correlates with the practice of companionly relationships with women, even within the bounds of ascetic propriety.” In: Ibidem, p. 34.

⁸⁴ Ibidem, p. 44.

⁸⁵ Ibidem, p. 45.

⁸⁶ Ibidem, p. 45-46.

possui concepção *positiva* sobre o casamento em contraste à concepção austera de Jerônimo; que as relações desse último com as matronas cristãs indicam um grau de misoginia menor em comparação ao bispo de Hipona; e que, no caso de Jerônimo, as mulheres devotas eram consideradas como parceiras de debate teológico, quando não eram mesmo consultadas para dirimir dúvidas acerca dos textos bíblicos.

Em 1996 a pesquisadora estadunidense publica compilação documental intitulada *St. Augustine on Marriage and Sexuality*.⁸⁷ Em confluência com a sua produção anterior, além da introdução e de um primeiro capítulo dedicado aos elementos *biográficos* de Agostinho, Clark organiza o livro em mais três capítulos, um dispensado aos escritos antimaniqueístas; outro com excertos das respostas agostinianas ao debate ascético de fins do século IV e início do V século; e o último que a autora denomina de *Posição Madura de Agostinho em seus Escritos Antipelagianistas*.

É no debate com os ascetas e na rejeição ao maniqueísmo que Agostinho teria construído, segundo a autora, a sua *ética sexual*.⁸⁸ Em consonância a esta, para Agostinho a maior intenção da atividade sexual no casamento deveria ser a formação de descendentes. Desta maneira, durante o desenvolvimento de sua ética sexual ao longo dos anos, o hiponense rejeitaria toda e qualquer prática que excluísse a possibilidade de gerar filhos, por exemplo, a autora cita o sexo oral, o sexo anal e as relações entre iguais, hodiernamente denominadas de homoeróticas. A todas estas o eclesiástico denominou *contra a natureza*.⁸⁹

Mais à frente, a editora da obra situa na última década do século IV a entrada de *Aurelius Augustinus* no debate ascético que tomou conta do Império Romano daquele momento. Destaca que o bispo em particular teria defendido uma posição intermediária entre os dois polos que se antagonizavam ao sustentar concepção positiva sobre o matrimônio.⁹⁰

Por sua vez, nas duas últimas décadas de sua vida *Augustinus Hipponensis* teria sido coagido por Pelágio e seus seguidores a delinear posição mais clara sobre as questões em torno do matrimônio e da procriação.⁹¹ É neste contexto, portanto, que o africano chega ao que Clark nomeia de *visão madura agostiniana* sobre a narrativa mítica do Éden, a qual

⁸⁷ BISHOP OF HIPPO, Saint Augustine. *St. Augustine on Marriage and Sexuality*. Edited by Elizabeth Ann Clark. Washington: The Catholic University of America Press, 1996. (Selections from the Fathers of the Church, v. 1)

⁸⁸ CLARK, Elizabeth Ann. Introduction. In: BISHOP OF HIPPO, Saint Augustine. *St. Augustine on Marriage and Sexuality*. Edited by Elizabeth Ann Clark. Washington: The Catholic University of America Press, 1996, p. 3.

⁸⁹ *Ibidem*, p. 5-6.

⁹⁰ *Ibidem*, p. 8.

⁹¹ *Ibidem*.

descambaria em concepções mais progressistas, para utilizar expressão da autora em seu texto de 1989, acerca do exercício do sexo.⁹²

Sobre isto ainda afirma que:

Alguns estudiosos pensam ultimamente que Agostinho, sob o ataque de alguns Pelagianos, pode ter suavizado sua posição sobre estas questões em seus últimos anos, concebendo a possibilidade de (hipoteticamente) ter existido uma *libido* inocente, um desejo sexual, em um Jardim do Éden sem pecado.⁹³

Proposições muito semelhantes defende David Hunter em seu texto sobre as reflexões de Agostinho sobre o corpo. O autor inicia o seu artigo abordando o questionamento de Agostinho em sua obra *De Bono Coniugalli* acerca da possibilidade de os seres humanos, ainda que sem pecado, procriarem.⁹⁴

Em um diálogo explícito com Peter Brown (*Corpo e Sociedade*) e Elizabeth Clark (*Adam's Only Companion*) o estadunidense argumenta que João Crisóstomo no Oriente e Jerônimo e Ambrósio no Ocidente tinham como pressuposto que “matrimônio, intercuro, e paraíso eram tão incompatíveis quanto paraíso e morte.”⁹⁵ Já *Aurelius Augustinus Hipponenius* teria posicionamento diferente sobre tais questões, sendo em um primeiro momento ambivalente, mas que ao longo do século V *evolui*⁹⁶ de uma interpretação alegórica para uma literal do mito criacionista, o que resultaria, na opinião do estudioso, na “gradual aceitação do corpo humano originalmente criado bom e a sua natureza sexual (...).”⁹⁷ Em outras palavras, Hunter afirma ser possível identificar nos escritos agostinianos uma evolução para o reconhecimento eterno das interfaces corpórea e sexual da vida.⁹⁸ Transcrevendo as palavras do filósofo Arthur Hilary Armstrong chega ao ponto de defender que “Agostinho mostrará a si mesmo como sendo ‘moderado, humano e positivo para com este mundo e para com o corpo.’”⁹⁹

Para Hunter o ponto de virada nas reflexões agostinianas sobre corpo e alma se situa no ano de 410. Tendo isto em mente o teólogo estadunidense argumenta que mesmo aqueles

⁹² Ibidem, p. 9.

⁹³ “Some scholars now think that Augustine, under attack by such Pelagians, may have softened his position on these issues in his later years, conceding the possibility that (hypothetically) there could have been an innocent libido, sexual desire, in a sinless Garden of Eden.” In: Ibidem, p. 10.

⁹⁴ HUNTER, David G. Augustine on Body. In: VESSEY, Mark. (Ed.) *A Companion to Augustine*. Malden, Oxford, West Sussex: Wiley-Blackwell, 2012, p. 353.

⁹⁵ Ibidem, p. 354.

⁹⁶ Expressão utilizada pelo autor.

⁹⁷ Ibidem.

⁹⁸ Ibidem, p. 355.

⁹⁹ “On balance, Augustine will show himself to be ‘moderate, humane and positive in his attitude to this world and to the body’.” In: Ibidem.

acadêmicos que insistem na defesa agostiniana do corpo humano como resultado do acontecimento mítico da *Queda* não tem como negar a mudança substancial que ocorre, especialmente em *De Civitate Dei*, no qual se revela a *metafísica Cristã madura* do hiponense: corpo e alma se pertencem e essa seria a intenção da deidade cristã desde o início da criação.¹⁰⁰

Nesta sua nova fase o bispo africano defenderia, portanto, que a reprodução sexuada das personagens lendárias Adão e Eva sempre teria sido o plano original do deus católico, ainda que eles não tivessem pecado. Contudo, ressalta que a experiência sexual neste contexto não maculado seria bastante diferente, posto que os homens e as mulheres ainda controlariam as suas vontades, característica esta perdida no ato primevo de desobediência. Trata-se, portanto, do surgimento da concupiscência da carne, a mácula do corpo criado integralmente bom.¹⁰¹

Em 1990, Regina Bustamante defendeu a sua tese de mestrado sobre a visão agostiniana acerca do casamento e da esposa. Calcada em um grande número de documentos históricos e na concepção tradicional de contexto, como a descrição de estruturas administrativas, econômicas e religiosas formais, Bustamante até reconhece que ocorre uma mudança no pensamento agostiniano:

Ao analisar o casamento, Agostinho seguiu em parte a tradicional visão romana (...). Neste aspecto, Agostinho aproximou-se do estoicismo (...). Agostinho cristianizou tal concepção (...). Esta posição foi defendida na polêmica pelagiana, onde, distintamente da querela com os maniqueus, o bispo de Hipona ressaltou no casamento, não a procriação carnal, mas a ordenação da libido.¹⁰²

A mudança aludida acima é analisada como uma espécie de *evolução linear*¹⁰³ do pensamento agostiniano em que não haveria dúvidas do caráter positivo do matrimônio, sendo necessário apenas ressaltar este valor frente à ameaça dos cristianismos concorrentes:

Ao mesmo tempo que se opunha à doutrina maniquéia sobre o casamento, Agostinho objetivava defender a Igreja Cristã das acusações que os jovinianistas lhe faziam: adotar a visão negativa do manqueísmo sobre o casamento. Era importante, portanto, ressaltar a bondade da instituição matrimonial.¹⁰⁴

¹⁰⁰ Ibidem, p. 356.

¹⁰¹ Ibidem, p. 358.

¹⁰² BUSTAMANTE, Regina Maria da Cunha. *O Casamento e a Esposa: A Visão de Agostinho de Hipona*. Tese (Mestrado em História Social), Universidade Federal do Rio de Janeiro, Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Rio de Janeiro, 1990, p. 171.

¹⁰³ A autora em nenhum momento utiliza tais expressões, de modo que o uso destas é de inteira responsabilidade minha.

¹⁰⁴ BUSTAMANTE, Op. Cit., 1990, p. 128.

De igual maneira volta a afirmar: “Agostinho construiu sua concepção (...) de casamento através do esforço em situar a natureza do mesmo frente aos jovinianistas e pelagianos”¹⁰⁵, evidenciando o caráter dialógico e polêmico do cristianismo.

A filósofa italiana Arianna Sforzini se doutorou em 2014 com tese intitulada *Scènes de la vérité. Michel Foucault et le théâtre*, editada em livro no ano de 2017¹⁰⁶, entretanto, a questão do corpo no pensamento de Michel Foucault também é uma área de interesse da pesquisadora que além de todo um livro dedicado à temática¹⁰⁷ possui capítulo de livro lançado em 2016 intitulado *Corps de plaisir, corps de désir. La théorie augustinienne du mariage relue par Michel Foucault*¹⁰⁸. Muito provavelmente este mesmo texto fora divulgado anteriormente, pois foi publicado no Brasil em tradução do filósofo Daniel Galantin ainda em 2015.¹⁰⁹

Através da análise de textos agostinianos acerca da moral e do casamento Sforzini analisa o que denomina, a partir da apropriação de reflexões de Michel Foucault, de estrutura libidinal, a qual caracterizaria a humanidade após o primeiro pecado. Este propósito é alcançado com a abordagem da questão em três eixos: a maneira positiva que Agostinho tem para com o corpo e o sexo; um modo de subjetivação que lida com o corpo a partir da ideia de carne; a ligação entre corpo e carne através da ideia de libido ou concupiscência.¹¹⁰ Desta forma Arianna Sforzini afirma: “Logo, a questão não é aquela das regras éticas, mas das técnicas através das quais os indivíduos se apropriam dessas regras éticas e as transformam em modalidade de existência e subjetivação.”¹¹¹

A autora defende que Agostinho de Hipona será um dos fundadores do que denomina de *artes cristãs do matrimônio*¹¹² em oposição às *artes da castidade*, as quais seriam características dos primeiros autores cristãos até o século IV.¹¹³ Para a filósofa italiana, a retomada das questões ligadas ao matrimônio também se deve porque:

¹⁰⁵ Ibidem, p. 171.

¹⁰⁶ SFORZINI, Arianna. *Scènes de la vérité. Michel Foucault et le théâtre*. Lormont: Éditions Le bord de l'eau, 2017.

¹⁰⁷ SFORZINI, Arianna. *Michel Foucault. Une pensée du corps*. Paris: Presses Universitaires de France, 2014.

¹⁰⁸ SFORZINI, Arianna. *Corps de plaisir, corps de désir. La théorie augustinienne du mariage relue par Michel Foucault*. In. BOEHRINGER, Sandra; LORENZINI, Daniele. (Dir.) *Foucault, la sexualité, l'Antiquité*. Paris: Éditions Kimé, 2016, p. 153-166.

¹⁰⁹ SFORZINI, Arianna. *Corpo de Prazer, Corpo de Desejo: a Teoria Agostiniana do Casamento Relida por Michel Foucault*. *Revista Eletrônica de Estudos do Discurso e do Corpo*. Tradução de Daniel Galantin. Vitória da Conquista, v. 7, n. 1, p. 118-126, 2015.

¹¹⁰ SFORZINI, Op. Cit., 2015, p. 119.

¹¹¹ Ibidem.

¹¹² Ibidem.

¹¹³ Ibidem, p. 120.

É preciso evitar que a valorização da castidade tome formas extremas ou universais. Uma atitude rígida na desqualificação das relações sexuais e, logo, do casamento, arriscava a conduzir a um desprezo e à destruição da comunidade humana, de solapar os fundamentos da vida social e política.¹¹⁴

No caso do bispo africano a sua doutrina matrimonial, “ao menos na sua forma madura e acabada” em palavras da própria pesquisadora, é resultado de seu embate em duas polêmicas teológicas, a saber, a maniqueísta e a pelagianista.¹¹⁵ Neste processo é que Agostinho teria desenvolvido a reflexão de que quando criados Adão e Eva já seriam seres sexuados, o que, para a autora, coloca em xeque a presumida *sexofobia* do eclesiástico.¹¹⁶

Feitas estas considerações, Sforzini reforça que é no combate contra a libido que se compreende o valor da instituição do casamento. Logo, o pensamento agostiniano não pode ser caracterizado pelo procriacionismo. Embora o intercuro sexual entre os cônjuges deva resultar na geração de prole não pode se resumir a isso: “É a vontade de viver segundo o amor e a vontade de Deus, é a vitória sobre a concupiscência, é a geração espiritual dos esposos e de seus filhos na fé cristã que faz a sacralidade da união matrimonial (...).”¹¹⁷

Ou seja, o problema então para a teologia agostiniana não residiria no corpo, nem no sexo ou mesmo no prazer sexual¹¹⁸, mas sim na carne - entendida como o corpo já maculado pelo pecado, pela libido e lesado do controle sobre si¹¹⁹ -, o elemento central na forja do *homem desejante como sujeito de concupiscência*.¹²⁰

3. As Críticas à Noção Historiográfica de Revolução Sexual Agostiniana

No primeiro conjunto de textos que agrupei em um mesmo *espaço* discursivo, o pensamento agostiniano é tomado como um bloco monolítico, de maneira que não há distinção entre as perspectivas do bispo formuladas desde a sua conversão em 386 daquelas de outros períodos de sua vida. Um olhar atento para a historiografia presente neste primeiro conjunto de textos permite a constatação de que as reflexões empreendidas neles têm por base, majoritariamente, a análise de *De Civitate Dei*, a derradeira grande obra agostiniana do século V. Ou seja, com base em investigações elaboradas a partir do último grande tratado de

¹¹⁴ Ibidem.

¹¹⁵ Ibidem.

¹¹⁶ Ibidem, p. 121.

¹¹⁷ Ibidem, p. 123.

¹¹⁸ Ibidem.

¹¹⁹ Ibidem, p. 124.

¹²⁰ Ibidem, p. 125.

Agostinho, formularam princípios que foram atribuídos à pessoa do bispo durante toda a sua vida como cristão católico.

Por exemplo, a historiadora norte-americana Joyce Salisbury se refere à *Confessiones*, um dos mais importantes tratados escritos pelo bispo africano no século IV, apenas uma vez, para indicar a concepção do eclesiástico de que a possibilidade da castidade seria fruto da graça do deus niceno¹²¹, em contraste com a concepção dos outros padres que estabeleceriam códigos de conduta social garantidores da vida casta. Contudo, como será desenvolvido no capítulo VI, em outros tratados existem propostas de regramento do cotidiano, o que Michel Foucault denomina de *técnicas de subjetivação*, as quais supostamente se relacionam com as sexualidades.

Fica evidente o diálogo entre alguns destes autores, o que se explicita, inclusive, pelo fato de as respectivas obras constarem nas referências bibliográficas dos trabalhos uns dos outros, quando isto era possível. Desta maneira, o texto publicado por Peter Brown no primeiro volume da coleção francesa sobre a vida privada; o artigo publicado por Salisbury em 1986, ano seguinte à publicação de Brown; o livro de Thomas Laqueur, sobre os discursos acerca do sexo no Ocidente, e os trabalhos de Sílvia Siqueira e Fabiano Coelho, partem da ideia de que Ambrósio e Jerônimo, seguindo as concepções ascéticas dos padres do deserto oriental, estabeleceram visões de mundo nas quais o corpo e as sexualidades, e, por conseguinte, o matrimônio e a prole, eram vistas sob um olhar sempre de suspeição. Ou seja, ambos os Pais da Igreja ligam-se ao que Peter Brown chamou de paradigma monástico. Em oposição existiria Agostinho de Hipona com um discurso de posituação, ainda que relativa como alguns destacam, do casamento e do sexo.

Os textos constituintes do segundo *espaço discursivo* permitem perceber que em determinado momento da vida do eclesiástico ele teria forjado concepção diferenciada sobre o sexo. Para os dois primeiros analisados o marco está no ano de 400, ainda que Brown tenha identificado o início deste processo de mudança no comentário sobre o Gênesis e Salisbury tenha atribuída esta origem ao escrito endereçado ao bispo maniqueísta Fausto. O fato é que Brown e Salisbury atribuem tons positivos e reabilitadores ao sexo nos escritos agostinianos do ano de 400 em diante. Para além do que já tratei nas páginas anteriores, isto fica claro na abordagem que estes dois autores fazem dos tratados sobre o matrimônio e sobre a virgindade que Agostinho elaborou com o intuito de entrar no debate entre Jerônimo e Joviniano. Peter Brown afirma que nestas obras, as quais datam do início do V século – a quem defenda que o

¹²¹ SALISBURY, Op. Cit., 1986, p. 286.

início da escrita se deu logo em 401 -, há a defesa do casamento em harmonia com a castidade e aqueles que se consagram a ela¹²²; Joyce Salisbury, por sua vez, assevera que nestas obras – às quais ela integra, por exemplo, o escrito *Contra Fausto* - ocorre o início da defesa da sexualidade¹²³.

Não se torna difícil estabelecer os pontos de contato entre os textos. De igual maneira a Brown e Salisbury, Clark defende que já no início do século V, no contexto da controvérsia ascética envolvendo Joviniano e Jerônimo, ocorreria a defesa do casamento e, portanto, da sexualidade, ainda que em 1986 ela classifique tal defesa como *hesitante* e em 1989 como *relativa*. Entretanto, ainda que considere *relativa* não deixou de rotulá-la como *progressista*.

Em 1996 Clark, fazendo referência ao mesmo contexto citado acima, afirma que *Aurelius Augustinus Hipponensis* positivaria o matrimônio através da adoção de uma *posição intermediária* entre os dois polos. Ao longo do século V, como resposta a outra controvérsia teológica, no caso a pelagianista, Agostinho alcançaria o que a historiadora estadunidense chamou de *visão madura agostiniana*.

Esta concepção linear e teleológica do pensamento agostiniano sobre o matrimônio e as sexualidades não é apanágio exclusivo de Clark. David Hunter também apresenta o pensamento do hiponense em termos de evolução até uma *metafísica Cristã madura* de um Agostinho *moderado, humano e positivo* em suas relações com o mundo terreno e, sobretudo, com o corpo humano. Abordagem semelhante é apresentada por Regina Bustamante e por Arianna Sforzini, sendo que esta última também trata da questão em termos de um *amadurecimento* do pensamento agostiniano em que, uma vez completado, não seria nem mesmo possível argumentar acerca da existência de uma aversão ao sexo nos escritos de Agostinho de Hipona.

No caso de Michel Foucault as críticas como as que eu tenho apresentado talvez possam ser consideradas um pouco injustas. Fato é que o pensador, em consonância à sua perspectiva genealógica, não pretende traçar uma espécie de desenvolvimento linear da concepção ocidental de sexualidade, uma vez que acredita que o processo histórico de constituição dos sujeitos¹²⁴ só é abordado de maneira adequada a partir de uma perspectiva descentralizada que considere a emergência de eventos sem explicações causais e lineares.¹²⁵

¹²² BROWN, Op., Cit., 1990, p. 330.

¹²³ SALISBURY, Op. Cit., 1995, p. 69.

¹²⁴ FOUCAULT, Michel. Verdade e Poder. In: _____. *Microfísica do Poder*. Organização e tradução Roberto Machado. 23ª ed. Rio de Janeiro, Edições Graal, 2007f, p. 7.

¹²⁵ FOUCAULT, Michel. Genealogia e Poder. In: _____. *Microfísica do Poder*. Organização e tradução Roberto Machado. 23ª ed. Rio de Janeiro, Edições Graal, 2007a, p. 167-177.

E assim como é o caso de Thomas Laqueur o pensamento agostiniano não é o principal objeto de estudo de Foucault, sendo assim, a *desconsideração* dos outros escritos nos quais Agostinho não argumenta aquilo que era importante para a defesa de Foucault se torna compreensível.

Em 2014 eu defendi dissertação de mestrado no âmbito do Programa de Pós-Graduação da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro. A dissertação intitula-se *Humanidade e Sexualidade na Proposta de Identidade Cristã de Agostinho de Hipona em Confissões* e possuía a intenção de efetuar “o estudo da importância que elementos ligados à sexualidade possuiriam na teologia formulada por Agostinho (...)”, argumentando que: “O processo histórico no qual o bispo hiponense tenta lidar com as questões das sexualidades e do intercuro sexual em si é descrito por nós neste trabalho como “regramento sexual”.¹²⁶

Demonstrei ao longo de todo o terceiro capítulo que a concepção de Agostinho sobre o corpo e a sexualidade em *Confessiones* é altamente pessimista, de modo que a castidade seria o padrão a ser seguido. Desta forma, ressaltei o caráter negativo associado ao matrimônio neste escrito¹²⁷ e encerrei a dissertação com análises das propostas de Agostinho para o controle do corpo e, conseqüentemente, da sexualidade.¹²⁸ Estas análises foram retomadas, expandidas a partir de um novo arcabouço teórico e se encontram no próximo capítulo juntamente com o exame de outras três obras agostinianas.

Feitas estas considerações, devo retomar a expressão citada anteriormente: *noção historiográfica de revolução agostiniana*. Defendo que, a partir de uma leitura inadequada dos textos agostinianos, os historiadores aqui analisados atribuíram ao homem *Aurelius Augustinus* um pensamento de suposta coerência que não se sustenta pelas fontes.

O historiador Fábio Henrique Lopes chama atenção para o fato de que, a despeito do reconhecimento da importância capital que os documentos de época possuem para a produção do saber histórico, o olhar já não é mais o de inocência. Antes, reconhecem-se as possibilidades plurais de leitura de um mesmo documento. Desta maneira, reconhecida a complexidade da noção de documento histórico, alguns historiadores e historiadoras expõem

¹²⁶ VELOSO, Wendell dos Reis. *Humanidade e Sexualidade na Proposta de Identidade Cristã de Agostinho de Hipona em Confissões*. Dissertação (Mestrado em História), Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Centro de Ciências Humanas e Sociais, Seropédica, 2014b, p. 10.

¹²⁷ Ibidem, p. 81-94.

¹²⁸ Ibidem, p. 95-119.

as relações de poder e os regimes de verdade contidos e gerados pelos conjuntos documentais antes vistos como meras representações do passado.¹²⁹

Ou seja, a produção historiográfica está sujeita à (im)possibilidades variadas. A sustentação da minha hipótese se firma em dois elementos: 1) a maneira como nós historiadores agenciamos hodiernamente determinadas noções de autoria e de pensamento/ideia que podem conduzir ao tratamento inadequado da documentação histórica e, conseqüentemente, a uma escrita da história, no mínimo, problemática; 2) a heteronormatividade estrutural que embaça a nossa percepção de que a maneira de ver o mundo e, portanto, a linguagem com a qual descrevemos este mundo, é masculina, masculinizante e heterocentrada.

O tema da autoria já foi alvo de reflexões de filósofos e historiadores. Em 1969, Michel Foucault publica um texto, fruto de uma conferência, o qual intitula-se *ipsis litteris O que é um Autor?* De que maneira então as reflexões de Foucault podem me ser úteis mediante ao que proponho? Mesmo não sendo o objetivo do intelectual francês, devo assinalar que também não é o meu neste trabalho caracterizar minuciosamente o que é ser um autor na contemporaneidade e nem mesmo o que seria ser um autor no período no qual a documentação com a qual eu trabalho fora produzida, os séculos IV e V. Antes de qualquer coisa, e sobretudo, o meu principal objetivo é discutir as implicações que a noção hodierna de autor podem ter na escrita historiográfica, mais especificamente na escrita da História das sexualidades dos séculos mencionados acima.

Partindo de uma discussão assumidamente perfunctória sobre a noção de obra¹³⁰, Foucault assume que tal expressão e a percepção de homogeneidade que ela suscita são, provavelmente, tão problemáticas quanto o entendimento do autor a partir da noção de individualidade.¹³¹

Em seguida, o autor de *As Palavras e as Coisas* começa a abordar os problemas concernentes ao uso do nome do autor, o qual, sendo ele um nome próprio, apresenta problemas semelhantes a este. A saber, por exemplo, a característica de exacerbar o atributo da indicação e se aproximar da descrição. Entretanto, o problema se coloca porque, apesar de situar-se entre estes dois polos, eles, seja o nome próprio ou o nome do autor, não se

¹²⁹ LOPES, Fábio Henrique. Reflexões sobre a Operação Historiográfica: Diálogos e Aproximações Possíveis. *Tempo e Argumento*. Santa Catarina, vol. 4, n. 1, 2012, p. 99.

¹³⁰ FOUCAULT, Michel. O que é um Autor? In: FOUCAULT, Michel. *Estética: Literatura e Pintura, Música e Cinema*. Org. Manoel Barros da Motta. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006c, p. 269.

¹³¹ *Ibidem*, p. 270.

distinguem por completo nem da designação e nem da descrição¹³². Foucault afirma: “(...), a ligação do nome próprio com o indivíduo nomeado e a ligação do nome do autor com o que ele nomeia não são isomorfas nem funcionam da mesma maneira”¹³³. E completa mais à frente. Em palavras do próprio Foucault:

um nome de autor não é simplesmente um elemento em um discurso (...); ele exerce um certo papel em relação ao discurso; assegura uma função classificatória; tal nome permite reagrupar um certo número de textos, delimitá-los, deles excluir alguns, opô-los a outros.¹³⁴

Michel Foucault começa então a delinear argumento que se coloca capital para as minhas reflexões, o de que o nome do autor exerce uma certa funcionalidade dinamizadora na economia dos discursos, a qual o autor francês irá se referir como o modo de ser do discurso.¹³⁵ Este, entendido como aquilo que outorga a certas práticas discursivas determinados *status*, os quais acompanham inclusive expectativas de recepção. É a esta dinâmica, a este modo de ser que o autor de *A História da Loucura* denomina de *função-autor*¹³⁶, presentes em alguns discursos de nossa civilização.¹³⁷

Acerca desta função, uma das características evocadas por Foucault é:

Ela não se forma espontaneamente como atribuição de um discurso a um indivíduo. É o resultado de uma operação complexa que constrói um certo ser de razão que se chama de autor. Sem dúvida, a esse ser de razão, tenta dar-se um *status* realista: seria, no indivíduo, uma instância “profunda”, um poder “criador”, um “projeto”, o lugar originário da escrita.¹³⁸

Como resultado desta operação, aquilo que é designado como autor é, em parte, resultado do tratamento concedido aos textos, ou seja, é oriundo das aproximações e dos

¹³² Ibidem, p. 271-272.

¹³³ Ibidem, p. 272.

¹³⁴ Ibidem, p. 273.

¹³⁵ Ibidem.

¹³⁶ Michel Foucault não faz uso do hífen usado por mim na grafia da expressão *função-autor*, ao menos não é assim que aparece nas traduções para o português das quais eu me valho. Entretanto, a inspiração advém do texto da filósofa Salma Muchail, pois acredito que o hífen reforça o caráter teórico da expressão. Cf.: MUCHAIL, Salma Tannus. Michel Foucault e o Dilaceramento do Autor. *Margem*, São Paulo, n. 16, p. 129-135, dez 2002.

¹³⁷ Ibidem, p. 274. Fugiria do objetivo deste capítulo, debruçar-se extensivamente sobre a concepção foucaultiana de discurso, sem mencionar que ela se encontra subjacente nas discussões apresentadas ao longo da minha argumentação. Entretanto, penso que seja importante ressaltar que, para Michel Foucault, os discursos originam-se de uma vontade de saber, ou seja, de (im)possibilidades de existência, de modo que não são mais entendidos como reflexos da realidade e nem como meros resultados das relações de poder, antes são entendidos como constituintes da realidade e das batalhas, ou seja, eles são também acontecimento, assim como não são lineares e contínuos. Cf.: FOUCAULT, Michel. *A Ordem do Discurso*. Aula Inaugural no Collège de France, Pronunciada em 2 de Dezembro de 1970. São Paulo: Edições Loyola, 2006a.

¹³⁸ FOUCAULT, Op. Cit., 2006c, p. 276.

distanciamentos, das continuidades e exclusões outorgadas aos discursos.¹³⁹ Tais operações visam a garantia de uma certa unidade de escrita, estabelecendo a aparência de um controle sobre as contradições que podem integrar – e geralmente integram!- um único texto¹⁴⁰.

No ano seguinte à publicação do texto tratado até aqui, Michel Foucault proferiu aula inaugural no *Collège de France* que foi materializada na publicação *A Ordem do Discurso*. Nesta, o pensador nascido em Poitiers vai apresentar e defender a hipótese de que em todas as sociedades há uma economia dos discursos que os controlam, selecionam, organizam e os (re)distribuem a partir de procedimentos específicos que objetivam, dentre outras coisas, subjugar a imprevisibilidade, o caráter fortuito que caracterizam os discursos.¹⁴¹

Embora subjacente a toda a argumentação desenvolvida na conferência da década de 1960, é na sua fala do ano de 1970 que aparece de maneira mais contundente a ligação das práticas discursivas com o poder.¹⁴² E estes jogos de poder são caracterizados por Foucault como constituídos por procedimentos internos e externos, sendo o primeiro grupo os procedimentos que intentam a classificação, a ordenação e a distribuição dos discursos a fim de evitar o acontecimento e o acaso.¹⁴³ É neste grupo que se encontram as reflexões sobre a *função-autor*, apontada como um dos princípios de rarefação do discurso.¹⁴⁴ Sobre isto, em trecho que se liga de maneira flagrante ao *O que é um Autor?* encontramos:

O autor, não entendido, é claro, como o indivíduo falante que pronunciou ou escreveu um texto, mas o autor como princípio de agrupamento do discurso, como unidade e origem de suas significações, como foco de sua coerência.¹⁴⁵

Identifica-se, portanto, a insistência do intelectual francês em colocar em xeque as percepções de coerência e isomorfia que são comumente associadas à ideia de autoria, especialmente quando se considera um conjunto textual de um mesmo autor.

Tais reflexões coadunam-se com as empreendidas pelo historiador britânico Quentin Robert Skinner¹⁴⁶ em texto intitulado *Significação e Compreensão na História das Ideias*.

¹³⁹ Ibidem, p. 276-277. Foucault reconhece que esta operação muda conforme o recorte cronológico e a tipologia do discurso. A mim interessa as características contemporâneas desta função-autor. Quanto à tipologia, o autor trata apenas dos discursos textuais, estes também os de meu interesse.

¹⁴⁰ Ibidem, p. 278.

¹⁴¹ FOUCAULT, Michel. *A Ordem do Discurso*. Aula Inaugural no Collège de France, Pronunciada em 2 de Dezembro de 1970. São Paulo: Edições Loyola, 2006a, p. 8-9.

¹⁴² Ibidem, p. 10, 20.

¹⁴³ Ibidem, p. 21.

¹⁴⁴ Ibidem, p. 26.

¹⁴⁵ Ibidem.

¹⁴⁶ Em texto publicado no ano de 1990, Melvin Richter propõe uma aproximação que pode ser considerada também pouco usual, mas com saldo positivo, entre as contribuições de Quentin Skinner e as contribuições da História dos Conceitos alemã. Cf.: RICHTER, Melvin. Reconstructing the History of Political Languages: Pocock, Skinner, and the *Geschichtliche Grundbegriffe*. *History and Theory*, vol. 29, n. 1, p. 38-70, 1990.

Associado a este campo de produção historiográfico, o autor diplomado em Cambridge já inicia seu escrito afirmando que a missão dos historiadores das ideias – a despeito da profusão de definições da área – é o de interpretar um conjunto de textos considerados clássicos.¹⁴⁷

Valendo-se de tom mordaz, Skinner começa elencando as idiosincrasias até então ordinariamente associadas à História das Ideias, a saber, atributos como intemporalidade; perenidade e sabedoria imemorial.¹⁴⁸ Tais predicados, todos eles alvos dos petardos do autor, são apontados pelo mesmo como a base para uma série de confusões e disparates interpretativos no campo em questão, todos eles surgidos da crença de que todas as atividades intelectuais possuem alguns conceitos que as caracterizariam¹⁴⁹, o que, por sua vez, geram resultados de pesquisa que Skinner defende não poder serem chamados de Histórias, mas sim de mitologias.¹⁵⁰

A primeira mitologia abordada pelo autor de *Maquiavel* é denominada por ele de mitologia das doutrinas e possui duas manifestações. A primeira revelar-se-ia na expectativa de que autores clássicos teriam necessariamente erigido uma doutrina, um pensamento unitário que o caracterizaria como fundador e/ou eminente representante de uma disciplina, de um campo, cabendo ao pesquisador e a pesquisadora, portanto, identificar esta doutrina no conjunto de obras do autor.¹⁵¹

Dentre os perigos deste tratamento dos textos, há o de se outorgar à obra de determinado autor um significado que o próprio nunca poderia ter elaborado; além disto há ameaça considerada por Skinner ainda mais grave: “(...), existe o perigo ainda mais insidioso de prontamente se procurar nos textos clássicos as doutrinas que o observador pretende, a priori, encontrar.”¹⁵² As quais podem, inclusive, reverberar na ideia de *homem à frente do seu tempo* no senso comum.¹⁵³

Não obstante as proposições de Skinner eu ressalto que não se pode impedir o reconhecimento de que alguns discursos, como expressou Foucault, “estão na origem de certo

¹⁴⁷ SKINNER, Quentin. Significação e Compreensão na História das Ideias. In: _____. *Visões da Política. Sobre os Métodos Históricos*. Algés: DIFEL, 2005, p. 81.

¹⁴⁸ Ibidem, p. 81-82.

¹⁴⁹ Ibidem, p. 82.

¹⁵⁰ Ibidem, p. 84.

¹⁵¹ Ibidem, p. 84-85.

¹⁵² Ibidem, p. 87.

¹⁵³ O historiador inglês liga esta doutrina ao pioneiro da História das Ideias, o filósofo e historiador estadunidense nascido ainda no século XIX, Arthur Lovejoy, o qual defendia a necessidade de se procurar nos textos uma ideia já previamente caracterizada, o que reverberou numa tendência no campo da História das Ideias em identificar antecipações de doutrinas. Outra questão é que a segunda manifestação desta doutrina não será abordada por mim, mas trata-se de inversão do exposto acima, a crítica direcionada a determinados autores que teriam deixado de desenvolver doutrinas acerca de temas do seu tempo e que, portanto, ele deveria ter abordado. Ibidem, p. 88 e ss.

número de atos novos de fala que os retomam, os transformam ou falam deles, ou seja, os discursos que indefinidamente, (...), *são ditos*, permanecem ditos e estão ainda por dizer.”¹⁵⁴ O que Maingueneau denominou de *discursos primeiros* que permitem a constituição de *discursos segundos*, mas sem deixar de reconhecer que neste processo há conflitos e ameaças.¹⁵⁵ Os discursos religiosos, tais como os que eu transformei em fontes históricas nesta tese, são *espaços* profícuos para o desenvolvimento desta característica, pois costumam transbordar, o que os colocam em *combates* nas *arenas discursivas* nas quais, geralmente aqueles *agentes discursivos* com maior possibilidade de exercício do poder político tentam impôr as suas doutrinas.

A segunda tipologia das mitologias tratadas pelo historiador anglófono é a *mitologia da coerência*. Esta, de acordo com Skinner, advém de uma das principais características de nosso campo, o fato de que os historiadores tratam inevitavelmente de ideias passadas, estabelecidas em algum momento que não o agora. E aí que é passível que ocorra – e geralmente ocorre! – que os autores e suas obras não forneçam um panorama consistente – e eu acrescento coerente e estável – de suas ideias/seu(s) pensamento(s).¹⁵⁶ Skinner aborda especificamente os autores clássicos, mas é possível estendermos estas reflexões a toda e qualquer tipo de autoria textual sem muitas dificuldades.

E em consonância à mitologia da doutrina, não seria incomum que o historiador acreditasse ser o seu papel atribuir a textos muito variados, produzidos em circunstâncias igualmente variadas, uma coerência da qual eles não são possuidores. E a tendência a se entregar à *missão da coerência* é alentada por características bem comuns da prática historiográfica citadas pelo estudioso de Hobbes, a saber, a prática inescapável da paráfrase e a decorrente intenção em encontrar uma maneira facilitadora de transmitir a mensagem dos textos lidos e tratados pelos historiadores das ideias.¹⁵⁷

Aqui cabe importante reflexão, uma vez que as colocações de Quentin Skinner podem gerar equívocos. Parece-me oportuno, portanto, evocar o ditado popular de que *a diferença entre o remédio e o veneno está na dose*, isto porque como aludido anteriormente, o olhar dos historiadores hoje já não pode mais ser o de ingenuidade, afinal, como argumenta Fábio Lopes “não podemos mais negar que a operação historiográfica é prática de significação.”¹⁵⁸ Ou seja, parte da tarefa do historiador é dar inteligibilidade aos textos de época e assim

¹⁵⁴ FOUCAULT, Op. Cit., 2006a, p. 22.

¹⁵⁵ MAINGUENEAU, Op. Cit., 2008c, p. 39.

¹⁵⁶ SKINNER, Op. Cit., 2005, p. 96.

¹⁵⁷ Ibidem.

¹⁵⁸ LOPES, Op. Cit., 2012, p. 102.

construir narrativas coerentes, e mais ou menos estáveis, com base em suas análises. O que deve ser evitado é o exacerbar desta prática, como enquadrar as ideias de um autor em um sistema fechado ao qual um olhar um pouco mais cuidadoso desmonta com facilidade, posto que nunca teria sido a intenção do autor dos textos tratados formulá-lo.¹⁵⁹

O desejo desmedido de construir coerências e dar estabilidade a um conjunto de textos, e o que seria o pensamento de seu autor, pode levar à desvalorização e à desconsideração de uma gama de textos e posicionamentos discursivos que coloquem em xeque a coerência pretendida pelo historiador¹⁶⁰, pois ao invés de as incongruências serem interpretadas como isto, incongruências, diferentes posturas, elas servem como desculpas para formulação de teorias e/ou sistemas de pensamentos amplos de maneira suficiente para diluí-las, o que permite que aparentes contradições sejam vistas como um corpo único, ações estas que Skinner coloca sob a alcunha de resolução de antinomias.¹⁶¹

Mais à frente, o autor de *As Fundações do Pensamento Político Moderno*, argumenta que as mitologias da doutrina e da coerência são resultados, na verdade, do que ele denomina de “alguns preconceitos quanto às características definidoras da disciplina para a qual é suposto este autor ter contribuído.”¹⁶² Segue no desenvolvimento deste argumento afirmando que mesmo quando o pesquisador ou a pesquisadora optam por tratar de apenas uma obra o resultado da pesquisa pode ser de caráter mitológico, ainda que na opinião do autor, o trabalho com a economia discursiva de uma única obra quando não impossibilita o surgimento destas mitologias, torna as suas ocorrências mais difíceis.¹⁶³

Mais uma vez o posicionamento de Skinner deve ser analisado. Defendo, a partir das reflexões acerca da *função-autor* desenvolvidas anteriormente, que um único discurso/texto/escrito/documento pode conter diversos posicionamentos discursivos, inclusive conflitantes. É justamente o que demonstro e defendo no próximo capítulo.

O autor desdobra o argumento sobre as concepções prévias acerca dos discursos alvos de análise condensando-as no que denomina de mitologia da prolepse, “um tipo de mitologia que surge quando estamos mais interessados no significado retrospectivo de um episódio do que no seu significado para o actor que o viveu.”¹⁶⁴ Fica evidente que Skinner está se

¹⁵⁹ SKINNER, Op. Cit., 2005, p. 97.

¹⁶⁰ Ibidem, p. 99.

¹⁶¹ Ibidem, p. 100-101.

¹⁶² Ibidem, p. 103.

¹⁶³ Ibidem.

¹⁶⁴ Ibidem, p. 104.

referindo ao perigo do pensamento teleológico que identifica sem muitas dificuldades elementos modernos em sistemas de pensamento no qual eles não seriam possíveis.¹⁶⁵

Embora o aviso de Quentin Skinner quanto ao perigo da perspectiva teleológica seja mais do que pertinente, seja fundamental, não posso deixar de frisar que o conhecimento histórico é o conhecimento daquilo que já não mais é. Ou seja, somente é possível a partir do presente, *palco* no qual são formuladas as questões e as reflexões das historiadoras e dos historiadores que está sujeito à historicidade.¹⁶⁶ O controle, a medida do que é possível se dá pelos textos de época, os quais, como desenvolvido por Fábio Henrique Lopes em texto citado ao longo deste capítulo, as pesquisadoras e os pesquisadores transformam em fontes históricas para a produção de seus trabalhos, evidenciando assim a transgressão da velha ideia do documento como o passado e lançando luz sobre os jogos de poder que participam da construção dos chamados *corpus* documentais.

São destas inquietudes que advém a necessidade de se refletir sobre a *função-autor* e a sua relação com os textos que elevamos à condição de documentos e servem de base para a produção do que chamamos de historiografia. Acredito que para fugir do perigo de se produzir o que Skinner denomina de conhecimento mitológico em favor do que denominamos de conhecimento historiográfico é necessário, antes de qualquer outra coisa, reconhecer que o tratamento metodológico aplicado a estes textos de época (as aproximações e distanciamentos e as continuidades e exclusões já mencionados anteriormente) exerce uma função, inclusive que se liga à ideia de autoria, e como evidencia Foucault, atua como princípio de agrupamento do discurso, possibilitando unidade e significações, coerências e isomorfias.

Tais reflexões coadunam-se facilmente com aquelas formuladas pelo pensador inglês ao tratar das mitologias da doutrina e da coerência, as quais pressupõem a identificação de um pensamento unitário em um conjunto de obras, nem que seja a expensas de desconsiderações grotescas das incongruências comuns ao pensamento humano, afinal pensar está longe de ser uma atividade límpida. Nas palavras do próprio Skinner, “(...), as tentativas para sintetizarmos as nossas ideias tanto dão origem a desordens conceptuais como a doutrinas coerentes.”¹⁶⁷

Para além disto, ainda há que se considerar os constrangimentos a que se está submetido no processo de construção discursiva, como é o caso de Aurélio Agostinho, por exemplo, que, ao entrar no debate ascético da passagem do século IV para o V, o faz com o

¹⁶⁵ Ibidem, p. 105-106.

¹⁶⁶ LOPES, Op. Cit., 2012, p. 104.

¹⁶⁷ SKINNER, Op. Cit., 2005, p. 112.

privilégio de ter assistido as primeiras *batalhas* como mero telespectador e, no início do V século já tinha conhecimento inclusive de qual era o lado menos popular na disputa. Por mais que tenhamos dificuldades em admitir, os homens e as mulheres do passado também estiveram sujeitos aos acasos. E muitas de suas opções têm mais a ver com eles, os acasos, do que com posições éticas, de fé, de caráter, ou outro equivalente.

Outro ponto de contato entre as reflexões dos autores europeus aqui evocados diz respeito ao cuidado que se deve ter para evitar ir aos textos não com uma hipótese (o que faz parte da prática historiográfica), mas em busca de algo já determinado e estabelecido como o pensamento característico daquele autor e, sendo assim, não passível de não ser encontrado. Foucault aborda isto ao tratar do *status*, que acompanha a *função-autor*, e as expectativas geradas por ele.

Defendo que Peter Brown e Joyce Salisbury, em seus primeiros escritos, assim como Thomas Laqueur, Silvia Siqueira e Fabiano Coelho, agenciam uma concepção de autor pautada na ideia de coerência e estabilidade do sujeito escritor que não os permitem verificar os acasos, as circunstâncias e as incongruências que caracterizam os discursos presentes nas estratégias discursivas integrantes do que chamo de discurso agostiniano sobre as sexualidades. Conforme aludido por Foucault,

O grande jogo da [escrita] da história será de quem se apoderar das regras, de quem tomar o lugar daqueles que as utilizam, de quem se disfarçar para pervertê-las, utilizá-las ao inverso e voltá-las contra aqueles que as tinham imposto.¹⁶⁸

No caso dos autores presentes no segundo *espaço discursivo* o meu argumento é que, imbuídos do que Skinner denomina de *missão da coerência* e na ânsia de afirmar o caráter alegadamente positivo do hiponense, as autoras e os autores deram pouca importância e subjulgaram as inconsistências do discurso agostiniano e os diferentes *posicionamentos discursivos*, resolvendo as antinomias que permitem ao menos aventar a possibilidade de interpretação diferente sobre o posicionamento do bispo acerca da questão tratada.¹⁶⁹

¹⁶⁸ FOUCAULT, Michel. *Nietzsche, a Genealogia e a História*. In: _____. *Microfísica do Poder*. Organização e tradução Roberto Machado. 23ª ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2007c, p. 25.

¹⁶⁹ Penso que esta questão também deve ser abordada através das proposições de Edward Said em *Orientalismo*. De acordo com tais perspectivas, a historiografia por mim analisada deve ser entendida como partícipe do processo de criação e afirmação da ideia de *Ocidente* como, mais do que um espaço geográfico, um ambiente cultural de predomínio da razão em que o sexo não poderia ser negado, em contraposição a uma ideia de *Oriente* irascível e irracional que nega até mesmo funções fisiológicas humanas básicas, como a atividade sexual. Infelizmente, por questões de espaço, estes apontamentos não poderão ser desenvolvidos. Cf.: SAID, Edward W. *Orientalismo: o Oriente como Invenção do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

Em outras palavras a *função-autor* subjacente na historiografia examinada aproxima estes textos, em maior ou menor grau, ao que Skinner chama de narrativas mitológicas em detrimento do seu caráter historiográfico.¹⁷⁰

À insistência no caráter positivo do discurso agostiniano sobre as sexualidades se soma à concepção teleológica adotada por Elizabeth Clark, Regina Bustamante, David Hunter e Arianna Sforzini. O argumento que apresento a partir de agora é que esta perspectiva linear e progressista, mais do que altamente inadequada, participa do processo de naturalização da matriz heteronormativa que estrutura nossa sociedade contemporânea.

Pode-se iniciar essa reflexão com a denúncia feita por Glen Burger e Steven Kruger na introdução da obra *Queering the Middle Ages*, de que as questões ligadas às sexualidades são geralmente analisadas a partir de uma lógica normativa.¹⁷¹ Norma essa que nas sociedades contemporâneas, como também denuncia Miskolci, se confunde com a heterossexualidade¹⁷², ou seja, as sociedades contemporâneas seriam, portanto, regidas por uma heteronormatividade.

Por heteronormatividade se entende uma cultura normativa, cujo padrão para um relacionamento afetivo/sexual seria entre os seres que nasceram com as genitálias que compulsoriamente são associadas ao feminino e ao masculino, ao ser mulher e ao ser homem respectivamente, tipo de relacionamento este denominado pelas sociedades contemporâneas de heterossexual.¹⁷³ E, como nos notifica Fábio Lopes em seu artigo-manifesto¹⁷⁴, não podemos deixar de colocar em evidência o caráter cisgênero deste sistema normativo, ou seja,

¹⁷⁰ Não é o meu interesse negar que a história é uma *ficção fática*, mas sim afirmar que, a partir de métodos científicos/acadêmicos, existem narrativas mais ou menos adequadas à capacidade de demonstração que a historiadora e o historiador opera no e com os textos de época que ele elege à categoria de documentos históricos. Ressalto, contudo, que não estou me referindo à noção do senso comum sobre ficção, a qual associa este vocábulo à mentira ou à encenação. Como bem ressaltou Foucault: “Quanto ao problema da ficção, para mim é um problema muito importante; tenho consciência de que sempre escrevi somente ficções. Nem por isso quero dizer que isso esteja fora da verdade, de induzir efeitos de verdade com um discurso de ficção, e provocar, de algum modo, que o discurso de verdade suscite, fabrique alguma coisa que ainda não existe, que, então, ‘ficcione’. ‘Ficcione-se’ história a partir de uma realidade política que a torna verdadeira; ‘ficcione-se’ uma política que não existe ainda a partir de uma verdade histórica.” Cf.: FOUCAULT, Michel. *As Relações de Poder Passam para o Interior dos Corpos*. In: _____. *Ditos e escritos, volume IX: genealogia da ética, subjetividade e sexualidade*. Org., seleção e revisão técnica Manoel Barros da Motta. Tradução Abner Chiquieri. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014, p. 43.

¹⁷¹ BURGER, Glenn; KRUGER, Steven F. Introduction. In: _____. (Editors). *Queering the Middle Ages*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2001, p. XI.

¹⁷² MISKOLCI, Richard. Abjeção e desejo. Afinidades e tensões entre a Teoria Queer e a obra de Michel Foucault. In: RAGO, Margareth; VEIGA-NETO, Alfredo (Orgs.). *Por uma vida não-fascista*. Belo Horizonte: Autêntica, 2015, p. 330.

¹⁷³ MUSSKOPF, André Sidnei. *Queer: Teoria, Hermenêutica e Corporeidade*. In: TRASFERETTI, José (Org.). *Teologia e Sexualidade: um Ensaio contra a Exclusão Moral*. São Paulo: Átomo, 2004, p. 181-182.

¹⁷⁴ LOPES, Fábio Henrique. Cisgeneridade e Historiografia: um Debate Necessário. In: SOUZA NETO, Miguel Rodrigues de.; GOMES, Aguinaldo Rodrigues. (Orgs.). *História e Teoria Queer*. Salvador: Devires, 2018, p. 77-99.

a heteronormatividade pressupõe conformidade entre genitálias, expressões de gênero e desejo, tendendo a excluir, portanto, as mulheres e os homens transexuais.

Desta maneira, Fernando Balieiro em diálogo explícito com as proposições de Judith Butler, argumenta que “o gênero se constitui em sociedades modernas a partir de uma matriz heterossexual em que a inteligibilidade de gênero dos sujeitos se torna dependente de uma coerência socialmente imposta entre sexo, gênero, desejo e práticas sexuais”¹⁷⁵

Penso que não há discordância com a defesa de Balieiro que é Michel Foucault em *História da Sexualidade* quem descortina o surgimento histórico desta ordem social heteronormativa.¹⁷⁶ E foi com forte ressonância foucaultiana que mais tarde se constituiria o campo denominado de *Teoria Queer*, entendida como uma nova abordagem do estudo sobre as sexualidades que expõe a inadequação da maneira como o assunto era então tratado, de modo que se privilegiou, em especial, a historicização das relações afetivo-sexuais com ênfase nos aspectos discursivos desta construção.¹⁷⁷

Por isso que na concepção de Eve Sedgwick a teoria *queer* faz referência justamente às possibilidades, às brechas, às dissonâncias e aos múltiplos elementos que constituem os gêneros e as sexualidades, implodindo assim a tendência de se enxergar estes constituintes dos homens e das mulheres de forma monolítica.¹⁷⁸

Não se pode também deixar de reconhecer a importância dos estudos feministas e da História das Mulheres para o desenvolvimento destas reflexões no campo historiográfico, ocorrida, sobretudo, com a entrada das mulheres na Academia.¹⁷⁹ E como chama atenção, Lopes:

Neste momento de alargamento e verticalização do debate historiográfico, de várias áreas surgem reflexões sobre os saberes localizados, os lugares de enunciação, os posicionamentos e ativismos, a livre expressão das identidades de gênero, as orientações sexuais e a percepção sobre quem são as mulheres [e os homens].¹⁸⁰

E são nessas fissuras que se identificam as opressões, os privilégios e também estas se constituem como o *local* de forja das resistências.¹⁸¹ Neste contexto, nomear e categorizar se

¹⁷⁵ BALIEIRO, Fernando de Figueiredo. Introdução. In.: _____. *A Pedagogia do Sexo em o Ateneu: Gênero e Sexualidade no Internato da “Fina Flor da Sociedade Brasileira.”* São Paulo: Annablume, 2015, p. 32.

¹⁷⁶ Ibidem, p. 31.

¹⁷⁷ Ibidem, p. 29.; MISKOLCI, Op. Cit., 2015, p. 334.

¹⁷⁸ SEDGWICK, Eve Kosofsky. *Tendencies*. London: Routledge, 1994, p. 7.

¹⁷⁹ LOPES, Op. Cit., 2018, p. 78-81.; SILVA, Natanael de Freitas. O conceito de gênero em Scott, Butler e Preciado, aproximações, distanciamentos e a contribuição para o ofício do historiador. *Revista Homium*, v. 5, p. 153-171, 2016, p. 154-156.

¹⁸⁰ LOPES, Op. Cit., 2018, p. 81.

¹⁸¹ Ibidem.

mostra essencial, pois ajuda na descentralização do grupo dominante.¹⁸² Sobre isso, ainda que se referindo à cisgeneridade, Lopes refletiu:

A partir do exposto, a identificação, a desnaturalização e historicização da cisgeneridade passa a ser uma estratégia de combate, pois evidencia que as chamadas essências, papéis e expressões de gênero são socialmente forjadas, aprendidas, repetidas, inclusive entre aqueles que se identificam com o gênero atribuído quando de seu nascimento.¹⁸³

Sob a provocação de Fábio Lopes se pode afirmar que reconhecer a heteronormatividade da historiografia é fundamental no processo de desnaturalização e historicização de uma concepção de sexualidade naturalizada. É, portanto, uma estratégia de combate.

Ainda afetado pelas proposições do professor de Teoria da História da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, argumento que a posição não marcada na historiografia quanto à sexualidade inviabiliza e silencia as experiências inconformes, contribuindo assim para reforçar o *status quo* e, por conseguinte pondo em risco diversas existências.¹⁸⁴

Dessarte, quando Brown, Salisbury, Bustamante, Clark, Laqueur, Siqueira, Coelho, Hunter e Sforzinni, em menor medida também Foucault, insistem que a *defesa* agostiniana de prática sexual no interior de uma instituição social – o casamento - que somente é possível entre um homem e uma mulher, ambos cisgêneros, é positiva estão reforçando a naturalização do que hoje é conhecida como matriz heteronormativa.

Meu argumento é reforçado quando lembramos que Salisbury se refere à concepção agostiniana sobre o sexo como *revolucionária*; Clark a denomina *progressista* e Sforzini a classifica como *não sexofóbica*. Sem esquecer na contumácia caracterização desta sexualidade, repito, possível apenas entre um homem e uma mulher cisgêneros dentro de parâmetros estritos, como o ponto de chegada de um processo evolutivo. Clark, Hunter e Sforzini afirmam em seus textos que a defesa desta sexualidade agostiniana é o ponto maduro do pensamento deste eclesiástico, apontando que estes acadêmicos tomam como pressuposto uma ordem heterossexual como natural ao ponto de não problematizarem a defesa de uma sexualidade que, ainda não é heterocentrada, mas já se pretende estável, centrada e possível apenas entre supostamente diferentes.

Embora a localização de minha dissertação no segundo *espaço discursivo* possa parecer, *a priori*, um pouco descabida, o fiz porque fica evidente a importância das

¹⁸² Ibidem, p. 86.

¹⁸³ Ibidem, p. 87.

¹⁸⁴ Ibidem, p. 88.

provocações lançadas pelos *Estudos de Gênero* para as reflexões que procurei desenvolver ao longo do capítulo. Sendo assim, embora seja adequada a minha defesa da necessidade de problematizar a classificação quase que automática do pensamento agostiniano como positiva e o uso que fiz de proposições foucaultianas presentes em *História da Sexualidade*, fiz um mau uso destas ao não sublinhar o caráter instituinte destes discursos.

Além disto, ao destacar o caráter pessimista do pensamento agostiniano sobre o sexo e sobre o corpo no século IV, ainda que indiretamente, contribui para a defesa de que ocorre a positivação de suas *práticas discursivas* no século posterior. Sem problematizar o que seria esse *positivo* o meu trabalho deve ser inserido no mesmo *campo discursivo* que as demais produções historiográficas analisadas até aqui, as quais contribuem para o reforço da *concepção historiográfica de revolução agostiniana*. Sob influência de Skinner podemos ainda argumentar que se trata do *mito da revolução sexual agostiniana*.

A insistência em definir, apontar, nomear se dá porque como propõe Nelly Richards, a transgressão da norma sociomasculina só pode ocorrer como fruto de uma intenção.¹⁸⁵ Desta maneira, julgo ser pertinente trazer para a discussão o texto do Prof. Durval Muniz de Albuquerque Júnior, no qual o autor reflete sobre uma das peculiaridades mais flagrantes dos *Estudos de Gênero*, a saber, o fato de que eles se situam entre a vida e a teoria. Colocando ênfase no que se pode denominar de força elocucionária das palavras o autor vai afirmar que os *Estudos de Gênero* deveriam ter como preocupação primeira a própria escrita, esta entendida como potencialmente subversiva e política.¹⁸⁶ Daí o manifesto do historiador professor da UFRN:

A escrita nos estudos de gênero talvez deva ser uma escrita apaixonada mais do que amorosa, uma escrita feita não como jogo, mas como fogo que consome, uma escrita abrasada e abrasiva, uma escrita que calcina o pensamento, as verdades e a própria vida.¹⁸⁷

Logo, o caráter político intencional de *sacudir* a norma estabelecida é estruturante dos *estudos de gênero* e desta tese.

¹⁸⁵ RICHARD, Nelly. A Escrita tem Sexo? In: _____. *Intervenções Críticas. Arte, Cultura, Gênero e Política*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2012, p. 134.

¹⁸⁶ ALBUQUERQUE JÚNIOR, Durval Muniz de. Escrever como Fogo que Consome: Reflexões em Torno do Papel da Escrita nos Estudos de Gênero. In: *VII Simpósio Linguagens e Identidades da/na Amazônia Sul-Occidental*. 2013. Disponível em: simposiufac.blogspot.com.br/2013/07/durval-muniz-de-albuquerque-junior_22.html.

¹⁸⁷ *Ibidem*.

CAPITVLVM V – VIRGINDADE, CASTIDADE E CASAMENTO NA FORJA DO DISPOSITIVO DE SEXUALIDADE AGOSTINIANO. A FORMAÇÃO DE UM CAMPO DE CONHECIMENTO

1. Algumas Primeiras Palavras

Acerca da relação entre Castidade e Matrimônio na dinâmica da sexualidade medieval, James Brundage aponta três abordagens sobre esta que teriam se estabelecido ainda no período patrístico e permanecido durante toda a Idade Média. A primeira seria aquela que vê o sexo a partir de uma função indubitavelmente reprodutora, o que acabaria por condenar as relações hoje conhecidas como homossexuais ou homoafetivas e também as práticas de sexo oral e anal no interior do que hoje denominamos de relações heterossexuais; a segunda teria como seu âmago a ênfase na suposta impureza dos atos sexuais e tal qual o primeiro modelo condenaria as relações fora do casamento e estabeleceriam a virgindade como um distintivo para uma vida cristã mais pura e perfeita. Como corolário desta abordagem, o casamento seria associado a um status inferior de vida cristã, esta reservada aqueles que não conseguissem assumir as demandas de uma vida sem intercursos sexuais; a terceira é a que veria o sexo como fonte de intimidade e afeto entre o casal, ou seja, o sexo seria visto com um símbolo do amor conjugal. Como decorrência, os defensores desta maneira de encarar a sexualidade sustentam que os cristãos leigos possuiriam o direito de se casar, direito este que para alguns seria quase um dever.¹

Joyce Salisbury acrescenta às três abordagens elencadas por Brundage uma quarta dos autores patrísticos sobre o tema. Trata-se do que a autora denomina de quarto padrão de crença em relação à moral sexual, o qual veria o sexo como cativo e a castidade como libertação. Nas argumentações de Salisbury o hiponense é descrito como o autor de um discurso que deve ser considerado o cume de uma tradição patrística que combinaria elementos das três abordagens listadas por James Brundage.²

Em consonância às argumentações da autora em sua produção alocada no segundo *espaço discursivo* no capítulo quatro da tese, devido a aproximação que o bispo tivera com o maniqueísmo, a sua visão fora durante algum tempo, inclusive, muito mais dualística que a dos outros Doutores da Igreja³, o que permite a inferência de que ele tivera por um tempo uma

¹ BRUNDAGE, James. *Law, Sex, and Christian Society in Medieval Europe*. Chicago/London: The University of Chicago Press, 1990, p. 578-581.

² SALISBURY, Joyce E. *Pais da Igreja, Virgens Independentes*. São Paulo: Página Aberta, 1995, p. 13.

³ *Ibidem*, p. 67-68.

visão bastante austera da sexualidade, sendo possível mesmo enquadrar o seu pensamento evidenciado pelas *Confessiones* no padrão descrito por Salisbury, o que opõe o sexo à castidade, assim como o cativo à libertação.

A questão é que, como demonstro a seguir, junto às *Confessiones* eu considero os escritos em torno da querela jovinianista. Ou seja, considero que as proposições agostinianas presentes nos tratados *Confessiones*, *De Bono Coniugalli* e *De Sancta Virginitate* formam um mesmo *espaço discursivo* e somente são compreendidas de forma adequada se considerado como pressuposto os antagonismos *sexo vs. castidade* e *cativo vs. libertação*. Apenas em *De Civitate Dei*, este padrão se alteraria, caracterizando outro *espaço discursivo*. Entretanto, sem assumir tons revolucionários, visto ainda o forte teor normativo das diretivas agostinianas que *distanciavam* a sexualidade do prazer, ou seja, de uma *sexualidade plástica*, forjando flagrantemente uma sexualidade normativa que eu denomino *divina*.

2. *Confessiones*, *De Bono Coniugalli*, *De Sancta Virginitate* e a formação de um Espaço Discursivo

2.1 *Confessiones* e o debate com os cristãos maniqueístas sobre a sexualidade

James Brundage argumenta que no alvorecer do século IV os cristãos ainda não haviam sistematizado um pensamento teológico. Entretanto, como apontado por mim ao longo desta tese e já é *lugar comum* na historiografia, os séculos IV e V caracterizam-se pela proliferação de possibilidades religiosas, inclusive propostas concorrentes de cristanismos. Diante disto Brundage narra a necessidade que as elites cristãs sentiram de forjar uma argumentação mais sofisticada e arrojada no que tange ao pensamento racional e filosófico.⁴ Tal necessidade, ainda de acordo com o mesmo autor, teria sido levada a cabo com bastante fervor e zelo pelos chamados Pais da Igreja dos séculos citados acima. Os objetivos, entre outros, seriam: justificar a sua religião para os outros; demonstrar o quanto as formulações cristãs nicena seriam mais adequadas para a condução da raça humana a uma existência mais plena - em detrimento das formulações alternativas; e estabelecer o lugar do sexo no mito da criação, assim como definir o status que as relações sexuais deveriam ter na vida cristã.⁵

No século IV os escritos patrísticos retratariam a sexualidade quase que por um viés exclusivamente negativo.⁶ Agostinho e os outros Pais da Igreja que foram seus

⁴ BRUNDAGE, Op. Cit., 1990, p. 79.

⁵ Ibidem.

⁶ BRUNDAGE, Op. Cit., 1990, p. 83.

contemporâneos considerariam o sexo um perigo moral⁷, isto, em grande parte, porque, aquilo que tenho chamado de sexualidades, particularmente as reações involuntárias dos órgãos genitais, não estariam completamente sob o controle da vontade humana. Tal característica negativa seria resultado da conspiração que acompanharia os atos sexuais. Brundage cita, como exemplo, que Agostinho e outros autores patrísticos argumentavam que no Antigo Testamento era exigida a purificação após o ato sexual para a participação em rituais religiosos. Contudo, o autor evidencia que os Pais teriam sido bastante cuidadosos em estabelecer uma ligação total e completa entre o sexo e o pecado, ao mesmo tempo que reforçavam a suposta mácula moral que o acompanharia.⁸

Em consórcio com as argumentações de James A. Brundage se pode citar Jean-Louis Flandrin:

Santo Agostinho baseia a hostilidade cristã no prazer carnal sobre a teoria da concupiscência. Ancorada na carne do homem depois da queda, essa força intrinsecamente má não pode ser redimida pelo batismo. É ela que subtrai nossos órgãos sexuais ao controle da razão. E na união carnal vem um momento inevitável em que a concupiscência submerge nosso espírito.⁹

Como apontado, o pensamento de Agostinho de Hipona não pode ser entendido de maneira adequada se visto como um bloco monolítico. Faz-se imperioso que se atente às circunstâncias e aos contextos de produção textual do bispo.

Marcos da Costa divide o pensamento do hiponense sobre o tema do sexo e da sexualidade em quatro momentos: o primeiro seria o mais pessimista, com Agostinho, segundo o autor, aferindo caráter extremamente negativo ao sexo, ainda que no interior do matrimônio e visando a procriação; o segundo, de um eclesiástico já de meia-idade, desfaria a relação essencialmente negativa entre sexo, matrimônio e procriação; na maturidade o bispo já admitiria a existência de prazer no sexo, mas repreenderia a busca deste prazer; já nos últimos escritos, segundo Nunes Costa, Agostinho assumiria a possibilidade do sexo, no interior do casamento, mesmo que só para o deleite dos esposos.¹⁰

⁷ Como demonstrado no capítulo IV da tese não há consenso na historiografia sobre este assunto. O artigo de Salisbury publicado em 1986 é um bom exemplo disto.

⁸ Ibidem, p. 81.

⁹ FLANDRIN, Jean-Louis. *O Sexo e o Ocidente: Evolução das Atitudes e dos Comportamentos*. São Paulo: Brasiliense, 1988, p.112.

¹⁰ COSTA, Marcos Roberto Nunes. *10 Lições sobre Santo Agostinho*. Rio de Janeiro: Vozes, 2012, p. 73 e ss.

Peter Brown, em *Corpo e Sociedade*, delinea dois períodos para o pensamento do bispo sobre sexo, desejo, casamento, procriação e prazer, estabelecendo como ponto de cisão a data de cerca de 400.¹¹

Para Ambrósio, Jerônimo e Agostinho, na primeira década de seu bispado, a incompatibilidade entre o matrimônio, o intercuro sexual e o Paraíso poderia ser facilmente relacionada à impossibilidade de equalizar o Paraíso e a morte.¹² Trata-se do paradigma monástico, o qual já abordei neste capítulo. Todavia, como apontei também anteriormente, o pensamento do bispo da região de Hipona não é linear sobre o assunto que estamos tratando.

Brown declara que, do último ano do século IV até o fim de seus dias, o hiponense declarou repetidamente que os personagens humanos primevos criados pelo deus cristão no mito da criação, Adão e Eva, seriam seres físicos, possuidores de corpos e seriam também seres sexuados. O autor narra que de acordo com o Agostinho desta fase o primeiro homem e a primeira mulher teriam sido colocados no paraíso para aproveitar toda a gama de prazeres de seres plenamente físicos, plenamente sociais e, claro, plenamente sexuais.¹³ Como tratado no quarto capítulo deste trabalho, Joyce Salisbury também colococa o ano de 400 como o marco divisor do pensamento de Agostinho sobre o sexo e as sexualidades.

Como explicar a fase mais austera do pensamento agostiniano sobre as sexualidades e os atos sexuais antes do século V? Período este que foi o momento de escrita da obra *Confessiones*.

Como bem chamam atenção os teóricos da identidade, esta não se dá de maneira ingênua ou purista. Em outras palavras, as identidades não são auto-contidas e nem auto-referenciadas, elas se desenvolvem em um processo dialógico e relacional, no qual necessitam de elementos exógenos que possibilitem a sua existência. Logo, inferi-se que as identidades, são delimitadas pelas diferenças. No entanto, estes elementos diferenciadores podem apresentar, e geralmente apresentam, problemas.

Tais problemas referem-se a insistência dos operadores do discurso de que tais diferenças são sinônimos da inexistência de similaridades, estabelecendo assim aqueles que constituem os elementos exógenos desta relação como os *outros*. Entretanto, estas diferenciações, no intuito de dissimular as similitudes, também são forjadas por marcações

¹¹ BROWN, Peter. *Corpo e Sociedade: o Homem, a Mulher e a Renúncia Sexual no Início do Cristianismo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990, p. 325;

¹² Conf. Capítulo IV, nota de rodapé 94.

¹³ BROWN, Op. Cit., 1990, p. 329.

simbólicas, são artificiais, uma vez que o *outro* é formado no próprio vazio do discurso que o fabrica.

Em consórcio com o discutido no capítulo três, momento em que eu analisei a influência do pensamento neoplatônico nas formulações teológicas de Agostinho, entende-se o corpo como uma espécie de dificultador para o alcance da sabedoria no caso dos seguidores tardios de Platão e da verdade divina cristã no caso de Agostinho. Por isso, Nunes da Costa defender que “no período do Agostinho recém-convertido, ainda fortemente influenciado pela visão negativa do corpo no neoplatonismo, transfere esta negatividade para a questão da sexualidade, (...)”¹⁴

Desta feita, não podemos correr o risco de incorrer em anacronismo ao deixar de atentar para a importância das argumentações maniqueístas no processo de construção do pensamento de Agostinho sobre a sexualidade dos homens e das mulheres, assim como sobre os atos sexuais. Inclusive, de acordo com Costa a atribuição progressiva de caráter positivo sobre o sexo e a procriação no interior do casamento - e, portanto, sobre o próprio casamento - no pensamento agostiniano se dá em muito porquê Agostinho recebe acusações de ter continuado maniqueu, o que seria evidenciado pelo tom pessimista de seu pensamento sobre tais elementos. David Hunter argumenta que a defesa do desejo sexual como corolário do *Pecado Original* era o que mais pesava a favor das citadas acusações.¹⁵

Como colocado por James Brundage, as teorias sobre as práticas sexuais e as sexualidades formuladas pela patrística são muito mais devedoras das formulações heterodoxas do que eles se importariam em admitir.¹⁶ Brundage declara:

As maiores mudanças nas doutrinas sobre o sexo frequentemente representaram respostas às crenças heterodoxas, especialmente os ensinamentos dualistas, tais como aqueles dos Maniqueístas do quarto século (...).¹⁷

De igual maneira, Vern Bullough, em um exercício de pensamento, argumenta que talvez o cristianismo não tivesse se tornado tão hostil ao sexo se não fosse o embate com um rival que colocou tamanha ênfase na continência sexual como o maniqueísmo.¹⁸ Sobre este

¹⁴ COSTA, Op. Cit., 2012, p. 73.

¹⁵ HUNTER, David G. Augustine on Body. In: VESSEY, Mark. (Ed.) *A Companion to Augustine*. Malden, Oxford, West Sussex: Wiley-Blackwell, 2012, p. 359.

¹⁶ BRUNDAGE, Op. Cit., 1990, p. 83.

¹⁷ “Major changes in sex doctrines often represented responses to unorthodox beliefs, especially dualist teachings, such as those of the Manichaeans in the fourth century or the albigensians in the thirteenth.” In: *Ibidem*, p. 579.

¹⁸ BULLOUGH, Vern L. Introduction: The Christian Inheritance. In: BULLOUGH, Vern L.; BRUNDAGE, James. *Sexual Practices & The Medieval Church*. New York: Prometheus Books, 1994, p. 9.

assunto, Elizabeth Clark também assevera que as formulações de Agostinho sobre o matrimônio são todas forjadas em querelas anti-heréticas.¹⁹

Levando em consideração todos os textos que constituem o *universo discursivo* dos séculos IV e V, ainda que os associados à heterodoxia formem um *espaço discursivo* outro, trata-se da impossibilidade de dissociação entre a interação dos discursos e o seu funcionamento intradiscursivo, em outras palavras, o *outro* a quem um discurso se refere, na verdade, é um *eu* do qual o enunciador discursivo deseja desesperadamente se separar.²⁰

Samuel Lieu esclarece que questões morais estão no centro dos dogmas maniqueístas²¹, destacando que as doutrinas morais maniqueístas rejeitam o desejo e o prazer favorecendo uma visão estritamente negativa do corpo humano, especialmente em suas funções sexuais.²² Daí meu argumento de que as formulações estreitamente negativas do bispo hiponense sobre o sexo e sobre o corpo em *Confessiones* são muito influenciadas pelo *background* maniqueísta do eclesiástico.

Em suas confissões o eclesiástico afirma de maneira cabal e objetiva que em seus tempos de maniqueu não cria que fosse ele quem pecava, mas sim e tão somente o que denomina textualmente na documentação de “aquela outra natureza”. E acrescenta que a soberba, característica que o próprio atribui a si, também seria a responsável por se deleitar em não possuir nenhuma responsabilidade ou culpa sobre os seus feitos supostamente funestos.²³ Destaco a referência direta do bispo ao pecado da soberba, sobre o qual discorro ainda neste capítulo ao abordar o *espaço discursivo* seguinte.

Fica claro, a partir das argumentações de Aurélio Agostinho, que a questão do mal na mitologia maniqueísta enquadrava-se em um nível ontológico-cosmológico-materialista de caráter eminentemente determinista. Cabe aqui uma pequena transcrição de texto de Nunes da Costa:

Assim a moral individual estava perfeitamente enquadrada dentro do sistema cosmológico como um todo, pois, do mesmo modo que no universo físico, o mal presente no homem não estava relacionado a Deus que, na sua natureza,

¹⁹ CLARK, Elizabeth Ann. "Adam's Only Companion": Augustine and the Early Christian debate on marriage. *Recherches Augustiniennes et Patristiques*, 21, p. 139-162, 1986, p. 140.

²⁰ MAINGUENEAU, Dominique. Primado do Interdiscurso. In: _____. *Gênese dos discursos*. Tradução Sírio Possenti. São Paulo: Parábula editorial, 2008c, p. 37.

²¹ LIEU, Op. Cit., 2007, p. 291.

²² COSTA, Op. Cit., 2012, p. 73 e ss.

²³ AGOSTINHO, Op. Cit., 2011, Parte I, Livro V, Capítulo X, p. 109. “*Adhuc enim mihi videbatur non esse nos, qui peccamus, sed nescio quam aliam in nobis peccare naturam et delectabat superbiam meam extra culpam esse et, cum aliquid mali fecissem, non confiteri me fecisse, ut sanares animam meam, quoniam peccabat tibi, sed excusare me amabam et accusare nescio quid aliud, quod mecum esset et ego non essem. Verum autem totum ego eram et adversus me impietas mea me diviserat, et id erat peccatum insanabilius, quo me peccatorem non esse arbitrabar (...)*” In: AUGUSTINUS, Op. Cit., p. 203-204.

é bom, mas a um princípio ontológico independente – o Reino das Trevas ou a matéria – tão poderoso quanto Deus, que impregnou e continua presente no universo, (...).²⁴

Como escapar então deste determinismo em que se pratica o mal não por uma escolha, mas por uma questão ontológica? Como demonstrei no capítulo três, para lograr a autolibertação da alma, libertar a luz que se encontra presa à matéria, o postulante deveria aderir à gnose maniqueísta. Entretanto, esta não seria a única garantia de libertação das partículas luminosas decaídas, pois a moral maniqueísta exigia ainda a observação de uma austera vida ascética por parte de seus seguidores, especialmente aqueles que formavam a hierarquia, conhecidos também como os *religiosos* ou os *eleitos*.²⁵

A moral maniqueísta estaria baseada em cinco pilares ou fundamentos: 1) dizer sempre a verdade ou não mentir; 2) a não-violência ou não matar; 3) comportamento religioso ou ser puro; 4) pureza da boca ou não comer carne e ingerir bebida alcoólica; 5) bem-aventurança ou pobreza bem aventurada.²⁶

De acordo com a tradição maniqueísta, através da observação estrita dos pilares morais prescritos por Mani o crente maniqueu torna-se-ia, portanto, reto, não violento, casto, abstinente e pobre e, logo, apto para a felicidade plena. Contudo, tais mandamentos se concretizariam na observância ainda de três regras, as quais os maniqueístas chamavam de três selos ou três marcas, a saber: o selo ou a marca da boca; o selo ou a marca das mãos; o selo ou a marca dos seios.²⁷

Com relação ao objeto de estudo deste trabalho destaco o fundamento *comportamento religioso ou ser puro* por esse se ligar de modo explícito ao preceito do selo ou da marca dos seios. Seria por meio de tal princípio que se alcançaria o comportamento religioso adequado. Este princípio caracterizar-se-ia por uma absoluta continência, completa porque abrangeria todos os prazeres fisiológicos, com destaque para os sexuais, mas também abarcaria os de outras naturezas.²⁸ Embora Costa não aponte o que seriam estes prazeres não fisiológicos, que ele chama de prazeres naturais, entendo que possivelmente referem-se ao prazer do jogo e do teatro, por exemplo.

A partir da confiança de que a libido ou a concupiscência seriam o mal capital, a tradição religiosa maniqueísta condenava de maneira veemente a procriação de toda e

²⁴ COSTA, Op. Cit., 2003, p. 92.

²⁵ Ibidem, p. 96.

²⁶ Ibidem, p. 97-98.

²⁷ Ibidem, p. 97-98.

²⁸ Ibidem, p. 104-105.

qualquer espécie, inclusive a dos próprios seres do gênero humano, por parte daqueles que formam a hierarquia da religião maniqueísta. Em decorrência disto a tradição também impõe um impeditivo para que os eleitos pudessem contrair matrimônio ou mesmo o concubinato.²⁹ Peter Brown assinala que para os maniqueístas fica evidente a inexistência do que poderíamos demoninar de *sexualidade inocente*, cuja justificativa basear-se-ia na sua função social dentro de uma relação matrimonial.³⁰

Estas interdições ao ato sexual, às sexualidades e mesmo ao convívio marital, seriam justificadas a partir da argumentação de que a reprodução da espécie humana representaria de igual maneira a reprodução de almas contaminadas e presas à matéria e, assim, acabaria por retardar a separação das partículas de luz presas aos corpos vivos.³¹ Deve-se lembrar que seria através do cumprimento estrito das interdições das três marcas do selo que os adeptos da religião maniqueísta intentariam purificar os seus corpos. E assim contribuiriam para o processo de libertação das partículas luminosas presas ao corpo material. Como escreveu Peter Brown sobre os eleitos:

Seus corpos emaciados representavam espíritos já libertos do Reino das Trevas. Somente as solenes intercessões de criaturas assexuadas, desraigadas e deliberadamente anti-sociais, como eram os Eleitos, libertariam pouco a pouco seus *auditores* das ciladas deste Reino.³²

Quanto aos laicos, aqueles que não formavam a hierarquia maniqueísta, conhecidos como ouvintes ou catecúmenos, *auditores* como apontado no texto de Peter Brown, também deveriam seguir um rigoroso código moral. Todavia, o código de preceitos conhecidos como a regra dos três selos, abordado anteriormente, seria de observância obrigatória apenas para os religiosos. No que tange às questões ligadas às sexualidades e aos atos sexuais, para os ouvintes a sexualidade permitida seria baseada no desejo entre duas pessoas de sexos opostos, no interior de uma relação matrimonial monogâmica e exclusiva.³³

Penso que é urgente a necessidade de estudar os escritos maniqueus produzidos por Mani ou no interior das comunidades maniqueístas, pois, sendo anti-procriação os maniqueus eram pró-contraceptivos. Sendo, portanto, as práticas sexuais desvinculadas do seu maior elemento moralizador na teologia católica, o casamento, seriam os maniqueus lenientes com

²⁹ Ibidem, p. 105.

³⁰ BROWN, Op. Cit., 1990, p. 322.

³¹ COSTA, Op. Cit., 2003, p. 105.

³² BROWN, Op. Cit., 1990, p. 322.

³³ COSTA, Op. Cit., 2003, p. 108-109.

práticas sexuais entre iguais? Defenderiam uma sexualidade plástica, ao menos, para os ouvintes? Ainda está por se verificar.

Entendendo que as religiosidades para as diferentes comunidades da Primeira Idade Média seriam as maneiras pelas quais organizavam o mundo à sua volta; e concebendo cultura como a substituição do aleatório pelo organizado, assegurando a existência de um grupo humano como grupo³⁴, fica evidente, a partir das fontes católicas, que o projeto de afirmações identitárias maniqueístas se dinamiza a partir da criação de uma sexualidade, voltada para a renúncia, no caso dos integrantes da hierarquia, e anti-concepção e pró-contracepção para os ouvintes.

Observando o que já foi exposto fica claro que após o contato de nove anos que Aurélio Agostinho tivera com a religião de Mani - e que estes seriam um dos seus principais interlocutores ou debatedores doutrinários após sua adesão ao credo niceno – não é possível se debruçar sobre as questões sexuais em *Confessiones* sem ter como norte o conhecimento de que as posições tomadas por Agostinho são, em grande parte, tentativas de refutar os maniqueístas, os quais, se não proibiam o sexo, a procriação e o casamento para todos, ao menos atribuiriam aspectos bastante negativos a eles.

A respeito da dinâmica sexual presente no pensamento agostiniano, Henry Chadwick também faz importantes apontamentos. O autor descreve que o bispo ao abordar o amor marital destaca que as relações sexuais seriam inocentes apenas se, e somente se, o prazer fosse uma consequência e não um fim. E adiciona que Agostinho pensaria ser perfeitamente perdoável que marido e mulher se desejassem sexualmente sem vistas à procriação, mas que seria bem mais admirável aqueles casais que vivessem como irmãos, o que seria possível tendo em vista que o próprio Agostinho argumentaria ter o conhecimento de casais que viviam juntos sem praticarem o intercuro sexual. O biógrafo ainda assinala que Agostinho teria falhado em distinguir o desejo sexual de uma espécie de desordem da amizade e da afeição.³⁵

Quanto a toda a primeira parte das afirmações de Chadwick eu discordo, posto que defendo neste capítulo que esta postura indulgente em relação à sexualidade não caracteriza o pensamento agostiniano à época de *Cf*, *DCD* e *DSV*. Contudo, a leitura da documentação evidencia a última parte da assertiva do biógrafo de Agostinho:

³⁴ RODRIGUES, José Carlos. *O Tabu do Corpo*. Rio de Janeiro: Achiamé, 1979, p. 10.

³⁵ CHADWICK, Op. Cit., 2009, p. 164.

Era para mim mais doce amar e ser amado, se podia gozar do corpo da pessoa amada. Deste modo, manchava, com torpe concupiscência, aquela fonte de amizade. Embaciava a sua pureza com o fumo infernal da luxúria.³⁶

Percebe-se através do trecho acima a importância do prazer sexual para Agostinho, visto que o autor descreve que, para ele, seria mais regozijante amar quando houvesse a possibilidade de usufruir do corpo de quem se ama. Em seguida, o pensador claramente afirma que esta concupiscência que o levava a desejar o corpo do objeto de seu amor seria também o elemento desordenador de um outro amor, o qual ele descreve como puro, e que, por inferência, pode-se entender como o amor ideal, o amor entre amigos.

Um pouco antes, ao relatar episódios de sua adolescência, tema de todo o segundo livro, Agostinho mais uma vez aborda a amizade como um tipo de amor que se mostra antagônico ao amor sexuado:

Que coisa me deleitava senão amar e ser amado? Mas, nas relações de alma para alma, não me continha a moderação, conforme o limite luminoso da amizade, visto que, da lodosa concupiscência da minha carne e do borbulhar da juventude, exalavam-se vapores que me enevoavam e ofuscavam o coração, a ponto de não se distinguir o amor sereno do prazer tenebroso. Um e outro ardiam confusamente em mim.³⁷

O trecho coloca em destaque a amizade como demarcador de uma relação social e íntima saudável entre duas pessoas. Este ponto limítrofe, entre o que o hiponense denomina de “amor sereno” (“*serenitas dilectionis*”) e de “prazer tenebroso” (*caligine libidinis*), o que ainda poderia ser traduzido como *prazer impuro*, ficaria de difícil precisão devido ao que o bispo denomina de “lodosa concupiscência da minha carne” e do “borbulhar da juventude”, o que se pode entender como a libido comumente associada a este período da vida humana, como narra o próprio Agostinho em trecho a ser analisado posteriormente.³⁸

Pode-se atestar o tom negativo associado aos atos sexuais, assim como aos impulsos e aos desejos que o potencializam, aproximando assim o pensamento do hiponense das proposições maniqueístas. Ressalto ainda que a menção à “*limosa concupiscentia carnis*” demonstra que Arianna Sforzinni não está correta em defender que a libidinização do sexo no

³⁶ AGOSTINHO, Op. Cit., 2011, Parte I, Livro III, Capítulo I, p. 59. “*Amare et amari dulce mihi erat magis, si et amantis corpore fruerer. Venam igitur amicitiae coinquinabam sordibus concupiscentiae candoremque eius obnubilabam de Tartaro libidinis.*” In: AUGUSTINUS, Op. Cit., p. 126.

³⁷ Ibidem, Parte I, Livro II, Capítulo II, p. 47. “*Et quid erat, quod me delectabat, nisi amare et amari? Sed non tenebatur modus ab animo usque ad animum, quatenus est lumen limosus amicitiae, sed exhalabantur nebulae de limosa concupiscentia carnis et scatebrae pubertatis et obnubilabant atque offuscabant cor meum, ut non discerneret serenitas dilectionis a caligine libidinis. Utrumque in confuso aestuabat et rapiebat imbecillam aetatem per abrupta cupiditatum atque mersabat gurgite flagitiorum.*” In: Ibidem, p. 107.

³⁸ Ibidem, Parte I, Livro II, Capítulo III, p. 50.

pensamento de Agostinho restringe-se à obra *De Civitate Dei*. O sexo e o desejo como condição, uma vez que a *carne* seria o corpo maculado pelo *pecado* entendido como fator congênito, já opera no *dispositivo de sexualidade agostiniano* desde o século de nascimento do hiponense.

Há ainda uma outra seção de *Confissões* em que o eclesiástico comenta sobre os seus planos e os de Alípio, um de seus melhores amigos, para viverem juntos e em castidade no que descreve como um ambiente de segura tranquilidade e no amor da sabedoria. Planos estes colocados em xeque pelo aventamento de um casamento para Agostinho, fato este ao qual, segundo o próprio, Alípio colocou-se em oposição.³⁹

Após a sua *conversão*, a qual segundo Brown deve ser entendida como uma experiência grupal, Agostinho e seus amigos colocaram em prática o projeto de levar uma vida comum e em abstinência.⁴⁰ No livro de suas confissões, em trecho no qual aborda o seu batismo, é possível reconhecer isto:

“Vós que fazeis com que os unânimes habitem na mesma morada”, associastes a nós o jovem Evódio, natural do nosso município. Era agente de negócios do Imperador e, tendo-se convertido e batizado antes de nós, renunciou às milícias profanas, alistando-se na vossa. Estávamos juntos, queríamos habitar em comum num convívio santo.⁴¹

Embora eu já tenha feito referência a isto a partir da análise documental, a historiografia ajuda no exercício de compreensão. Peter Brown sustenta que no contexto da Primeira Idade Média, no século IV, a amizade entre dois homens seria a mais profunda forma de duas pessoas relacionarem-se.⁴² Há ainda um outro trecho de *Cf* no qual, o já bispo da região de Hipona, caracteriza este tipo de relação fraternal ao discorrer sobre o que mais o alegrava no trato com seus amigos:

Havia neles outros prazeres que me seduziam ainda o coração: conversar e rir, prestar obséquios com amabilidade uns aos outros, ler em comum livros deleitosos, gracejar, honrar-se mutuamente, discordar de tempos a tempos sem ódio como cada um consigo mesmo e, por meio desta discórdia raríssima, afirmar a contínua harmonia, ensinar ou aprender reciprocamente qualquer coisa, ter saudade dos ausentes e receber com alegria os recém-vindos. Destes e semelhantes sinais, que, procedendo do coração dos que se

³⁹ Ibidem, Parte I, Livro VI, Capítulo XII, p. 133-134. “*Prohibebat me sane Alypius ab uxore ducenda cantans nullo modo nos posse securo otio simul in amore sapientiae vivere, sicut iam diu desideraremus, si id fecissem.*” In: Ibidem, p. 245.

⁴⁰ BROWN, Op. Cit., 1990, p. 325.

⁴¹ AGOSTINHO, Op. Cit., 2011, Parte I, Livro IX, Capítulo VIII, p. 198. “*‘Qui habitare’ facis ‘unanimes in domo’, consociasti nobis et Evodium iuvenem ex nostro municipio. Qui cum agens in rebus militaret, prior nobis ad te conversus est et baptizatus et relicta militia saeculari accinctus in tua. Simul eramus simul habitaturi placito sancto.*” In: AUGUSTINUS, Op. Cit., p. 351.

⁴² BROWN, Op. Cit., 1990, p. 320.

amam e dos que pagam amor com amor, manifestam-se no rosto, na língua, nos olhos e em mil gestos cheios de prazer, como se fossem gravetos, inflamam-se os corações e de muitos destes se vem a formar um só.⁴³

Fica estabelecida a profundidade da relação que deveria haver entre dois amigos no trecho em que é afirmado textualmente que, para além da vida cotidiana compartilhada, os corações dos amigos deveriam tornar-se um só. Outro ponto que deve ser assinalado é a busca por conhecimento como parte constituidora dos objetivos deste tipo de relação, pois deveriam “ler em comum livros deleitosos” e “ensinar ou aprender reciprocamente qualquer coisa.” Outro fator de extrema importância a ser demonstrado neste trecho é a igualdade como pressuposto das relações de amizade, o que se antagoniza à concepção de gênero hierárquica do período, de acordo com a qual as mulheres ocupam a elemento inferior desta hierarquia. Volto a este assunto ao analisar os dois próximos tratados.

Retornando ao livro dois das suas confissões, no qual o hiponense aborda aquilo que considera pecado, deparamos-nos com declarações como esta:

Quero recordar as minhas torpezas passadas e depravações carnis da minha alma, não porque as ame, mas para vos amar ó meu Deus. É por amor do vosso amor que, amargamente, chamo à memória os caminhos viciosos para que me dulcifiqueis, ó Doçura que não engana, doçura feliz e firme. Concentro-me, livre da dispersão em que me dissipei e me reduzi ao nada, afastando-me de vossa unidade para inúmeras bagatelas.⁴⁴

Neste parágrafo de abertura do livro já citado, trecho transcrito aqui em sua totalidade, fica evidente o tom pessimista das argumentações de Agostinho sobre o sexo e as sexualidades. Inicialmente ele se refere ao que se pode entender, tanto como conjunções carnis do seu passado ou mesmo momentos de desejo e fantasia, como torpezas passadas e depravações da alma (“*Recordari volo transactas foeditates meas et carnales corruptiones animae meae*”). Tais práticas ainda são enunciadas como caminhos viciosos ou maldosos (“*recolens vias meas nequissimas*”), assim como tais memórias são descritas como amargas (“*amaritudine recogitationis*”).

⁴³ AGOSTINHO, Op. Cit., 2011, Parte I, Livro IV, Capítulo VIII, p. 84-85. “*Alia erant, quae in eis amplius capiebant animum, colloqui et corridere et vicissim benevole obsequi, simul legere libros dulciloquos, simul nugari et simul honestari, dissentire interdum sine odio tamquam ipse homo secum atque ipsa rarissima dissensione condire consensiones plurimas, docere aliquid invicem aut discere ab invicem, desiderare absentes cum molestia, suscipere venientes cum laetitia; his atque huiusmodi signis a corde amantium et redamantium procedentibus per os, per linguam, per oculos et mille motus gratissimos quasi fomitibus conflare animos et ex pluribus unum facere.*” In: AUGUSTINUS, Op. Cit., p. 164-165.

⁴⁴ Ibidem, Parte I, Livro II, Capítulo I, p. 47. “*Recordari volo transactas foeditates meas et carnales corruptiones animae meae, non quod eas amem, sed ut amem te, Deus meus. Amore amoris tui facio istuc, recolens vias meas nequissimas in amaritudine recogitationis meae, ut tu dulcescas mihi, dulcedo non fallax, dulcedo felix et segura, et colligens me a dispersione, in qua frustatim discissus sum, dum ab uno te aversus in multa evanui.*” In: Ibidem, p. 107.

Ao final do trecho identifica-se o extrato neoplatônico presente nos escritos de Agostinho. Este denomina os prazeres carnis como dispersão (“*dispersione*”) que o teriam afastado da divindade cristã entendida como unidade, a qual garantiria a existência. Deste modo, o que ele denomina como dispersão o teria conduzido a uma existência real comprometida quando ele afirma ter, aos poucos, fragmentado-se até desaparecer (“*in qua frustatim discissus sum, dum ab uno te aversus in multa evanui*”), ou seja, deixar de existir.

Concernente ao peso que o neoplatonismo possui nas formulações agostinianas sobre os desejos e as relações sexuais, Peter Brown ao abordar o contato do bispo com o pensamento místico de Orígenes afirma: “A experiência direta das intensas alegrias do espírito fez com que o prazer físico lhe parecesse sombrio e até repugnante.”⁴⁵

No parágrafo seguinte ao que analisei, os comentários negativos de Agostinho associados à sexualidade continuam: “Quantas vezes, na adolescência, ardi em desejos de me satisfazer em prazeres infernais, ousando até entregar-me a vários e tenebrosos amores!”⁴⁶; um pouco mais à frente, em trecho no qual ainda trata sobre *adolescência* ele a descreve como o período em que esteve sob ação da carne ao fazer referência novamente à concupiscência da carne (“*limosa concupiscentia carnis*”), estabelecendo que a dúvida entre os prazeres desta e o amor puro da amizade ardiam em seu ser⁴⁷. E mais: “Arrebatavam a minha idade ainda frágil despenhadeiros das paixões e submergiam num abismo de vícios.”⁴⁸ De igual maneira:

E fervendo em miséria, segui o ímpeto da minha torrente e abandonando-vos, transgredia todos os mandamentos sem escapar aos vossos açoites. E que mortal haverá que os evite? Sim, estáveis sempre a meu lado, irritando-vos misericordiosamente e aspergindo com amargosíssimos desgostos todos os meus deleites ilícitos, para que buscasse a alegria sem vos ofender, e nada pudesse encontrar em parte alguma senão a Vós, Senhor, (...).⁴⁹

⁴⁵ BROWN, Op. Cit., 1990, p. 324.

⁴⁶ AGOSTINHO, Op. Cit., 2011, Parte I, Livro II, Capítulo II, p. 47. “*Exarsi enim aliquando satiari inferis in adulescentia et silvescere ausus sum variis et umbrosis amoribus.*” In: AUGUSTINUS, Op. Cit., p. 107.

⁴⁷ Ibidem. “*Et quid erat, quod me delectabat, nisi amare et amari? Sed non tenebatur modus ab animo usque ad animum, quatenus est luminosus limes amicitiae, sed exhalabantur nebulae de limosa concupiscentia carnis et scatebra pubertatis et obnubilabant atque offuscabant cor meum, ut non discerneret serenitas dilectionis a caligine libidinis.*” In: Ibidem, p. 107-108.

⁴⁸ Ibidem, p. 48. “*Utrumque in confuso aestuabat et rapiebat imbecillam aetatem per abrupta cupiditatum atque mersabat gurgite flagitiorum.*” In: Ibidem, p. 108.

⁴⁹ Ibidem, p. 48-49; AUGUSTINUS, Aurelius. Confessiones. In: *Obras de San Agustín*. Texto Bilingüe. Madrid: La Editorial Católica, 1963, Parte I, Livro II, Capítulo II, p. 109. A versão do texto apresentada é fruto do cotejamento das traduções brasileira e espanhola do texto, com consulta do original latino para dirimir dúvidas. “*Sed efferbui miser, sequens impetum fluxus mei relicto te, et excessi omnia legitima tua nec evasi flagella tua: quis enim hoc mortalium? Nam tu semper aderas misericorditer saeviens, et amarissimis aspergens offensionibus omnes illicitas iucunditates meas, ut ita quaererem sine offensione iucundari et ubi hoc possem, non invenirem quidquam praeter te, Domine, (...).*” In: Ibidem, p. 109.

Às sexualidades, o complexo de práticas e desejos potenciais e múltiplos, são atribuídos tons depreciativos. Em primeiro lugar destaca-se o fato de serem referidos como fervor (“*Sed efferbui miser*”), algo facilmente relacionado a um estado febril, de doença; destaque ainda no trecho acima expressões, tais como, “amargosíssimos desgostos” e “deleites ilícitos” (“*et amarissimis aspergens offensionibus omnes illicitas iucunditates meas*”).

Em excertos anteriores, como já destacado por mim, encontra-se “prazeres infernais”, “tenebrosos amores”, “despenhadeiros das paixões”, “abismos dos vícios” etc. Estes termos, de inflexões diminutivas e desfavoráveis permitem axiomatizar o caráter pessimista do pensamento agostiniano sobre as práticas sexuais e as sexualidades, estabelecendo assim o contato que Agostinho tanto queria evitar, entre a sua teologia e o maniqueísmo.

A menção comum à *carnales corruptiones animae* indica de modo bastante categórico a concepção do sexo e do desejo como condição da Humanidade maculada pelo Pecado Original. Aludindo explicitamente às reflexões de Michel Foucault, a *scientia sexualis* e o *supersaber* urdidos por *Augustinus Hipponensis* apoiam-se em um ponto de vista negativo da sexualidade, o que está de acordo com as características do que eu chamo de *dispositivo de sexualidade agostiniano*.

As expressões listadas acima também permitem, a partir das proposições de Maingueneau, a confirmação do caráter polêmico do discurso agostiniano, o qual se pretende referência e, por isso, vale-se de depreciações para construir discursivamente os seus adversários, os quais, seriam dados a tudo o que compromete a identidade cristã católica.

Ainda sobre os termos “prazeres infernais” e “tenebrosos amores”, estes indicam a possibilidade de conjecturarmos se Agostinho não estaria se referindo às práticas sexuais consideradas desabonadoras pela elite eclesiástica do Império Romano. Entretanto, no mundo dos séculos IV e V este espectro é por demais amplo. Pode-se estar diante, por exemplo, do aventamento de levar as relações entre iguais, de amizade, a um nível sexual; do desejo de fazer sexo anal com uma mulher; da vontade de transar com a mãe de seu filho durante a gravidez; ou até mesmo o anseio de praticar o intercuro sexual em alguma posição considerada desabonadora.

Em conformidade à lógica exposta mais à frente, de acordo com a qual os filhos são consequências indubitáveis da vida matrimonial - esta, por sua vez, a única possibilidade de fazer sexo sem ser enquadrado no erro da fornicção - o sexo anal era veementemente condenado; acerca da prática sexual em posições que não foveressem a procriação, Brundage sustenta que seria igualmente reprovada pelo bispo; assim como, de acordo com o

mesmo autor, Agostinho definiria o intercuro sexual durante a gravidez como vergonhoso ao extremo.⁵⁰ Elizabeth Clark faz semelhantes apontamentos incluindo apenas o estigma associado à prática do sexo oral.⁵¹

Acerca das relações sexuais entre iguais, estas são expostas por Agostinho como dos pecados mais graves, a ponto de colocar o seu praticante em uma situação de quase inexistência completa, como demonstro a seguir. No primeiro parágrafo do capítulo oitavo de suas *Confessiones* Agostinho empreende a seguinte reflexão:

Em que tempo ou lugar será injusto “que amemos a Deus com todo o nosso coração, com toda a nossa alma e com toda a nossa mente, e que amemos o próximo como a nós mesmos”? Por isso as devassidões contrárias à natureza, sempre e em toda a parte se devem detestar e punir, como o foram os dos sodomitas.⁵²

Fica estabelecido alguns pecados - exemplificado por um pecado sexual -, como que antitéticos à própria *natureza humana* definida por Agostinho. Ou seja, seres sociais tidos como desviantes (como os sodomitas citados diretamente) são enquadrados em uma relação antagônica e hierarquizante na qual ocupariam posição de inferioridade, posicionamento este que sugere o encaminhamento teológico de uma quase inexistência, já que suas práticas contrariariam o que o bispo entendia como o virtuosamente humano.

O trecho também demonstra a insistência do bispo no uso daquilo que Kathryn Woodward chama atenção, o uso do corpo (evidenciado por referência a elementos sexuais) como local de circunscrição identitária a partir de argumentação que alude à ideia de *natura*, identificada na documentação no trecho em que o eclesiástico menciona a existência de *flagitia* que seria *contra naturam*.

Ainda no tratado polêmico em questão:

Efetivamente, viola-se a própria união que deve existir entre Deus e nós, quando a natureza, de quem Ele é autor, se mancha pelas paixões depravadas. Porém as torpezas luxuriosas, contrárias aos costumes humanos, devem-se repelir, em razão da diversidade de costumes, a fim de que, por

⁵⁰ BRUNDAGE, Op. Cit., 1990, p. 91.

⁵¹ CLARK, Elizabeth Ann. Introduction. In: BISHOP OF HIPPO, Saint Augustine. *St. Augustine on Marriage and Sexuality*. Edited by Elizabeth Ann Clark. Washington: The Catholic University of America Press, 1996, p. 5-6.

⁵² AGOSTINHO, Op. Cit., 2011, Livro III, Capítulo VIII, p. 69; AUGUSTINUS, Op. Cit., 1963, Livro III, Capítulo VIII, p. 140. A versão do texto apresentada é fruto do cotejamento das traduções brasileira e espanhola do texto, com consulta do original latino para dirimir dúvidas. “*Numquid aliquando aut alicubi injustum est diligere Deum ex toto corde, et ex tota anima, et ex tota mente, et diligere proximum tanquam seipsum? Itaque flagitia quae sunt contra naturam, ubique ac semper detestanda atque punienda sunt, qualia Sodomitarum fuerunt.*”

nenhuma desvergonha de cidadão ou de estrangeiro, se quebre o pacto estabelecido pelo costume ou lei de uma cidade ou nação.⁵³

Mais uma vez destaca-se a correlação operada por Agostinho entre pecado e a assertiva negativa à humanidade de alguns seres sociais, e, sendo assim, uma correlação entre a falta de pecados, ou luta contra estes, e uma assertiva positiva à humanidade de outros seres. Embora a expressão em latim para fazer referência à humanidade seja “*contra mores hominum*”, o que não indica objetivamente o uso da ideia de homens como uma virtude, tal noção se faz presente na possibilidade de degradação da natureza apontada pelo hiponense (“*cum eadem natura, cujus ille auctor est, libidinis perversitate polluitur*”).

Diante da possibilidade de aproximação entre as “paixões depravadas” (que colocariam a natureza ante a possibilidade de corruptibilidade) e as “torpezas luxuriosas” (que são descritas como antagônicas aos costumes humanos), entendo que a argumentação do bispo tem por objetivo associar o que a doutrina cristã nicena considerava como costumes adequados à ideia de costumes característicos dos humanos, outorgando assim constantes naturais a elementos que, na verdade, são históricos.

Os “*sodomitarum*” e aqueles supostamente dados às paixões, os quais, conjecturalmente, se deixariam levar por “paixões depravadas”, dentre outros seres sociais, evidenciariam por seu comportamento a ligação com a “maldade” e a “inverdade”. Seriam imagem cabal do distanciamento gradativo da *imago dei*, do *Verbum*, não podendo, por isso, participar das alegrias da *civitas caelestis*. Para estes homens e mulheres, alvos do discurso eclesialístico de assimetria, tais condenações assumiriam tons dramáticos.

Sobre o que este assunto um trecho da obra de Flandrin é útil:

Sabemos que os teólogos englobam no conceito “pecado contra a natureza” todos os atos sexuais que não resultam na inseminação da mulher, e que eles fazem desse “pecado contra a natureza” a mais grave das faltas sexuais, mais graves mesmo que o incesto ou o rapto de uma religiosa.⁵⁴

Devido a tendência à assimilação entre os conceitos de bom-cristão e humano/natural, assim como entre Igreja e poderes formais, os supostamente desviantes ficariam à margem das relações sociais também na *civitas terrena*. Evidencia-se assim que, na dinâmica do “Império” de deus na Terra, aqueles que se desviassem da proposta oficial para o *ser*

⁵³ AGOSTINHO, Op. Cit., 2011, Livro III, Capítulo VIII, p. 70. “*Violatur quippe ipsa societas quae cum Deo nobis esse debet, cum eadem natura, cujus ille auctor est, libidinis perversitate polluitur. Quae autem contra mores hominum sunt flagitia, pro morum diversitate vitanda sunt; ut pactum inter se civitatis aut gentis consuetudine vel lege firmatum, nulla civis aut peregrini libidine violetur.*” S. AURELII AUGUSTINI HIPPONENSIS EPISCOPI CONFSSIONUM LIBRI TREDECIM, Op. Cit.

⁵⁴ FLANDRIN, Op. Cit., p. 122.

crístão/ser humano concebido pelas elites eclesiásticas, deveriam ocupar não somente um lugar antitético em relação aos inseridos na ordem do discurso, mas também, uma posição assimétrica.

Em certa altura do capítulo dois de suas autoproclamadas confissões, Agostinho aborda os esforços de seu pai para que tivesse acesso aos estudos e assim lograsse melhores oportunidades sociais em sua vida adulta. Destaca que seu pai teria ultrapassado mesmo as suas condições financeiras para custear uma viagem de estudos à cidade de Cartago, sem deixar de argumentar que incontáveis homens mais abastados que seu progenitor não teriam as mesmas preocupações com seus filhos.⁵⁵

O que mais interessa nestas falas de Aurélio Agostinho é quando o mesmo, embora reconhecendo os esforços do pai, elabora reveladora crítica: “No entanto, meu pai não se preocupava com saber se eu crescia para Vós, isto é, se vivia castamente”.⁵⁶ Fica bastante evidente a castidade como o ideal de vida dentro de qualquer relação que não deveria ultrapassar as fronteiras da amizade; a castidade como sinônimo de vida cristã.

Ainda no livro II de *Confessiones* o bispo argumenta:

Certamente, deveria com mais diligência prestar ouvidos ao som vindo de vossas nuvens: “Sofrerão as tribulações da carne. Eu porém, quisera poupar-vos”. Ou ainda: “É bom para o homem não tocar em mulher alguma”; “o que não tem esposa, pensa nas coisas de Deus, e como não há de lhe agradar; o que está unido em matrimônio pensa nas coisas do mundo e como há de agradar à esposa”. Oxalá tivesse ouvido mais atentamente estas palavras! Se tivesse vivido eunuco pelo Reino dos Céus, esperaria agora, mais feliz, os vossos abraços.⁵⁷

A primeira coisa que salta os olhos, é a grande e objetiva influência dos argumentos paulinos na narrativa agostiniana, o que, por sua vez, evidencia a fonte de inspiração para a sua teologia. Se os textos agostinianos são o *hipotexto* da Idade Média, os escritos paulinos certamente formam o *hipotexto* do pensamento patrístico. James Brundage destaca que os

⁵⁵ AGOSTINHO, Op. Cit., 2011, Parte I, Livro II, Capítulo III, p. 49. “*Et anno quidem illo intermissa erant studia mea, dum mihi reducto a Madauris, in qua vicina urbe iam coeperam litteraturae atque oratoriae percipiendae gratia peregrinari, longinquioris apud Carthaginem peregrinationis sumptus praeparabantur animositate magis quam opibus patris, municipis Thagastensis admodum tenuis. (...) Quis enim non extollebat laudibus tunc hominem, patrem meum, quod ultra vires rei familiaris suae impenderet filio, quidquid etiam longe peregrinanti studiorum causa opus esset? Multorum enim civium longe opulentiorum nullum tale negotium pro liberis erat, (...).*” In: AUGUSTINUS, Op. Cit., 1963, p. 109-110.

⁵⁶ Ibidem. “*(...), cum interea non satageret idem pater, qualis crescerem tibi aut quam castus essem, (...)*” In: AUGUSTINUS, Op. Cit., 1963, p. 110.

⁵⁷ Ibidem, Parte I, Livro II, Capítulo II, p. 48 “*Aut certe sonitum nubium tuarum vigilantius adverterem: ‘Tribulationem autem carnis habebunt huiusmodi. Ego autem vobis parco’; et: ‘Bonum est homini mulierem non tangere’; et: ‘Qui sine uxore est, cogitat ea quae sunt Dei, quomodo placeat Deo; qui autem matrimonio iunctus est, cogitat ea quae sunt mundi, quomodo placeat uxori’. Has ergo voces exaudirem uigilantior et abscisus ‘propter regnum caelorum’ felicius expectarem amplexus tuos.*” AUGUSTINUS, Op. Cit., 1963, p. 108-109.

autores patrísticos da Primeira Idade Média, em busca de embasamento para a sua defesa da virgindade, teriam encontrado o que buscavam nos escritos do apóstolo Paulo.⁵⁸

O modelo perfeito de vida cristã encontra-se no segundo versículo citado pelo hiponense, no qual pode-se ler que bom seria não haver contato algum entre homens e mulheres. À frente, o autor da carta aos coríntios informa um dos porquês de não encorajar este contato: ao assumir o compromisso com um cônjuge o crente teria dificuldades em se dedicar de maneira mais efetiva às coisas da religião, pois teria também que se dedicar ao seu consorte, além das coisas mundanas, como, por exemplo, a sua subsistência. Verifica-se também que Agostinho demonstra concordância explícita com os argumentos destinados às comunidades cristãs de Corinto. A anuência se evidencia na afirmativa de que gostaria de ter atentado de maneira mais efetiva às palavras neotestamentárias e ter vivido como eunuco, o que teria possibilitado, de acordo com o próprio Agostinho, uma vida mais feliz.

No livro VI, Agostinho trata da escolha de seu amigo Alípio pela castidade e do incentivo deste para que ele fizesse o mesmo. Lá encontra-se:

Resistia-lhe eu, porém, argumentando com os exemplos dos que, desposados, cultivavam a ciência, bem-merecendo de Deus e guardando fidelidade e amor aos meus amigos. Mas estava bem longe desta grandeza de alma. Acorrentado à enfermidade da carne, arrastava com mortífero prazer a minha cadeia, temendo que se quebrasse, e afastava as palavras deste bom conselheiro, como um doente que, ao lhe tocarem na ferida, repele a mão que liberta a cura.⁵⁹

Após argumentar que algumas pessoas mesmo casadas continuavam a buscar o conhecimento e a serem fieis aos seus amigos, assumia que não possuía tal “grandeza de alma”. Descreve o querer casar-se como um estado de enfermidade (“*deligatus morbo carnis mortifera*”), fazendo referência, talvez, ao que se pode entender como desejos sexuais, libido, integrante do que tenho chamado aqui de sexualidades. E esta situação o fazia se sentir aprisionado e o afastava daquilo que lhe aconselhava um de seus melhores amigos, como quem rejeita um remédio para o mal que lhe aflige.

Ressalto que não é o caso apenas do matrimônio não positivado e sim que ele é flagrantemente associado ao mal. O que se evidencia através do jogo de antinômios ao qual o casamento e a castidade é associado. A saber, o mal e a doença; e o bem e a cura,

⁵⁸ BRUNDAGE, Op. Cit., p. 83.

⁵⁹ AGOSTINHO, Op. Cit., 2011, Parte I, Livro VI, Capítulo XII, p. 134 “*Ego autem resistebam illi exemplis eorum, qui coniugati coluissent sapientiam et promeruissent Deum et habuissent fideliter ac dilexissent amicos. A quorum ego quidem granditate animi longe aberam et deligatus morbo carnis mortifera suavitate trahebam catenam meam solvi timens et quasi concusso vulnere repellens verba bene suadentis tamquam manus solventis.*” In: AUGUSTINUS, Op. Cit., 1963, p. 245.

respectivamente. Não se pode deixar também de abordar a referência à libido como enfermidade da carne, visto que a caracterização das sexualidades como algo negativo é o primeiro elemento do *dispositivo de sexualidade*.

Ainda acerca do posicionamento de Agostinho e seu amigo Alípio sobre casamento pode-se ler:

Só superficialmente nos interessava, tanto a ele como a mim, a beleza conjugal que há nos deveres do matrimônio e na educação dos filhos. O que em grande parte e com violência me prendia e torturava era o hábito de saciar a insaciável concupiscência. Pelo contrário, a ele era a admiração que o arrastava ao cativoiro.⁶⁰

Novamente o matrimônio é descrito como uma espécie de mal necessário, uma das poucas maneiras lícitas de lidar com as sexualidades, o que ele denomina de “insaciável concupiscência”. No fim da citação, ainda há referência do bispo ao matrimônio como cativoiro (*capiendum trahebat*). Cativoiro este que faria oposição à libertação garantida pela castidade. Aproximando assim o pensamento agostiniano sobre as sexualidades em *Confessiones* do padrão formulado por Joyce Salisbury e o qual a autora associa de maneira mais explícita aos bispos orientais.

2.2 *De Bono Coniugalli*, *De Sancta Virginitate* e o debate com Jerônimo e Joviniano

Menos de 5 anos após o fim da escrita de *Confissões*, Agostinho teria se inserido no que a historiografia denomina de *Querela Jovinianista* com seus dois tratados, o *De Bono Coniugalli* e o *De Sancta Virginitate*. Tais escritos são partes de um mesmo projeto, qual seja, a defesa da identidade católica em meio a uma discussão entre o monge Jerônimo de Estridão, o bispo Agostinho de Hipona e o monge Joviniano, e que tem como ponto central as sexualidades.

Este último foi um monge que viveu na cidade de Roma em fins do século IV. Durante a sua prática monástica teria difundido a doutrina da não diferença entre os casados, os *coniugati*, e os castos e os virgens, os *continentes*, aludidos no título desta tese. Ou seja, de

⁶⁰ Ibidem, p. 135. “*Neutrum enim nostrum, si quod est coniugale decus in officio regendi matrimonii et suscipiendorum liberorum, ducebat nisi tenuiter. Magna autem ex parte atque vehementer consuetudo satiandae insatiabilis concupiscentiae me captum excruciat, illum autem admiratio capiendum trahebat.*” In: AUGUSTINUS, Op. Cit., 1963, p. 246.

acordo com os pressupostos jovinianistas, todos os cristãos batizados gozariam de uma vida cristã de mesmo valor.⁶¹ Segundo Elizabeth Clark:

De acordo com Joviniano, o batismo cristão deixava todas as pessoas em igualdade, fossem elas casadas, viúvas ou virgens; nenhum nível de mérito existiria para diferenciar cristãos com base em suas práticas ascéticas.⁶²

Em consonância a esta doutrina, portanto, mesmo as virgens consagradas e os monges seriam incentivados por Joviniano a constituir matrimônio. Tais concepções chegam ao conhecimento de Jerônimo em 392 através da viúva Marcela. Esta envia ao eclesiástico a obra jovinianista na qual se encontrava a sistematização de uma ética *pró-sexo* em antagonismo a qualquer tipo de ascetismo. Incitado pela solicitação de sua amiga para que escrevesse uma resposta, Jerônimo o faz entre os anos de 392 e 393, originando assim os dois tratados *Adversus Iovinianum (Contra Joviniano)*. Nestes é afirmada categoricamente a existência de uma hierarquia entre os cristãos batizados, sendo o topo desta hierarquia ocupado pelos cristãos continentais e castos.⁶³

Joyce Salisbury no seu texto da década de 1980 e Peter Brown, seja no seu texto para a coleção *História da Vida Privada* ou em *Corpo e Sociedade*, sustentam que no pensamento do monge oriundo de Estridão, a sexualidade, o matrimônio e a prole seriam consequências diretas do acontecimento mítico da Queda, o Pecado Original do primeiro casal da narrativa bíblica. Desta maneira, Brown chama atenção para a suspeita sob a qual o matrimônio seria colocado. Jerônimo teria defendido que, diferentemente das primeiras núpcias, as quais poderiam ser melhores compreendidas por conta da carne, os segundos e terceiros casamentos se aproximariam de um estilo de vida pernicioso, estando, inclusive na opinião deste eclesiástico, algumas vezes, a um passo do bordel.⁶⁴ De maneira sintética não parece absurdo apontar que para Jerônimo o único resultado benéfico do casamento seria o de produzir virgens para a Igreja.⁶⁵

⁶¹ HUNTER, D. G. Joviniano. In: FITZGERALD, A. (Dir.) *Diccionario de San Agustín*. San Agustín a través del Tiempo. Burgos: Monte Carmelo, 2006, p. 769.

⁶² "According to Jovinian, Christian baptism rendered all persons equal, whether they were married, widowed, or virginal; no tiers of merit existed to differentiate Christians on the basis of their ascetic practice." In: CLARK, Elizabeth Ann. "Adam's Only Companion": Augustine and the Early Christian debate on marriage. *Recherches Augustiniennes et Patristiques*, 21, p. 139-162, 1986, p. 144.

⁶³ COELHO, Fabiano de Souza. O Monge Jerônimo e o Bispo Agostinho em torno da Controvérsia Religiosa Jovinianista. *Revista Jesus Histórico*. v. 13, p. 40-52, 2014, p. 45-46; COELHO, Fabiano de Souza. Cristianismo, Sexualidade e Poder: um Estudo Comparado da Condição dos Casados em Textos de Agostinho e Jerônimo. *Revista Jesus Histórico*, v. 8, p. 8-22, 2015, p. 9.

⁶⁴ BROWN, Peter. *Corpo e Sociedade: o Homem, a Mulher e a Renúncia Sexual no Início do Cristianismo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990, p. 309-310.

⁶⁵ CLARK, Op. Cit., 1986, p. 144.

Para o avanço na compreensão da ética *anti-sexo* proclamada por Jerônimo ser uma fonte de problemas não se pode obliterar a importância das mulheres para a manutenção e a expansão física e material do cristianismo. Gilvan Ventura da Silva afirma que há inúmeros casos de mulheres, casadas e/ou viúvas, que na qualidade de detentoras de um vasto patrimônio tornar-se-iam célebres por despender todas, ou quase todas, as suas posses na conservação de igrejas, mosteiros e hospedarias, assim como no auxílio prestado aos monges, dentre outros membros das elites eclesiásticas dos séculos IV e V.⁶⁶

Sendo assim, por um lado, como apontado por Mark Vessey, a doutrina propagada por Joviniano se mostrava progressivamente um problema para os grupos eclesiásticos do Império Romano, posto que ao redor deste monge se aglutinou um número significativo de fiéis. Tal sucesso talvez fosse oriundo do fato de a pregação jovinianista apresentar uma vida monástica de maior apelo ao homem comum.⁶⁷ Por outro lado, como sugere Fabiano Coelho, os tratados polêmicos penejados por Jerônimo causaram escândalo, sendo considerados deveras radicais e, por isso, incapazes de surtir efeito contra a doutrina jovinianista que se popularizava entre os leigos, especialmente os da Península Itálica.⁶⁸

Peter Brown salienta que Jerônimo teria interferido em questões do Império a fim de que a equiparação entre as virgens consagradas da Igreja e os casais unidos por matrimônio, proposta pelo monge Joviniano, sofresse algum tipo de sanção.⁶⁹ Da documentação do período apreende-se que o jovinianismo teria sido condenado em inícios da última década do IV século em sínodos ocorridos em Roma sob o bispado de Siríaco e em Milão sob o bispado de Ambrósio; além disto, um edito imperial de 398 condenaria Joviniano e seus seguidores a açoites e ao exílio.⁷⁰

Ressalto que não obstante o objetivo das obras *DBC* e *DSV*, no fim do primeiro destes escritos, o eclesiástico não perde a oportunidade de responder aos maniqueus. Estes, nas palavras do hiponense, acusariam os católicos de comportamento licencioso, vide os Patriarcas que teriam tido inúmeras mulheres e concubinas, como apontado pelos seguidores de Mani.

Aurelius Augustinus sustenta que o livro em questão responderia de maneira contundente, não apenas aos maniqueus, mas também a todos os outros denominados por ele

⁶⁶ SILVA, Gilvan Ventura da. Ascetismo, Gênero e Poder no Baixo Império Romano: Paládio de Helenópolis e o Status das Devotas Cristãs. *História*. São Paulo, v. 26, n. 1, p. 82-97, 2007, p. 86.

⁶⁷ VESSEY, Mark. Jerónimo. In: FITZGERALD, A. (Dir.) *Diccionario de San Agustín*. San Agustín a través del Tiempo. Burgos: Monte Carmelo, 2006, p. 754.

⁶⁸ COELHO, Op. Cit., 2015, p. 9.

⁶⁹ BROWN, Op. Cit., 1990, p. 309.

⁷⁰ HUNTER, Op. Cit., 2006, p. 769.

de *haereticis*. Entretanto, ênfase que o bispo destaca os seguidores de Mani do conjunto denominado por ele de heréticos, nomeando-os de maneira objetiva, o que pode indicar a importância deste movimento para as reflexões agostinianas. Segue afirmando que os patriarcas não agiram contra as leis, pois possuir mais de uma mulher não era proibido pelos estatutos coletivos; nem contra os costumes, visto que, o comportamento denominado atualmente de poligâmico, era o comum; e que também não teriam pecado contra a natureza, pois a atividade sexual deveria ser entendida como procriativa, não motivada pelo desejo. E ainda defende que o não entendimento disto só é possível por uma incapacidade.⁷¹ De qual tipo ela seria, se motivada, ou não, pelo suposto desvio, o autor não informa.

Muito antes de mencionar objetivamente os maniqueístas, há muito outros trechos sobre o casamento. Em trecho retirado do segundo capítulo da obra, encontra-se:

Creio desnecessário discutir agora e dar uma opinião definida sobre a forma como poderia, se não tivesse pecado, dar-se a posteridade dos primeiros homens; quando Deus os abençoou dizendo-lhes “crescei e multiplicai-vos, e enchei a terra”, pois pelo pecado os seus corpos tornaram-se mortais e carnis.⁷²

As inquirições sobre como se daria a posteridade dos primeiros homens caso Adão e Eva não tivessem pecado, e, portanto, conhecido o sexo, é, de certa maneira, uma discussão desnecessária para Agostinho. Reconhecendo a existência de uma discussão sobre o assunto – o debate entre Joviniano e Jerônimo – Agostinho parte do pressuposto de que o Pecado teria tornado os seus corpos mortais e, portanto, tornado necessário o “crescei e multiplicai” (“*cum mortis condicionem corpora eorum peccando meruerint nec esse concubitus nisi mortalium corporum possit*”). Isto posto, o pecado primevo teria tornado impreterível o ato sexual e, por conseguinte, o matrimônio já que na essência deste estaria a procriação.⁷³

⁷¹ AGOSTINHO, Santo. *Dos Bens do Matrimônio*. 2ª ed. Tradução de Vicente Rabanal. São Paulo: Paulus, 2007b, Capítulo XXV, 33, p. 67. “Quae cum ita sint, haereticis quidem, sive Manichaeis sive quicumque alii patribus Veteris Testamenti de pluribus calumniantur uxoribus, hoc esse argumentum deputantes, quo eorum convincant incontinentiam, satis superque responsum est: si tamen capiunt non esse peccatum, quod neque contra naturam committitur, quia non lasciviendi, sed gignendi causa illis feminis utebantur; neque contra morem, quia illis temporibus ea factitabantur; neque contra praeceptum, quia nulla lege prohibebantur. Illos vero, qui illicite feminis usi sunt, vel arguit in Scripturis illis divina sententia vel nobis lectio iudicandos atque vitandos, non approbandos imitandosve proponit.” In: AUGUSTINUS, Aurelius. *De Bono Coniugalli*. In: *Obras de San Agustin*. Texto Bilingüe. Madrid: La Editorial Católica, 2007a, XXV, 33, p. 639.

⁷² Ibidem, Capítulo II, 2, p. 30. “Nec nunc opus est, ut scrutemur et in ea quaestione definitam sententiam proferamus, unde primorum hominum proles posset existere, quos benedixerat Deus dicens: *Crescite et multiplicamini et implete terram*, si non peccassent, cum mortis condicionem corpora eorum peccando meruerint nec esse concubitus nisi mortalium corporum possit.” In: Ibidem, p. 582.

⁷³ Ibidem, Capítulo XIII, 15, p. 48. “Quod tam magnum est, ut multi hodie facilius se tota vita ab omni concubitu abstineant quam modum teneant non coeundi nisi prolis causa, si matrimonio copulentur. Nempe multos habemus fratres et socios caelestis hereditatis utriusque sexus continentes, sive expertos nuptias sive ab omni tali commixtione integros; nempe innumerabiles sunt. Quem tandem audivimus inter familiaria colloquia, sive

Em oposição à esta teoria, Agostinho defende que o matrimônio é um bem, mas não em si mesmo, o sendo apenas em consórcio à realidade decaída da raça humana, como se pode atestar no seguinte trecho: “Por enquanto, afirmamos que, segundo a condição de nascer e morrer, que conhecemos e na qual fomos criados, o matrimônio entre o homem e a mulher é um bem, [...]” (“(...) *Illud nunc dicimus, secundum istam condicionem nascendi et moriendi, quam novimus, et in qua creati sumus, aliquid boni esse coniugium masculi et feminae*”)⁷⁴

No capítulo VI, o autor aborda os elementos que poderiam conduzir ao casamento e como tais elementos são caracterizados:

Essa exigência imoderada do ato conjugal, que aos casados o Apóstolo não manda imperiosamente, mas lhes concede indulgentemente: que se unam ainda que não seja por causa da procriação, senão pelos seus depravados instintos se vejam coagidos a tal união, protege o matrimônio contra o adultério e a fornicação.⁷⁵

Ainda que a prole se configure como o cerne do laço matrimonial, este poderia ocorrer por outros motivos, a saber, os impulsos sexuais que são característicos da raça humana. Estes, por sua vez, são descritos como depravados (*pravi mores*) e conduziriam a um estado de coação que vê o casamento – possível por clemência – como a única saída possível. Em outro trecho é afirmado que o matrimônio é acompanhado de sentimento que se aproxima do suplício, da dor e da desgraça: “Nestes tempos, quantos são os cristãos que, livres do vínculo do matrimônio, e capazes de abster-se de todo comércio carnal, [...], preferem a continência virginal ou viuval, antes de sofrer os tormentos da carne inerentes ao matrimônio, [...]”⁷⁶ Esta concepção pessimista do casamento também é evidenciada na afirmação de que a prestação do dever conjugal não é nenhum pecado, mas que a continência é mais meritória.⁷⁷

eorum, qui coniugati sunt, sive qui fuerunt, indicantem nobis numquam se coniugi esse commixtum nisi sperando conceptum?” In: Ibidem, p. 608.

⁷⁴ Ibidem, Capítulo III, 3, p. 31. “*Illud nunc dicimus, secundum istam condicionem nascendi et moriendi, quam novimus, et in qua creati sumus, aliquid boni esse coniugium masculi et feminae: (...)*” In: Ibidem, p. 585.

⁷⁵ Ibidem, Capítulo VI, 6, p. 36. “*Iam in ipsa quoque immoderatiore exactione debiti carnalis, quam eis non secundum imperium praecipit, sed secundum veniam concedit Apostolus, ut etiam praeter causam procreandi sibi misceantur, etsi eos pravi mores ad talem concubitum impellunt, nuptiae tamen ab adulterio seu fornicatione defendunt.*” In: Ibidem, p.591-592.

⁷⁶ Ibidem, Capítulo XIII, 15, p. 47. “*Qui enim nostri temporis homines christiani, nuptiarum vinculo liberi valentes ab omni concubitu se continere, cum iam tempus esse perspicerent, sicut scriptum est, non amplectendi, sed abstinendi ab amplexu, non potius eligerent vel virginalem vel vidualem continentiam conservare, quam tribulationem carnis, sine qua coniugia esse non possunt (ut alia taceantur a quibus parcat Apostolus), nullo iam cogente humanae societatis officio sustinere.*” In: Ibidem, p. 608.

⁷⁷ Ibidem, Capítulo VII, p. 37. “*Sed quia illa continentia meriti amplioris est, reddere vero debitum coniugale nullius est criminis, exigere autem ultra generandi necessitatem culpae venialis, fornicari porro vel moechari puniendi criminis, cavere debet caritas coniugalitatis, ne, dum sibi quaerit, unde amplius honoretur, coniugi faciat, unde damnetur. Qui enim dimittit uxorem suam excepta causa fornicationis, facit eam moechari.*” In: Ibidem, p.

Entretanto, seu posicionamento incongruente pode ser identificado na defesa do casamento como um bem que tornar-se-ia legal e santo através da prole, da fidelidade e do sacramento.⁷⁸

A mesma estratégia retórica é utilizada em *De Sancta Virginitate*, escrito no qual em um primeiro momento tenta dissolver o menosprezo em relação ao casamento, mas posteriormente apresenta longa argumentação sobre a superioridade da castidade e/ou da virgindade.

No início do tratado encontra-se o argumento de que as virgens não deveriam ter pouco apreço aos que teriam sido pais e mães. No entanto, o caráter dúbio do seu posicionamento, apontado por Elizabeth Clark, mostra-se na assertiva de que esse apreço deveria ocorrer a despeito mesmo de as virgens consagradas permanecerem no “dom mais eminente que receberam do Senhor”.⁷⁹ No parágrafo seguinte se encontra:

Pois, se a continência e a virgindade precedem por direito divino ao matrimônio, as virgens não devem se julgar superiores em mérito às pessoas que, pela propagação de filhos em Israel, serviam a Cristo que havia de vir um dia.⁸⁰

E o bispo segue na tentativa de equiparar discursivamente a virgindade e o matrimônio ao comparar o conjunto de fiéis da Igreja a uma virgem desposada por um único esposo, fazendo uma alusão direta à personagem Maria da mitologia bíblica ao defender que a Igreja teria como modelo “a mãe de seu esposo e Senhor”. Desta maneira indaga: “(...), quão dignos de honra não hão de ser aqueles seus membros que guardam, em sua carne, o que toda a Igreja guarda na fé?” Seguindo nesta mesma linha argumentativa o bispo afirma que, assim como seria o caso de Maria, a virgindade da Igreja não seria um impeditivo para a fecundidade. Termina o capítulo, entretanto, evidenciando a maior valorização que faz da virgindade (“*quanto sanctior est in his membris, ubi virgo est et corpore et spiritu?*”) frente à impossibilidade de na *vida vivida*, na prática, reproduzir o esquema discursivamente

⁷⁸ Ibidem, Capítulo XXIV, 32, p. 66. “Bonum igitur nuptiarum per omnes gentes atque omnes homines in causa generandi est et in fide castitatis; quod autem ad populum Dei pertinet, etiam in sanctitate sacramenti, (...)” In: Ibidem, p. 637.

⁷⁹ AGOSTINHO, Santo. *A Santa Virgindade*. 2ª ed. Tradução de Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 2007a, Capítulo I, 1, p. 99. “Librum de *Bono Coniugali* nuper edidimus, in quo etiam Christi virgines admonuimus atque monemus, ne propter excellentiam muneris amplioris, quod divinitus acceperunt, contemnunt in sui comparatione patres et matres populi Dei hominesque illos (...)” In: Ibidem, 693.

⁸⁰ Ibidem. “(...) qui venturo Christo etiam filiorum propagatione serviebant, ideo meriti inferioris esse arbitrentur, quia iure divino continentia connubio et nuptiis pia virginitas anteponitur.” In: Ibidem.

apresentado, posto que a geração da prole (e, portanto, a sexualidade ativa e o matrimônio) não pode ser conjugada com a virgindade.⁸¹ Nas palavras do hiponense:

Portanto, se a Igreja universal é santa de corpo e de espírito, sem, contudo, ser virgem universalmente pelo corpo, mas só pelo espírito, quanto mais excelente deve ser a santidade naqueles seus membros em que ela é virgem, e pelo corpo e pelo espírito.⁸²

A impossibilidade do esquema discursivo ser efetivado na vivência é retomada por Agostinho, ao que ele solicita que as virgens não se entristeçam ante a incapacidade de se aliar a virgindade à geração de filhos carnis. Contudo, o eclesiástico sustenta que aquelas consagradas à virgindade do corpo teriam participação na glória da que seria a única santa virgem, a saber, Maria, e a geração daquele que seria o Cristo.⁸³

Pode-se apontar a dificuldade em afirmar que o entendimento do bispo hiponense sobre o matrimônio seria objetivamente positivo. Sendo, na lógica cristã protocolar, a união matrimonial o elemento moralizador e possibilitador do sexo, a primeira característica do dispositivo de sexualidade foucaultiano se evidencia também nesta obra, posto que a defesa de que a concepção de sexualidade no pensamento agostiniano seria positiva é colocada em xeque.

Como abordado por mim no capítulo quatro, importantes estudiosos das sexualidades nos séculos IV e V argumentaram a favor de uma concepção agostiniana sobre as sexualidades e os corpos que se poderia caracterizar como otimista, desde Salisbury; passando por Peter Brown até James Brundage, com seu manual sobre o tema. Os autores anglófonos sustentam que Aurélio Agostinho será o sistematizador de um pensamento que vai de

⁸¹ Ibidem, Capítulo II, 2, p. 101 “Hoc isto sermone suscepimus; adiuvet Christus, Virginis filius et virginum sponsus, virginali utero corporaliter natus, virginali connubio spiritualiter coniugatus. Cum igitur ipsa universa Ecclesia *virgo sit desponsata uni viro Christo*, sicut dicit Apostolus, quanto digna sunt honore membra eius, quae hoc custodiunt etiam in ipsa carne, quod tota custodit in fide, quae imitatur matrem viri sui et Domini sui! Nam Ecclesia quoque et mater et virgo est. Cuius enim integritati consulimus, si virgo non est? Cuius prolem alloquimur, si mater non est? Maria corporaliter caput huius corporis peperit, Ecclesia spiritualiter membra illius capitis parit. In utraque virginitas fecunditatem non impedit; in utraque fecunditas virginitatem non admittit. Proinde cum Ecclesia universa sit sancta et corpore et spiritu, nec tamen universa sit corpore virgo, sed spiritu, quanto sanctior est in his membris, ubi virgo est et corpore et spiritu?” In: Ibidem, Caput II, 2, p. 694-695.

⁸² Ibidem, Ibidem.

⁸³ Ibidem, Capítulo V, 5, p. 105. “Non est ergo cur Dei virgines contristentur, quod etiam ipsae virginitate servata matres carnis esse non possunt. Illum enim solum virginitas decenter parere posset, qui in sua nativitate parem habere non posset. Verumtamen ille unius sanctae Virginis partus omnium sanctarum virginum est decus. Et ipsae cum Maria matres Christi sunt, si Patris eius faciunt voluntatem. Hinc enim et Maria laudabilius atque beatius Christi mater est, secundum supra memoratam eius sententiam: *Quicumque facit voluntatem Patris mei qui in caelis est, ipse mihi frater et soror et mater est*. Has sibi omnes propinquitates in populo, quem redemit, spiritualiter exhibet: fratres et sorores habet sanctos viros et sanctas feminas, quoniam sunt illi in caelesti hereditate coheredes. Mater eius est tota Ecclesia, quia membra eius, id est fideles eius per Dei gratiam ipsa utique parit. Item mater eius est omnis anima pia, faciens voluntatem Patris eius fecundissima caritate, in his quos parturit, donec in eis ipse formetur. Maria ergo faciens voluntatem Dei corporaliter Christi tantummodo mater est, spiritualiter autem et soror et mater.” Ibidem, Caput V, 5, p. 698-699.

encontro à concepção sobre os corpos e as sexualidades formuladas pelos eclesiásticos orientais, assim como também se diferenciaria de autores latinos que mais teriam reproduzido o paradigma monástico oriental do que dele feito uma adaptação.

Isto fica claro na abordagem que Brown e Salisbury fazem do *DBC* e do *DSV*. O autor irlandês sustenta a defesa do casamento em harmonia com a castidade e aqueles que se consagram a ela nestas obras⁸⁴; Já para Salisbury, nestas se inicia a defesa da sexualidade.⁸⁵

Para Elizabeth Clark, por seu turno, ainda que nestes tratados o matrimônio seja colocado discursivamente como o moralizador das relações sexuais a abordagem sempre fora dúbia e vacilante. A demonstração disto é feita através da análise da interpretação assexuada do mito criacionista efetuada pelo hiponense no século IV, da qual se afastaria progressivamente nos seus últimos anos.⁸⁶ Desta forma, a partir dos seus escritos de 412 em diante Agostinho sistematiza novo entendimento da *criação*, no qual a sexualidade integraria os planos iniciais da deidade cristã.⁸⁷ Em outras palavras, é a partir de *De Civitate Dei*, obra cuja escrita inicial se dá no início da segunda década do século V, que ocorre a sexualização da mitologia cristã sobre o surgimento dos primeiros seres humanos.

Entretanto, apesar do mencionado acima, Elizabeth Clark, ao que parece se deixa coaptar pelo discurso agostiniano e, fazendo referência ao segundo capítulo da obra *DBC*, considera a viabilidade da interação sexual no paraíso ainda que não houvesse pecado, de modo que a reprodução poderia ser entendida como parte dos planos do deus cristão desde o início.⁸⁸

Embora seja premente a tentativa de provar discursivamente que o louvor à castidade não põe em xeque o matrimônio, e, portanto, o exercício sexual, considero que há uma clara defesa da vida cristã assexuada em *De Bono Coniugalli* e em *De Sancta Virginitate*. E o capítulo aludido por Clark, do primeiro destes tratados, não permite a defesa que a mesma faz. Lá se encontra:

Quer consideremos que sem a união carnal, se não tivessem pecado, de algum outro modo teriam filhos por um dom especial do onipotentíssimo Criador, que pôde criar a eles mesmos sem a participação dos pais; que pôde formar a carne de Cristo no seio de uma virgem (...).⁸⁹

⁸⁴ BROWN, Op. Cit., 1990, p. 330

⁸⁵ SALISBURY, Joyce E. *Pais da Igreja, Virgens Independentes*. São Paulo: Página Aberta, 1995, p. 69.

⁸⁶ CLARK, Op. Cit., 1986, p. 143.

⁸⁷ Ibidem, p. 148.

⁸⁸ Ibidem, p. 145.

⁸⁹ AGOSTINHO, Op. Cit., 2007b, Capítulo II, 2, p. 30. “Nec nunc opus est, ut scrutemur et in ea quaestione definitam sententiam proferamus, unde primorum hominum proles posset existere, quos benedixerat Deus dicens: *Crescite et multiplicamini et implete terram*, si non peccassent, cum mortis condicionem corpora eorum peccando meruerint nec esse concubitus nisi mortalium corporum possit. Plures enim de hac re sententiae

A afirmativa de que se eles não tivessem pecado ainda sim teriam procriado (“*si non peccassent, habituri essent filios ex munere*”) não permite a compreensão de que esta progênie ocorreria por meio de atividades sexuais. Isso porque, em seguida é lembrado ao público que o primeiro casal da mitologia bíblica da criação seria resultado da vontade divina e não nascido (“*qui potuit etiam ipsos sine parentibus condere*”). Além disto, a deidade cristã teria também se feito carne através de uma virgem (“*qui potuit carnem Christi in utero virginali formare*”).

Mais à frente as ordenanças bíblicas do “crescei e multiplicai-vos” e “povoai a Terra” são associadas à plenitude e à perfeição da vida e do poder (“*ut plenitudine et perfectione vitae ac potestatis id fieret*”); e também ao desenvolvimento do intelecto e das virtudes (“*profectu mentis et copia virtutis intellegatur*”). Trata-se da dessexualização de excertos bíblicos, os quais poderiam ser entendidos em relação às práticas sexuais, posto que o bispo se preocupa em abordar uma outra possibilidade de entendimento dos mesmos.

De volta ao segundo tratado agostiniano em resposta aos monges Joviniano e Jerônimo, Agostinho argumenta que a justificativa apresentada por algumas mulheres, a de que se casariam para fins de gerarem filhos a serem consagrados a Cristo, não compensaria o desperdício de suas virgindades.⁹⁰ E segue:

Sem dúvida, nos tempos antigos, em que se estava à espera da vinda de Cristo na Carne, era necessária a geração carnal em certa nação em que tudo foi profético. Agora, porém, em que todo o gênero humano e de todas as nações da terra se podem consagrar membros para formar o povo de Deus e para compor a cidade do reino dos céus, não é mais assim. Então, quem tiver

diversaeque exstiterunt; et si examinandum sit, veritatis divinarum Scripturarum quatenus earum potissimum congruat, prolaxae disputationis negotium est. Sive ergo sine coeundi complexu alio aliquo modo, si non peccassent, habituri essent filios ex munere omnipotentissimi Creatoris, qui potuit etiam ipsos sine parentibus condere, qui potuit carnem Christi in utero virginali formare et, ut etiam ipsis infidelibus loquar, qui potuit apibus prolem sine concubitu dare; sive ibi multa mystice ac figurate dicta sint aliterque sit intellegendum, quod scriptum est: *Implete terram et dominamini eius*, id est, ut plenitudine et perfectione vitae ac potestatis id fieret, ut ipsum quoque incrementum et multiplicatio, qua dictum est: *Crescite et multiplicamini*, profectu mentis et copia virtutis intellegatur, sicut in psalmo positum est: *Multiplicabis me in anima mea in virtutem, (...)*”. In: AUGUSTINUS, Op. Cit., 2007a, Caput II, 2, p. 582-583.

⁹⁰ AGOSTINHO, Op. Cit., 2007a, Capítulo IX, 9, p. 109. “Nec illarum ergo fecunditas carnis, quae hoc tempore nihil aliud in coniugio quam prolem requirunt, quam mancipent Christo, pro amissa virginitate compensari posse credenda est. Prioribus quippe temporibus venturo secundum carnem Christo ipsum genus carnis in ampla quadam et prophetica gente necessarium fuit; nunc autem cum ex omni hominum genere atque omnibus gentibus ad populum Dei et civitatem regni caelorum membra Christi colligi possint, sacram virginitatem *qui potest capere, capiat*; et ea tantum, *quae se non continet, nubat*. Quid enim? si aliqua mulier dives multam pecuniam huic bono operi impendat, ut emat ex diversis gentibus servos, quos faciat christianos; nonne uberius atque numerosius quam uteri quantalibet feracitate Christi membra gignenda curabit? Nec ideo tamen pecuniam suam comparare muneri sacrae virginitatis audebit. At si propter faciendos qui nati fuerint christianos fecunditas carnis pro amissa virginitate merito compensabitur, fructuosius erit hoc negotium, si magno pecuniario pretio virginitas amittatur, quo pueri faciendi christiani multo plures emantur, quam unius utero quamlibet fertili nascerentur.” In: AUGUSTINUS, Op. Cit., 2007b, Caput IX, 9, p. 702-703.

capacidade para capturar a santa virgindade a capture (*Mt*, 19, 12) e somente se case quem não puder guardar a continência (*1 Cor*. 7, 9).⁹¹

Uma vez que o seu messias já havia encarnado, a geração da prole não poderia ser encarada pelos cristãos como um imperativo. Fazendo referência a outro trecho do tratado já mencionado, deve-se lembrar que o matrimônio seria um impeditivo para a participação na glória de Maria. A escolha do verbo *capere* associado à castidade, aponta para a compreensão de que esta não é de tão fácil acesso, posto que se deveria capturá-la, aprisioná-la ou confiscá-la (todas estas possibilidades de entendimento do termo), o que permite inferir que o não guardar a continência é fruto de uma espécie de incapacidade, fraqueza e falta de esforço para o entendimento daquilo que seria a vida virginal e as suas supostas benesses.

Contudo, assim como afirma que gerar filhos para serem criados nos preceitos do cristianismo não justificaria o que chama de desperdício da virgindade, o bispo também argumenta que a alegação de equidade entre a virgindade e o matrimônio baseada no fato de que deste nasceriam virgens não se sustenta, já que esta é uma característica da natureza, a qual seria ordenada assim pela deidade cristã.

Agostinho ainda insiste que qualquer relação sexual entre homens e mulheres, seja ela “ordenada e honesta” (“*ordinato et honesto*”) ou “torpe e ilícita” (“*torpi et illicito*”), geram mulheres virgens, mas não virgens consagradas. As primeiras poderiam nascer até mesmo de um estupro, já as segundas nem mesmo do matrimônio.⁹² Tal argumentação tem por objetivo a garantia do monopólio sobre a dinâmica desta virgindade sacralizada, de modo que o hiponense proclama que se existe uma mãe para as virgens consagradas esta seria a Igreja (“*Si harum quaeritur mater, Ecclesia est.*”).⁹³

Desta maneira, Agostinho defende ser o casamento um bem que se tornaria legal e santo através da prole, da fidelidade e do sacramento (*Bonum igitur nuptiarum (...) in causa generandi est, et in fide castitas (...), in sanctitate Sacramenti, (...)*).⁹⁴ E uma vez que os textos

⁹¹ Ibidem. Ibidem.

⁹² Ibidem, Capítulo X, 10, p. 109-110. “Nam ne illo quidem debent continentium meritis se conferre coniugia, quod ex eis virgines procreantur; hoc enim non coniugii bonum est, sed naturae, quae sic divinitus instituta est, ut ex quolibet humano utriusque sexus concubitu, sive ordinato et honesto, sive turpi et illicito, nulla femina nisi virgo nascatur, nulla tamen sacra virgo nascitur; ita fit, ut virgo nascatur etiam de stupro, sacra autem virgo nec de coniugio.” In: Ibidem, Caput X, 10, p. 703-704.

⁹³ Ibidem, Capítulo XII, 11, p. 111-112. “Hoc genus virginum nulla corporalis fecunditas protulit; non est haec proles carnis et sanguinis. Si harum quaeritur mater, Ecclesia est. Non parit virgines sacras nisi virgo sacra, illa quae desponsata est uni viro casta exhiberi Christo. Ex illa non tota corpore, sed tota virgine spiritu nascuntur sanctae virgines et corpore et spiritu.” In: Ibidem, Caput XII, 11, p. 705.

⁹⁴ AGOSTINHO, Op. Cit., 2007b, Capítulo XXIV, 32, p. 66. “Bonum igitur nuptiarum per omnes gentes atque omnes homines in causa generandi est et in fide castitatis; quod autem ad populum Dei pertinet, etiam in sanctitate sacramenti, per quam nefas est etiam repudio discedentem alteri nubere, dum vir eius vivit, nec saltem

aqui analisados são entendidos como peças de um mesmo projeto, não é de se espantar que tal argumentação se encontre de maneira muito semelhante no tratado subsequente ao *De Bono Coniugalli*.⁹⁵

Cabe aqui retomar a defesa do hiponense de que o “*debitum coniugale, nullius est criminis*”, mas que “*illa continentia meriti amplioris est*”.⁹⁶ Mais à frente, após empreender uma citação neotestamentária atribuída a Paulo, o bispo de Hipona reitera este posicionamento:

Estas palavras manifestam, sem deixar dúvidas, que a santidade das inuptas (*innuptarum*) é mais excelente que a das casadas (*nuptarum*) e, por conseguinte, aquelas possuem o direito a uma maior recompensa, já que o seu bem é maior e as possibilitam se ocupar apenas em agradar a Deus.⁹⁷

Verifica-se, portanto, um discurso de antagonização entre as *nuptarum* e as *innuptarum* no qual as segundas são associadas a uma glória maior. A escolha do vocábulo *innuptarum* ao invés de *virgo* (virgem) por parte do autor patrístico aponta para a possibilidade de castidade para além da virgindade, posto que os casados também poderiam observar a continência, sem mencionar as viúvas. Sobre este assunto o hiponense se debruçou e concluiu que, embora os dois modos de guardar a castidade sejam um bem, os não casados ganhariam em excelência se comparados aos casados.⁹⁸

Procurei demonstrar até aqui a característica ambivalente e hierarquizante entre *continentes* e *conjugati*. Entretanto, parece-me que um esquema apresentado por ele nas duas obras é bastante emblemático. Trata-se das categorias que o bispo cria com algumas personagens importantes da mitologia cristã. No segundo dos escritos aqui analisados, ao discorrer sobre o que seria o erro daqueles que elogiavam a virgindade em detrimento do casamento – excerto que pode ser entendido como uma resposta objetiva a Jerônimo –, encontra-se: “Como se o bem de Suzana fosse a humilhação de Maria, ou o bem superior de

ipsa causa pariendi; quae cum sola sit qua nuptiae fiunt, nec ea re non subsequente propter quam fiunt, solvitur vinculum nuptiale nisi coniugis morte.” In: AUGUSTINUS, Op. Cit., 2007a, Caput XXIV, 32, p. 637.

⁹⁵ AGOSTINHO, Op. Cit., 2007a, Capítulo XII, 12, p. 112. “Habeant coniugia bonum suum, non quia filios procreant, sed quia honeste, quia licite, quia pudice, quia socialiter procreant, et procreatos pariter, salubriter, instanter educant, quia tori fidem invicem servant, quia sacramentum connubii non violant.” In: AUGUSTINUS, Op. Cit., 2007b, Caput XII, 12, p. 705-706.

⁹⁶ Cf. nota de rodapé 78.

⁹⁷ AGOSTINHO, Op. Cit., 2007b, Capítulo XI, 13, p. 45. “Proinde illud dictum est secundum ampliorem sanctitatem innuptarum quam nuptarum, cui merces etiam debetur amplior secundum quod isto bono illud est melius, quia et hoc solum cogitatq, quo/modo placeat Domino.” In: AUGUSTINUS, Op. Cit., 2007a, Caput XI, 13, p. 606.

⁹⁸ Ibidem, Capítulo XXIII, 28, p. 63. “nullo modo dubitandum est meliorem esse castitatem continentiae quam castitatem nuptialem, cum tamen utrumque sit bonum” In: Ibidem, Caput XXIII, 28, p. 632-633.

Maria devesse ser a condenação de Suzana”;⁹⁹ tal argumentação se liga de modo flagrante a trecho encontrado no *De Bono Coniugali*: “[...]; assim também louvamos Susana pela sua castidade conjugal (*Dn.*, 13,22), mas preferimos a santa viuvez de Ana (*Lc.*, 2,36) e muito mais a castidade de Maria Virgem (*Lc.*, 1,37)”.¹⁰⁰

Em suma, na hierarquia criada por Aurélio Agostinho as virgens, exemplificadas pela personagem Maria, ocupariam o topo; as viúvas castas, identificadas com a personagem Ana, as seguiriam; e somente depois aparecem aqueles que praticariam a castidade conjugal, evocados através da personagem Susana. Hierarquização esta que Peter Brown atribui apenas a Ambrósio, no intuito de diferenciar Agostinho do bispo de Milão.

Diante de circunstâncias que o obrigaram a emitir sua opinião sobre polêmico assunto para as elites episcopais dos séculos IV e V, Agostinho viu-se compelido a adotar uma posição afastada daquelas radicais defendidas por Joviniano. Este, condenado ao exílio e à penalidades físicas. Alegadamente também distanciadas daquelas de Jerônimo, especialmente porque essas colocavam em xeque a vida cristã das matronas casadas e até mesmo de viúvas, as quais teriam sido fundamentais para as instituições cristãs do período.

Sugeri acima que a diferença entre o que Agostinho e Jerônimo defendiam poderia não ser substancial porque não identífico, como faz a historiografia com a qual dialogo ao longo da tese, uma defesa do matrimônio e da sexualidade em *DBC* e *DSV* que permita antagonizar o pensamento do monge de Estridão aos argumentos do bispo de Hipona. Por exemplo, de acordo com apontamentos feitos anteriormente, para Agostinho a união carnal somente é possível em corpos mortais e carnis. Atentando-se para o neoplatonismo presente nos escritos agostinianos há que se ressaltar que a carne encontra-se em oposição ao que seria espiritual, ao que seria divino, elementos estes associados ao Bem platônico e cuja proximidade garantiria a existência e uma maior iminência com a condição de *imago Dei*, colocada em perigo no episódio mítico do Éden. Ou seja, tal qual Jerônimo, para Agostinho ser cristão de fato, estar o mais próximo possível da *imago dei*, também é ser casto.

Acredito que se trata de características dos discursos às quais já me referi antes na tese. Como argumenta Dominique Maingueneau, o discurso como *modo de enunciação* faz

⁹⁹ AGOSTINHO, Op. Cit., 2007a, Capítulo XX, 19, p. 121. “Alii quippe appetendo virginitatem nuptias tamquam adulterium detestandas esse putaverunt; alii vero defendendo connubium excellentiam perpetuae continentiae nihil mereri amplius quam coniugalem pudicitiam voluerunt; quasi vel Susannae bonum, Mariae sit humiliatio; vel Mariae maius bonum, Susannae debeat esse damnatio.” In: AUGUSTINUS, Op. Cit., 2007b, Caput XX, 19, p. 715-716.

¹⁰⁰ AGOSTINHO, Op. Cit., 2007b, Capítulo VIII, 8, p. 121. “ita bonum Susannae in coniugali castitate laudamus; sed tamen ei bonum viduae Annae ac multo magis Mariae virginis antepoimus”. In: AUGUSTINUS, Op. Cit., 2007a, Caput VIII, 8, p. 598.

referência a uma posição institucional. Em outras palavras, a *fala* do bispo aponta para a sua posição política e social¹⁰¹, ou, valendo-se das reflexões de Foucault, as *ações discursivas* do episcopado se ancoram no *poder pastoral*, o qual nesta tese foi associado ao poder episcopal.

Jerônimo, embora respeitado não era bispo. Nunca o conseguiu ser. Agostinho, por outro lado, exercia o episcopado em uma província romana das mais abastadas, o Norte da África, região esta que na segunda década do V século recebia intenso fluxo migratório de famílias da aristocracia romana, as quais fugiam dos ataques de povos não-romanos. De maneira mais objetiva o que estou sugerindo é: talvez fosse possível que, embora estivessem dizendo quase a mesma coisa, Jerônimo e Agostinho não fossem *escutados* da mesma maneira.

Outro fator a ser levado em consideração é que a *posição institucional* do agente *discursivo* se liga a outros elementos, tais como o tom, o temperamento do enunciador.¹⁰² E aí a capacidade argumentativa do hiponense entrou em ação, pois eu acredito que a estratégia narrativa de passar grande parte dos tratados defendendo o casamento como um bem e só começar a exaltar a virgindade em detrimento deste ao final dos escritos funcionou para que as proposições agostinianas fossem mais bem aceitas. Inclusive, muitas historiadoras e muitos historiadores se deixaram enredar por essa estratégia e *compraram* a suposta defesa do bispo do casamento e do sexo, ainda que procriativo. Por exemplo, o bispo defende que o *dom da virgindade* não seria diminuído pelo fato de o matrimônio não ser um mal, pelo contrário, aos que vivessem do primeiro modo caberia recompensa de maior glória no pós-morte.¹⁰³ Estes tratados, portanto, defendem o matrimônio ou a virgindade? Insisto que é a segunda.

E mais, considerando que o cristianismo maniqueu possuiria como uma de suas principais características a severa moral sexual demandada de seus fiéis, em especial dos membros de sua hierarquia, os chamados eleitos, os quais deveriam se dedicar à perpétua castidade e continência, não se pode esquecer que uma orientação completamente voltada à vida casta poderia incorrer na acusação de maniqueísmo. Tal imputação pesava contra o monge Jerônimo e contra o bispo Agostinho recorrentemente¹⁰⁴, inclusive por sua prévia ligação a esta vertente do cristianismo por nove anos. Talvez por isto, mesmo em um tratado

¹⁰¹ MAINGUENEAU, Dominique. Do Discurso à Prática Discursiva. In: _____. *Gênese dos discursos*. Tradução Sírio Possenti. São Paulo: Parábula editorial, 2008b, p. 124-125.

¹⁰² Ibidem.

¹⁰³ AGOSTINHO, Op. Cit., 2007a, Capítulo XVIII, 18, p. 119. “Nec putent minui tam magnum integritatis bonum, si nuptiae non erunt malum. Immo vero hinc sibi potius maioris gloriae palmam praeparatam esse confidat, quae non damnari, si nuberet, timuit, sed honoratius coronari, quia non nuberet, concupivit.” In: AUGUSTINUS, Op. Cit., 2007b, Caput I, 1, p. 714.

¹⁰⁴ CLARK, Op. Cit., 1986, p. 146.

cuja preocupação principal seria o enfrentamento das propostas jovinianistas, consideradas heréticas, e das orientações do monge de Estridão, consideradas um excesso, o bispo hiponense aproveite o *De Bono Coniugalli* e o *De Sancta Virginitate* para responder também aos seus outros inimigos doutrinários, os cristãos maniqueístas.

Embora Antonio Piñero afirme que o maniqueísmo, com o passar do tempo, tornaria-se uma das quatro grandes religiões do período antigo e medieval, juntamente com o judaísmo/catolicismo, o islã e o budismo¹⁰⁵, não se pode negar o seu forte teor oriental, evidenciado nos elementos persas com os quais *dialoga*.¹⁰⁶ E como Brent Shaw argumenta, os africanos seriam um tanto quanto refratários e desinteressados por cristianismos *estrangeiros*.¹⁰⁷ Sendo assim, é possível que a insistência de Agostinho em criar/combater o maniqueísmo como *haeresis* advenha de uma agenda pessoal do bispo, pois, em uma sociedade no qual o combate à dissidência religiosa marca a intersecção entre a Igreja, a sociedade e o poder, o maniqueísmo pode ter sido uma tentativa agostiniana de fortalecimento do seu *poder pastoral criando uma heresia para chamar de sua*.

3. As Respostas aos Pelagianistas em *De Civitate Dei* e a Formação de um Segundo Espaço Discursivo

Escrita de maneira descontínua entre os anos de 413 e 427 *De Civitate Dei* é considerada a mais extensa e a mais completa obra de Aurélio Agostinho, integrando com destaque o que se denomina convencionalmente de literatura patrística. Os objetivos são muitos, assim como os interlocutores, entre eles os pagãos e os cristãos alegadamente heréticos, tais como os maniqueístas e os pelagianistas. É em *DCD* que o hiponense desenvolve de maneira densa o que eu denomino de *teoria da desordem*.

A historiografia genericamente caracteriza o pensamento agostiniano sobre as sexualidades, especialmente a partir do século V, de maneira positiva. Entre as autoras e os autores se encontram Peter Brown, Joyce Salisbury, Elizabeth Clark, James Brundage, Fabiano Coelho etc. Não comungo do otimismo destas autoras e autores, posto que eu encontro muita dificuldade em estabelecer uma mudança de fato substancial no pensamento

¹⁰⁵ PIÑERO, Antonio. *Los Cristianismos Derrotados: ¿Cuál fue el pensamiento de los primeros cristianos, heréticos y heterodoxos?* Madrid: EDAF, 2007, p. 197.

¹⁰⁶ Ibidem, p. 198.

¹⁰⁷ SHAW, Brent D. *Sacred Violence: African Christians and Sectarian Hatred in the Age of Saint Augustine*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011, p. 314.

agostiniano antes da obra *De Civitate Dei*, constituindo-se, portanto, um outro *espaço discursivo no campo discursivo* dos textos agostinianos.

Para Elizabeth Clark, por exemplo, em resposta a querela jovinianista Agostinho teria forjado uma visão mais positiva do casamento que se apoiaria nos três bens do matrimônio, a saber: a prole, a fidelidade e o sacramento. Embora eu conteste esta positivação, vou seguir a reflexão de Clark de que “Com essa compreensão revisada, ele se equipou para enfrentar a acusação pelagiana de que sua teoria de Pecado Original condenou o casamento e a procriação.”¹⁰⁸ No contexto das duas últimas décadas de vida do bispo, a positivação do matrimônio, a qual eu defendo ser majoritariamente retórica em *DBC* e *DSV*, em palavras de Clark, foi melhor desenvolvida no debate com os pelagianistas.¹⁰⁹

Eugene TeSelle argumenta que a teologia forjada por Pelágio na região de Roma em fins do século IV centrava-se na prática cristã, e nas suas relações com o livre arbítrio e a natureza humana. Em síntese, Pelágio argumentaria que as semelhanças da humanidade com a personagem da fábula bíblica Adão seriam fruto da vontade e não de uma condição congênita.¹¹⁰

Trata-se, portanto, da desconstrução da ideia de *Pecado Original*. Para o bretão auto-intitulado monge¹¹¹ esta ideia seria um equívoco, pois não se sustentaria nos textos bíblicos e nem mesmo na lógica. Antonio Piñero informa que a ideia do *Pecado Original* estava longe de ser um consenso entre as igrejas do Império, entretanto, no Norte da África esta doutrina estaria estabelecida e muito por conta do exercício do *poder pastoral* de Agostinho em Hipona.¹¹²

Logo, para o bispo africano o ato do primeiro homem da mitologia criacionista cristã implicaria não apenas na morte, já que o pecado distanciaria do *Uno* e aproximaria do nada, mas também teria legado a todos os seus descendentes uma predisposição em pecar.¹¹³ Já se pode aventar, portanto, o impacto que a doutrina pelagianista causou no hiponense.

E por que a defesa de um pecado primevo transmissível seria um equívoco? Por uma simples questão de justiça, defenderia Pelágio. A divindade cristã teria criado Adão livre de pecado e fornecido a ele condições próprias para que assim se mantivesse, e de igual maneira

¹⁰⁸ “With this revised understanding, had equipped himself to face the Pelagian accusation that his theory of original sin rendered marriage and procreation damnable.” In: CLARK, Op. Cit., 1986, p. 140.

¹⁰⁹ CLARK, Op. Cit., 1996, p. 8.

¹¹⁰ TESELLE, Eugene. Pelagio, Pelagianismo In: FITZGERALD, A. (Dir.) *Diccionario de San Agustín*. San Agustín a través del Tiempo. Burgos: Monte Carmelo, 2006, p. 1033.

¹¹¹ *Ibidem*.

¹¹² PIÑERO, Op. Cit., 2007, p. 232.

¹¹³ TESELLE, Op. Cit., 2006, p. 1034.

também o teria dotado de *liberdade* para escolher, de modo que se pecou foi por vontade própria. Logo, que esta falta significaria a transgressão na natureza humana não seria algo aceitável para o asceta¹¹⁴, uma vez que o elemento verdadeiramente compartilhado por todos os seres criados seria a qualidade que os permitiriam gozar do livre-arbítrio e escolher não pecar.¹¹⁵

Em outras palavras, a natureza humana seria dotada de uma capacidade permanente de estar sem pecado e a ela ligar-se-iam à vontade e à ação. Se algumas pessoas teriam ou não vividos sem pecado, isso seria alvo de polêmica posterior. Fato é que o entendimento pelagiano da *graça divina* era a condição de agir com retidão e a iluminação por meio da cerimônia batismal, e não, como defendia Agostinho, a capacidade de ser salvo, ainda que pecador, por benevolência da deidade.¹¹⁶

E esta capacidade natural, embora devesse, não necessariamente precisaria redundar em ação voluntária. No entanto, a ação voluntária para o que é correto e justo seria a tendência natural e o destino último da vida humana, e as más escolhas não poderiam alterar essa natureza, a qual deveria ser reconhecida e exercitada com o livre arbítrio. Ou seja, a aptidão natural para o não pecado deveria ser exercitada e confirmada com boas ações praticadas conscientemente.¹¹⁷

O *encontro* entre Pelágio e Agostinho teria se dado apenas de modo virtual através de seus escritos, já que o primero teria até mesmo visitado a *Hippo Regius*, mas em momento no qual o africano não se encontrava.¹¹⁸ Ao que parece, a partir do ano de 409, motivados pela pressão dos visigodos sobre Roma – os quais chefiados por Alarico invadiriam e saqueariam a cidade no ano seguinte – a aristocracia da península itálica intensificou processo migratório para uma das mais ricas províncias do Império, a região do Norte da África. Entre os viajantes estaria Pelágio, o teólogo oriundo da Bretanha e já emigrado para Roma com o intuito de estudar.¹¹⁹

Após se estabelecer em Cartago, Pelágio rapidamente teria se atentado ao fato de que o território africano não seria dos menos áridos para o desenvolvimento de suas ideias, de

¹¹⁴ PIÑERO, Op. Cit., 2007, p. 232.

¹¹⁵ Ibidem, p. 233-234.

¹¹⁶ TESELLE, Op. Cit., 2006, p. 1035.

¹¹⁷ Ibidem, p. 1036.

¹¹⁸ SHAW, Op. Cit., p. 314.

¹¹⁹ PIÑERO, Op. Cit., 2007, p. 231.

modo que logo *se exilou* em Jerusalém em busca de apoio do bispo da cidade.¹²⁰ Entretanto, já era tarde demais.

Brent Shaw argumenta que o Agostinho sexagenário, após mais de duas décadas combatendo o donatismo¹²¹ e, acrescento eu, mais tempo ainda dedicado à construção e ao enfrentamento do maniqueísmo, teria se atentado que o embate com *cristianismos africanos* teria pouco ou nenhum apelo no conjunto de regiões do Império, assim como os bispos africanos seriam considerados quase irrelevantes nas querelas orientais.¹²² Inclusive por uma questão técnica, já que é sabido o pouco conhecimento que o hiponense teria do grego.¹²³

Não se trata de afirmar que os bispos africanos estivessem completamente alheios às redes episcopais mediterrânicas, mas sim que o elemento que estruturava o *poder pastoral africano*, a saber, o combate às dissidências religiosas específicas da África romana, causavam pouco impacto no restante do Império Romano. Caberia a Agostinho então “recolocar-se no mercado”.¹²⁴

Em palavras do próprio Brent Shaw:

O que um bispo como Agostinho necessitava era de uma heresia do Mediterrâneo ocidental, uma que tivesse raízes no seu próprio mundo – uma controvérsia encandescente que se projetaria para fora de seu próprio solo, em seu próprio idioma e para a qual o seu conhecimento e a sua atuação seriam centrais.¹²⁵

Em suma, “especificamente para Pelágio ele era o homem errado na hora certa.”¹²⁶ E no que concerne à temática que interessa ao que se discute nesta tese, Pelágio defendia que além da justiça com que todos deveriam agir se esperaria, com o auxílio do Espírito Santo, a perfeição do celibato e da pobreza.¹²⁷

Impõe-se, a partir da minha seleção é claro, o seguinte panorama: em um contexto conturbado na Península Itálica a aristocracia tradicional romana se transferiu para o Norte da África e iniciou uma aparente tentativa de retomada pagã sob a alegação de que o destino mal fadado do Império seria resultado do abandono da religiosidade tradicional romana; sistemáticos questionamentos da ortodoxia, como o pelagianismo; assim como acusações de

¹²⁰ Ibidem.

¹²¹ SHAW, Op. Cit., p. 311.

¹²² Ibidem, p. 313.

¹²³ Ibidem, p. 312. Esta informação encontra-se na nota de rodapé 11 da referida página da obra de Shaw.

¹²⁴ Ibidem.

¹²⁵ “What a bishop like Augustine needed was a western Mediterranean heresy, one that had roots in his own world – a burning controversy that would be played out on his own ground, in his own language, and to which his knowledge and his role would be central.” In: Ibidem, p. 113.

¹²⁶ Ibidem.

¹²⁷ TESELLE, Op. Cit., 2006, p. 1036.

heterodoxia impetradas contra eclesiásticos, tais como a acusação de maniqueu que Pelágio dirigia a Jerônimo e a Agostinho¹²⁸; além da oportunidade de Agostinho se *projetar* ao encabeçar a luta contra uma interpretação da fé cristã que até então ocupava posição marginal na cultura mediterrânea.¹²⁹

Muito provavelmente é em relação a este ambiente que Elizabeth Clark se refere ao denominar como “ansiedade” o desejo do bispo Agostinho para finalmente se diferenciar dos maniqueus¹³⁰ e a ética *pró-contracepção e anti-reprodução destes*. Abandonando a visão de que a essência do casamento repousa em algo não físico, era mais urgente para ele se defender contra a acusação de que sua teoria de Pecado Original minou/enfraqueceu o bem da reprodução.¹³¹

E assim, em *De Civitate Dei* o esquema agostiniano *pró-reprodução* é apresentado de maneira diferente. Em palavras de Elizabeth Clark: “Em seus escritos anti-pelagianos datados de 412 em diante, Agostinho argumentou que o Pecado Original causou a corrupção do ato sexual, embora seu resultado, a descendência, ainda fosse abençoada por Deus.”¹³²

Em resposta a Pelágio o bispo de Hipona escreveu o livro XIV do já referido livro, no qual empreendeu uma nova interpretação sobre o mito bíblico da criação, esta menos espiritualizada e que impactou mesmo as suas concepções sobre as sexualidades ao desenvolver o que chamo de *teoria da desordem*, teoria esta que o afastava de maneira mais convincente das especulações maniqueístas (das quais frequentemente seria acusado de nunca ter se disvencilhado completamente), assim como também daquelas defendidas pelos seguidores de Pelágio.

O caráter anti-pelagianista do texto é flagrante desde o seu início, no qual se encontra:

Já nos livros anteriores apontamos que Deus, para unificar o gênero humano, não apenas pela semelhança de natureza, mas por laços de consanguinidade, para ligá-los, digo, com o vínculo da paz em unidade concorde, quis procedessem de um só todos os homens. Ademais, foi também vontade sua não estivesse o gênero humano sujeito à morte individual, caso os dois primeiros homens, dos quais um foi criado do nada e do primeiro o outro, por causa da desobediência, não se tomassem credores dela. Foi tão enorme o pecado em que consentiram, que, em virtude dele, a natureza humana piorou e se transmitem aos descendentes o próprio pecado e a necessidade da morte.¹³³

¹²⁸ Ibidem, p. 1034; 1040.

¹²⁹ SHAW, Op. Cit., p. 311.

¹³⁰ CLARK, Op. Cit., 1986, p. 146.

¹³¹ CLARK, Op. Cit., 1986, p. 140; TESELLE, Op. Cit., 2006, p. 1034

¹³² “In his anti-Pelagian wrings , from 412 A.D. on, Augustine argued that original sin led to the corruption of the sex act, although its result, offspring, were still blessed by God.” In: CLARK, Op. Cit., 1986, p. 148.

¹³³ AGOSTINHO, Santo. *A Cidade de Deus: Contra os Pagãos*. Volume 2. 8ª ed. Tradução de Oscar Paes Leme. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2008, Livro XIV, Capítulo I, p. 131. “Diximus iam

Em defesa da ideia de *Pecado Original* colocada em xeque por Pelágio o bispo de Hipona sustenta a crença de que a alegada desdendência do primeiro homem criado herdaria, não apenas as características consanguíneas, mas também, e sobretudo, o desarranjo a que a *natura humanae* ficou submetida após “*tam grande peccatum*”. Mais à frente, o hiponense ratifica esta concepção¹³⁴, apontando para a ideia de desordem a que estou aludindo desde o início deste segmento do capítulo.

Um pouco adiante o hiponense se questiona

(...), se o primeiro homem, ou os primeiros homens (pois o matrimônio era de dois), antes do pecado estava, neste corpo animal, sujeito a semelhantes afetações¹³⁵, de que nos veremos livres no corpo espiritual, uma vez purgado e findo todo pecado.¹³⁶

Embora não fique claro quais os tipos de afetações a que o eclesiástico se refere, creio se tratar do que ele denomina de libido. Sobre isto: “É verdade haver muitas classes de libido; quando, porém, se diz simplesmente libido, sem mais nada, é costume quase sempre entender-se a que excita as partes sexuais do corpo.”¹³⁷ E continua:

E é tão forte, que não apenas domina o corpo inteiro nem só dentro e fora, mas também põe em jogo o homem todo, reunindo e misturando entre si o afeto do ânimo e o apetite carnal, produzindo desse modo a voluptuosidade, que é o maior dos prazeres corporais. Tanto assim que, no momento preciso

superioribus libris ad humanum genus non solum naturae similitudine sociandum, verum etiam quadam cognationis necessitudine in unitatem concordem pacis vinculo colligandum ex homine uno Deum voluisse homines instituere, neque hoc genus fuisse in singulis quibusque moriturum, nisi duo primi, quorum creatus est unus ex nullo, altera ex illo, id inoboedientia meruissent, a quibus admissum est tam grande peccatum, ut in deterius eo natura mutaretur humana, etiam in posteros obligatione peccati et mortis necessitate transmissa. Mortis autem regnum in homines usque adeo dominatum est, ut omnes in secundam quoque mortem, cuius nullus est finis, poena debita praecipites ageret, nisi inde quosdam indebita Dei gratia liberaret. Ac per hoc factum est, ut, cum tot tantaeque gentes per terrarum orbem diversis ritibus moribusque viventes multiplici linguarum armorum vestium sint varietate distinctae, non tamen amplius quam duo quaedam genera humanae societatis existerent, quas civitates duas secundum Scripturas nostras merito appellare possemus.” In: *S. AURELII AUGUSTINI HIPPONENSIS EPISCOPI AD MARCELLINUM DE CIVITATE DEI CONTRA PAGANOS*. Disponível na Internet: http://www.documentacatholicaomnia.eu/04z/z_0354-0430_Augustinus_De_Civitate_Dei_MLT.pdf.html. Acessado em maio de 2012.

¹³⁴ Ibidem, Capítulo X, p. 148. “uam igitur felices erant et nullis agitabantur perturbationibus animorum, nullis corporum laedebantur incommodis: tam felix universa societas esset humana, si nec illi malum, quod etiam in posteros traicerent, nec quisquam ex eorum stirpe iniquitate committeret, quod damnatione reciperet.” In: Ibidem.

¹³⁵ Na tradução brasileira referenciada na nota de rodapé subsequente se encontra “afeto” como tradução de “*affectus*”, a qual eu preferi substituir por “afetações” para evitar confusões.

¹³⁶ Ibidem, Capítulo X, p. 147. “Sed utrum primus homo vel primi homines (duorum erat quippe coniugium) habebant istos affectus in corpore animali ante peccatum, quales in corpore spiritali non habebimus omni purgato finitoque peccato, non immerito quaeritur.” In: Ibidem.

¹³⁷ Ibidem, Capítulo XVI, p. 156. “Cum igitur sint multarum libidines rerum, tamen, cum libido dicitur neque cuius rei libido sit additur, non fere assolet animo occurrere nisi illa, qua obscenae partes corporis excitantur.”

em que a voluptuosidade chega ao cúmulo, se ofusca por completo quase a razão e surge a treva do pensamento.¹³⁸

Agostinho, mais uma vez, aponta para o *descontrole* como chave interpretativa da mitologia cristã sobre o surgimento dos primeiros seres humanos. Refere-se à “*voluptas*” como resultado desta característica e como o maior dos prazeres físicos. Inclusive, o gozo máximo dessa jornada sensorial causaria até mesmo a privação dos sentidos. Provavelmente o autor se refere ao momento do orgasmo.

No capítulo XVII, o autor segue apresentando o seu argumento do desregramento ao qual os corpos estariam submetidos após o primeiro pecado.

Envergonhamo-nos com razão dessa libido; são, com razão chamados vergonhosos, coisa que antes do pecado não eram, os membros que a libido move ou não move por força de certo direito próprio, por dizê-lo assim, não de todo sujeito a nosso arbítrio.¹³⁹

E continua: “Retirada essa graça, para fazê-los pagar com desobediência sua própria desobediência, fez-se sentir nos movimentos do corpo desavergonhada novidade. Tornou-se, por isso, indecente a nudez, fê-los conscientes e cobriu-os de confusão.”¹⁴⁰ Agostinho defende categoricamente que o pecado da desobediência teve como resultado a desobediência dos corpos à vontade dos homens. Três capítulos depois o eclesiástico ainda está tratando do tema, mas faz apontamento que não deve ser relegado:

Não há dúvida de que a natureza humana se envergonha dessa libido. E com razão, porque em sua desobediência, deixou os órgãos sexuais submetidos a seus próprios movimentos e os desligou da vontade, se mostra bem às claras a paga que o homem recebeu de sua própria desobediência. E foi conveniente que o seu vestígio aparecesse em especial nos membros que servem à geração da natureza, piorada pelo primeiro grande pecado. E ninguém se vê livre de semelhante cruz, se a graça de Deus não expia em cada indivíduo o pecado cometido em comum, (...).¹⁴¹

¹³⁸ Ibidem. “Haec autem sibi non solum totum corpus nec solum extrinsecus, verum etiam intrinsecus vindicat totumque commovet hominem animi simul affectu cum carnis appetitu coniuncto atque permixto, ut ea voluptas sequatur, qua maior in corporis voluptatibus nulla est; ita ut momento ipso temporis, quo ad eius pervenitur extremum, paene omnis acies et quasi vigilia cogitationis obruatur.” Ibidem.

¹³⁹ Ibidem, Capítulo XVII, p. 157. “Merito huius libidinis maxime pudet, merito et ipsa membra, quae suo quodam, ut ita dixerim, iure, non omnimodo ad arbitrium nostrum movet aut non movet, pudenda dicuntur, quod ante peccatum hominis non fuerunt.” In: Ibidem.

¹⁴⁰ Ibidem. “Qua gratia remota, ut poena reciproca inoboedientia plecteretur, exstitit in motu corporis quaedam impudens novitas, unde esset indecens nuditas, et fecit attentos reddiditque confusos.” In: Ibidem.

¹⁴¹ Ibidem, Capítulo XX, p. 160. “Et nunc videmus adhuc esse philosophos Cynicos; hi enim sunt, qui non solum amiciuntur pallio, verum etiam clavam ferunt; nemo tamen eorum audet hoc facere, quod si aliqui ausi essent, ut non dicam ictibus lapidantium, certe conspuentium salivis obruerentur. Pudet igitur huius libidinis humanam sine ulla dubitatione naturam, et merito pudet. In eius quippe inoboedientia, quae genitalia corporis membra solis suis motibus subdidit et potestati voluntatis eripuit, satis ostenditur, quid sit hominis illi primae inoboedientiae retributum; quod in ea parte maxime oportuit apparere, qua generatur ipsa natura, quae illo primo et magno in

Salta aos olhos a insistência na afirmação de que o alegado Pecado Original teria criado aquilo que no capítulo XVI o *Augustinus Hipponensis* denominou de *voluptas*, resultado da *libido* que se confunde com o *descontrole*, assim como no caráter hereditário da referida *voluptuosidade*. Esta insistência pode se explicar pela forja intencional do inimigo pelagiano, tal qual sugere Brent Shaw.

Quero agora destacar outro ponto. Em um discurso como o agostiniano, com as suas características e as suas intenções, não me parece indigno de nota a associação entre “*genitalia corporis membra*” e *generatio*. Seria a descrição dos órgãos sexuais como órgãos reprodutores? A pesquisa que originou este trabalho não permite responder, mas acho importante deixar a questão.

E o hiponense segue com a sua explanação no capítulo XXI:

Longe de nós pensar que os dois primeiros esposos, no paraíso, com essa libido, de que se envergonharam, cobrindo em seguida a sua nudez, tornariam efetiva a benção de Deus: *Crescei e multiplicai-vos e povoai a terra*. A libido surgiu depois do pecado e, depois do pecado, nossa natureza, pudica, despojada do domínio que tinha sobre o corpo, sentiu esse desarranjo, advertiu-o, envergonhou-se dele e cobriu-o. Todavia, a bênção dada ao matrimônio, para crescerem, multiplicarem-se e povoarem a terra, embora seja verdade que subsistiu nos delinquentes, o foi antes de delinquirem, dando-nos a entender com isso que a procriação dos filhos é glória do matrimônio, não castigo do pecado.¹⁴²

Agostinho começa a argumentação com a assertiva de que a ordem contida na mitologia bíblica para crescer e multiplicar a Terra foi outorgada antes do Pecado Original, apenas continuando a existir após o alegado delito. Deste modo, a prole, que em outras obras agostinianas cuja datação é próxima da *DCD* é apresentada como um impeditivo para uma vida cristã plena é agora descrita como a glória do matrimônio e desassociada do castigo.

Percebe-se também o que eu tenho chamado de *teoria da desordem*. Agostinho argumenta que o pecado primevo não teria sido o responsável por criar o sexo, mas sim macular o controle, o domínio que os seres criados teriam sobre os seus próprios corpos. Ou

deterius est mutata peccato; a cuius nexu nullus eruitur, nisi id, quod, cum omnes in uno essent, in communem perniciem perpetratum est et Dei iustitia vindicatum, Dei gratia in singulis expiatur.” In: Ibidem

¹⁴² Ibidem, Capítulo XXI, p. 161. “Absit itaque, ut credamus illos coniuges in paradiso constitutos per hanc libidinem, de qua erubescendo eadem membra texerunt, impleturos fuisse quod in sua benedictione Deus dixit: *Crescite et multiplicamini et replete terram*. Post peccatum quippe orta est haec libido; post peccatum eam natura non impudens amissa potestate, cui corpus ex omni parte serviebat, sensit, attendit, erubuit, operuit. Illa vero benedictio nuptiarum, ut coniugati crescerent et multiplicarentur et implerent terram, quamvis et in delinquentibus manserit, tamen antequam delinquerent data est, ut cognosceretur procreationem filiorum ad gloriam connubii, non ad poenam pertinere peccati.” In: Ibidem.

seja, o resultado da falta de Adão e Eva seria a libido, o que Agostinho chama de desarranjo das vontades.

No capítulo seguinte se pode ler:

Não temos a menor dúvida de que o crescer, multiplicar-se e povoar a terra, segundo a benção de Deus, é dom do matrimônio, instituído por Deus, desde o princípio, antes do pecado, ao criar o homem e a mulher. O sexo, evidentemente, supõe algo carnal. E a essa obra de Deus seguiu-se imediatamente sua benção. Em havendo dito a Escritura: *Fê-los homem e mulher*, logo acrescentou: *a terra e dominai-a*, etc. Embora a tudo isso seja possível dar-se interpretação espiritual não incongruente, as palavras *homem e mulher* não podem ser entendidas como algo existente em apenas um sujeito, pretextando ser nele uma coisa a que governa e outra a governada. Como de maneira muito clara se vê nos corpos de seres de sexo diferente, o homem e a mulher foram criados com o fim de que, pela geração da prole, crescessem, se multiplicassem e povoassem a terra. Se refratário a isso constituiria notável absurdo.¹⁴³

No início ele retorna ao que abordou no capítulo anterior ao afirmar que o imperativo da procriação é anterior ao Pecado Original. E contra as interpretações espirituais do mito, as quais eu defendo que ele inclusive seguiu em *De Bono Coniugalli*, ele declara que o sexo, obviamente, supõe algo carnal. A isto se segue afirmação talhada perfeitamente para exemplificar uma das máximas dos *Estudos de Gênero*, a saber, que o gênero é um dos elementos mais primários que estruturam as relações de poder. Agostinho de Hipona associa de modo explícito o homem ao governo e à mulher ao que é governado, em mais um exemplo de sua flagrante misoginia, comum à época, mas de cores bastante acentuadas em seu pensamento.

Deve-se também retomar um apontamento feito por mim na primeira seção deste capítulo, quando abordei a concepção agostiniana de amizade, caracterizada por ele como uma relação de igualdade em que um aprenderia com o outro, relação esta que se antagoniza à concepção de Agostinho para o matrimônio, visto que este somente pode ocorrer entre *masculi et feminae* e a interação entre estes deve ser pautada por uma hierarquia na qual o homem governa a mulher.

¹⁴³ Ibidem, Capítulo XXII, p. 161-162. “Nos autem nullo modo dubitamus secundum benedictionem Dei crescere et multiplicari et implere terram donum esse nuptiarum, quas Deus ante peccatum hominis ab initio constituit, creando masculum et feminam, qui sexus evidens utique in carne est. Huic quippe operi Dei etiam benedictio ipsa subiuncta est. Nam cum Scriptura dixisset: *Masculum et feminam fecit eos*, continuo subdidit: *Et benedixit eos Deus dicens: Crescite et multiplicamini et implete terram et dominamini eius*, et cetera. Quae omnia quamquam non inconvenienter possint etiam ad intellectum spiritalem referri, masculum tamen et feminam non sicut simile aliquid etiam in homine uno intellegi potest, quia videlicet in eo aliud est quod regit, aliud quod regitur; sed sicut evidentissime apparet in diversi sexus corporibus, masculum et feminam ita creatos, ut prolem generando crescerent et multiplicarentur et implerent terram, magna absurditatis est reluctari.”

Outro ponto crucial é a insistência em que o deus cristão teria criado “*masculi et feminae*” / “*Masculum et feminam*”. A ligação contundente dos seres socialmente designados homens e mulheres às suas características de macho e fêmea apontam para a procriação como o elemento moralizador do sexo. Entretanto, pode também lançar mais um *feixe de luz* na questão colocada algumas laudas atrás quando interroguei se no *campo discursivo* formado pelos textos agostinianos é possível visualizar o estabelecimento, ou parte importante dele, do pênis e da vagina como órgãos essencialmente reprodutores. Essa questão é importante, pois, esta cristalização termina em uma concepção de gênero estável e, sobretudo, de um sexo, entendido como natureza também estável, o que não era o comum neste período.

No Império Romano se encontram muitos exemplos de que os exercícios dos gêneros masculino e feminino não estariam irremediavelmente associados à condição de macho e de fêmea respectivamente. Dos sacerdotes/sacerdotisas de Cibele¹⁴⁴; passando pela vida amorosa de generais dos exércitos romanos¹⁴⁵, até imperadores que se casaram, vestidos de noiva, com seus amantes¹⁴⁶ ou que demandaram ser tratados por senhora e não por senhor.¹⁴⁷

Ao final da passagem o bispo africano afirma categoricamente que colocar-se contrário ao pressuposto de que os seres humanos foram dotados de capacidade sexual no ato da criação é um notável absurdo. Nota-se a utilização de argumentos antes rechassados, pois, durante o embate com o jovinianismo Agostinho se declarou contrário à premissa da ocupação da *civitas terrena* como justificativa para o casamento e para a procriação.

É com base neste livro de *DCD* que a historiografia pautou a sua defesa de uma concepção agostiniana favorável ao sexo. Reitero a minha discordância deste argumento, como já dito muitas vezes ao longo desta tese.

Verifica-se sim o que se pode chamar de *aceitação da pulsão sexual humana*, ainda que esta seja associada à *queda*. A atividade sexual é admitida dentro de padrões muito estritos, posto que, neste mundo alegadamente decaído, a atividade sexual está sempre associada à *libido* e à *voluptas* mesmo que objetive ordinariamente a progênese. Desta forma,

¹⁴⁴ PINTO, R.; PINTO, L. C. G. *Corpos Emascarados, Corpos Sagrados: dos sacerdotes de Cibele ao “travesti” de Catterick*. In: Flávia Regina Marqueti; Pedro Paulo Abreu Funari. (Org.). *Corpo a corpo: representações antigas e modernas da figura humana*. 1ed. São Paulo: Editora Unifesp, 2014, v. 1, p. 111-133.

¹⁴⁵ CAMPOS, Carlos Eduardo da Costa. *A masculinidade de Otaviano sob ataque: relações de poder e potencialidade para liderança de Roma, no século I AEC*. *Revista de História da Unisinos*, 2019. (Artigo no prelo)

¹⁴⁶ ESTEVES, Anderson de Araújo Martins. *Nero e o paradigma priápico: a construção de uma identidade*. *Conferência de Abertura proferida dia 29/05/2017 na IV Jornada de Estudos do GEMAM/UFMS. Prazeres Antigos: Comer, Jogar e Amar na Antiguidade*.

¹⁴⁷ CORSI SILVA, Semiramis. *Identidade Cultural e Gênero no Principado Romano: Uma Proposta de Análise Interseccional das Representações do Imperador Heliogábalo (Século III E.C.)*. *Phoenix*, v. 24, p. 142-166, 2018.

não defendo a possibilidade de caracterizar este escrito como *pró-sexo*, e sim apenas como *pró-procriação*. Isso porque o prazer nunca foi absolvido.

No capítulo XXIV, ao abordar o Éden, há: “Ali o homem semearia e a mulher receberia o sémen, quando e quanto fosse necessário, sendo os órgãos genitais¹⁴⁸ movidos pela vontade, não excitados pela libido.”¹⁴⁹ Um pouco mais à frente, no mesmo capítulo, é possível ler:

Logo, ao homem foi também possível ter sujeitos os membros inferiores, faculdade que perdeu por sua desobediência, visto haver sido fácil para Deus criá-lo de maneira que os membros de sua carne, agora unicamente movidos pela libido, os movesse apenas a vontade.¹⁵⁰

Dois capítulos à frente se encontra outro trecho pertinente:

Deus nos livre de crer que em tal facilidade de mandados e em tamanha felicidade os homens não poderiam gerar sem doença da libido. Esses membros, como os demais, mover-se-iam ao arbítrio da vontade e o marido fundir-se-ia no regaço da esposa com tranquilidade de ânimo, sem o estímulo do ardor libidinoso e sem a corrupção da integridade corporal.¹⁵¹

Nestas citações subsequentes é possível identificar a condenação do prazer, associado à libido. Esta é até mesmo descrita como uma doença (“*libidinis morbo*”) resultante do pecado dos primeiros homens, pecado este que teria afastado o homem e a mulher dos planos divinos de uma atividade sexual destituída de prazer. Em outras palavras, se quisermos aceitar que Aurélio Agostinho defende a sexualidade, ao menos a adjetivemos adequadamente, pois o que ele advoga é uma concepção mitológica da sexualidade humana.

É a tentativa de transformar a sexualidade da *vida vivida*, eivada de desejos, como a de Catulo ao escrever “Os teus olhos de mel, Juvêncio, se eu/os pudesse beijar continuamente,/continuamente eu beijaria até/ trezentos mil sem ver-me satisfeito”¹⁵², ou a

¹⁴⁸ Na tradução para o português do trecho referenciado na nota de rodapé abaixo encontra-se “órgão da geração” como tradução de “*genitalibus membris*”. Optei substituir por órgãos genitais.

¹⁴⁹ AGOSTINHO, Op. Cit., 2008, Livro XIV, Capítulo XXIV, p. 164. “Seminaret igitur prolem vir, susciperet femina genitalibus membris, quando id opus esset et quantum opus esset, voluntate motis, non libidine concitatis.” In: *AURELII AUGUSTINI HIPPONENSIS EPISCOPI AD MARCELLINUM DE CIVITATE DEI CONTRA PAGANOS*. Op. Cit.

¹⁵⁰ Ibidem, p. 165. “Sic ergo et ipse homo potuit oboedientiam etiam inferiorum habere membrorum, quam sua inoboedientia perdidit. Neque enim Deo difficile fuit sic illum condere, ut in eius carne etiam illud non nisi eius voluntate moveretur, quod nunc nisi libidine non movetur.” In: Ibidem.

¹⁵¹ Ibidem, Capítulo XXVI, p. 167. “In tanta facilitate rerum et felicitate hominum absit ut suspicemur non potuisse prolem seri sine libidinis morbo, sed eo voluntatis nutu moverentur membra illa quo cetera, et sine ardoris illecebrosi stimulo cum tranquillitate animi et corporis nulla corruptione integritatis infunderetur gremio maritus uxoris.” In: Ibidem.

¹⁵² CATULO, Caio Valério. Catulo 48. In: CARVALHO, Raimundo; FLORES, Guilherme Gontijo; GOUVÊA JÚNIOR, Márcio Meirelles; OLIVA NETO, João Angelo. (Orgs.). *Por que Calar Nossos Amores?* Poesia Homoerótica Latina. 1ª ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2017, p. 49. “Mellitos oculos tuos, Iuuenti,/siquis me

explicitada no penejar de um tradutor de Platão, “(...)se houver a menor demora/ ao colarmos os beijinhos,/(...)/ para mim estarei morto/ dentro do garoto eu vivo”¹⁵³, ou ainda a de um testemunho popular em epigrama preservado pela tragédia de Pompéia: “(...) Amo um belo rapaz: rogo, fustiga, vamos!/(...)/leva-me até Pompeia, onde está meu amor./ És meu...”¹⁵⁴

Esta sexualidade, a qual se pode classificar como uma *sexualidade plástica* comprometida majoritariamente com o prazer do homem adulto, é alocada no espectro do negativo, do erro, no projeto político de identidade cristã agostiniana.

Desta feita, em um contexto no qual o Império Cristão está sendo questionado por pagãos que intentavam retornar com os ritos tradicionais romanos, afinal, enquanto pagão o *Imperium* nunca havia estado sob ataques tão contundentes, as elites eclesiásticas precisavam estar *no melhor do seu jogo*, e isso implicava evitar qualquer possibilidade de contestação. Ou seja, havia a necessidade de um afastamento mais explícito daquelas que seriam as proposições maniqueístas de extrema austeridade sexual, ao menos para a sua hierarquia.

Havia ainda a necessidade de construir um inimigo que possibilitasse as aspirações políticas de Agostinho, de modo que as proposições de Pelágio foram combatidas de modo categórico, como demonstrei a partir da insistência de Agostinho no que eu chamei de *teoria da desordem*, a ideia que o primeiro pecado teria desorganizado uma sexualidade que na verdade não seria sexualidade já que destituída do desejo.

Demonstrei neste capítulo que o *Campo Discursivo percorrido* nesta tese, constituído por quatro tratados polêmicos, dividem-se em dois *espaços discursivos*. Um primeiro formado por *Cf*, *DBC* e *DSV* que apresenta o ato sexual como resultado do pecado original; já o segundo *espaço discursivo* formado por *DCD* advoga em favor de uma *atividade reprodutiva mecânica* que a historiografia insistiu em denominar de sexualidade. Como falar em reabilitação da carne, ainda que relativa, se o hiponense sustenta que o corpo deve se sujeitar ao espírito por ser de natureza inferior?¹⁵⁵

sinat usque basiare./usque ad milia basiem trecenta/nec numquam uidear satur futurus, (...).” In: CATULLUS, Gaius Valerius. Catullus 48. In: CARVALHO, Raimundo; FLORES, Guilherme Gontijo; GOUVÊA JÚNIOR, Márcio Meirelles; OLIVA NETO, João Angelo. (Orgs.). *Por que Calar Nossos Amores?* Poesia Homoerótica Latina. 1ª ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2017, p. 48.

¹⁵³ GELIO, Aulo. Poema 19.11. In: Ibidem, p. 265. “(...)Tum si morae quid plusculae/ fuisset in coetu osculi,/(...)/ ut fierem ad me mortuus,/ad puerulum intus uiuerem.” GELLIUS, Aulus. 19.11. In: Ibidem, p. 264.

¹⁵⁴ (CIL IV 5092). In: Ibidem, p. 283. “(...)Diligo: iuuenem uenustum, rogo, punge, eamus./(...)/ Pompeios defer, ubi dulcis est amor./Meus es...” In: (CIL IV 5092). Ibidem, p. 282.

¹⁵⁵ AGOSTINHO, Op. Cit., 2008, Livro XIV, Capítulo XXIII, p. 163. “Nunc vero pudet animum resisti sibi a corpore, quod ei natura inferiore subiectum est.” In: *AURELII AUGUSTINI HIPPONENSIS EPISCOPI AD MARCELLINUM DE CIVITATE DEI CONTRA PAGANOS*. Op. Cit.

Ratifico que, embora em *espaços discursivos* diferentes, o *campo discursivo* formado pelo meu *corpus* documental constrói um saber sobre a sexualidade que a cristaliza como condição, seja ela orientada para a renúncia ou para a procriação. Fato é que a *sexualidade divina* que floresce neste campo é pautada em uma concepção negativa do corpo, do sexo, do desejo e do prazer. Tais características se ligam à característica do *dispositivo de sexualidade* que impetra ao sexo habitualmente caráter negativo.

CAPITVLVM VI –VIRGINDADE, CASTIDADE E CASAMENTO NA FORJA DO DISPOSITIVO DE SEXUALIDADE AGOSTINIANO. O CONJUNTO DE REGRAS

1. Algumas Primeiras Palavras

Se no alvorecer da década de 1990 Roy Porter afirmava categoricamente que, de maneira genérica ao menos, uma *História do Corpo* ainda carecia de maior atenção¹, quase 30 anos depois as produções que colocam o corpo (em seus mais variados aspectos) no cerne de suas reflexões aumentaram, talvez até exponencialmente, contudo, ainda é comum *fazer ouvidos moucos* ao chamado dos historiadores do passado.

Uma *História do Corpo* pode ser associada de maneira quase instantânea ao que se convencionou chamar de *terceira geração dos Annales*, a qual se inicia a partir do final da década de 1960 e se estabelece na seguinte.² Contudo, ainda em 1941, em texto seminal intitulado *La Sensibilité et l'Histoire*, Lucien Febvre propõe, em tom mordaz, que os temas ligados aos sentimentos (amor, medo, crueldade, etc.), até então ocupação dos diletantes, torne-se também uma preocupação para aqueles envolvidos com “a verdadeira história”.³

Dois anos antes de Febvre, ao publicar o primeiro tomo de sua monumental obra sobre a sociedade feudal, era Marc Bloch quem advertia sobre a questão, e o fazia de modo ainda mais objetivo com o que aqui nos interessa: “Uma história mais digna de tal nome do que os tímidos ensaios a que as nossas possibilidades nos limitam hoje teria em consideração as aventuras do corpo”.⁴

E são as diretivas de Bloch e Febvre que eu afirmo serem ignoradas, embora se deva reconhecer o crescimento das reflexões sobre a *História das Emoções*. Entretanto, esta, como perspectiva a ser conjugada com as análises situadas em diversos campos teóricos, ainda me parece estar *engatinhando*.

Ressalto que uso o vocábulo corpo para fazer referência à estrutura anatômica dos seres humanos, conjunto este que, de acordo com as concepções científicas atuais, é formado por cabeça, tronco e membros; ou seja, a estrutura física de um organismo humano vivo, incluindo aí as suas funções fisiológicas, tais como, rir; chorar; mover-se; sentir fome e sede, prazer, raiva e alegria, etc. Funções estas que, embora ligadas ao que se convencionou chamar

¹ PORTER, Roy. *História do Corpo*. In: Burke, Peter. (Org.). *A Escrita da História: Novas Perspectivas*. São Paulo: Editora da UNESP, 1992, p. 292.

² BURKE, Peter. *A Escola dos Annales: a Revolução Francesa da Historiografia*. São Paulo: Editora da UNESP, 1997.

³ FEBVRE, Lucien. *La Sensibilité et l'Histoire: Comment Reconstituer la Vie Affective d'Autrefois?* *Annales d'Histoire Sociale (1939-1941)*, T. 3, n. 1/2, p. 5-20, 1941, p. 19.

⁴ BLOCH, Marc. *A Sociedade Feudal*. Lisboa: Edições 70, 1987, p. 90.

de mundo da natureza, recebem significações diferenciadas a partir das culturas, o que as torna historicamente localizáveis no tempo e no espaço.

Acerca da maneira como os cristãos lidariam com os seus corpos, certamente foram influenciados pelo que Richard Sennet chama atenção em capítulo sobre os primeiros cristãos em Roma. O autor destaca que, de acordo com a tradição, Cristo, o deus dos cristãos, “possuía um corpo alheio, situado além da compreensão humana”⁵, não tendo tido em seu tempo na Terra nenhum contato com a licenciosidade. Desta maneira, tendo sido o homem criado, segundo a tradição bíblico-cristã, à imagem e à semelhança de seu deus, as elites episcopais trataram de traçar planos para o retorno da humanidade à condição de *imago dei*. Planos estes que se apoiavam na tentativa, ou mesmo na tendência de continência dos desejos e dos supostos excessos, contribuindo assim para o estabelecimento da *sexualidade divina*.

Como já desenvolvi ao longo dos capítulos anteriores, é no interior do corpo que se situa uma batalha de proporções importantíssimas para os homens e as mulheres dos agrupamentos cristãos, evidenciando os binarismos que estruturam as identidades:

característica dessa dialética é a atenção dada ao corpo como modo de “expressão” exterior (foris) dos movimentos interiores (intus) e invisíveis da alma, dos estados psíquicos, das emoções e do próprio pensamento.⁶

Pois este corpo, que segundo a tradição bíblica seria o templo do espírito santo, também seria o agente externalizador da desordem característica da condição humana. E é por isso que Porter nos lembra que na dinâmica cristã o corpo facilmente ofende.⁷

Assim como Jean-Claude Schmitt, Jacques Le Goff e Nicolas Truong empreendem reflexões sobre as comunidades medievais na obra *Uma História do Corpo na Idade Média*. Segundo os autores citados:

A dinâmica da sociedade e da civilização medievais resulta de tensões: entre Deus e o Homem, entre o homem e a mulher, entre a cidade e o campo, entre o alto e o baixo, entre a riqueza e a pobreza, entre a razão e a fé, entre a violência e a paz. Mas uma das principais tensões é aquela entre o corpo e alma. E, ainda mais, as tensões no interior do próprio corpo.⁸

⁵ SENNET, Richard. *Carne e Pedra: o Corpo e a Cidade na civilização Ocidental*. Rio de Janeiro: Bestbolso, 2008, p. 135.

⁶ SCHMITT, Jean-Claude. *Corpo e Alma*. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude. (Orgs.). *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. 1º volume. São Paulo: EDUSC, 2006, p. 253.

⁷ PORTER, Op. Cit., 1992, p. 304.

⁸ LE GOFF, Jacques; TRUONG, Nicolas. *Uma História do Corpo na Idade Média*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006, p. 11.

Desta maneira, as autoridades eclesiásticas entenderiam o corpo físico dos seres humanos como uma grande metáfora da sociedade e das instituições, simbolizando, coesão e conflito, ordem e desordem.⁹

O contexto histórico de um Império Cristão, ao menos em seus aspectos formais, não pode ser perdido de vista. Como Clifford Ando bem salienta, a cultura ocidental de um cristianismo triunfante encoraja a observação do cristianismo e de outras formas de religiosidade, como o paganismo, como categorias mutuamente excludentes que se diferenciariam em última instância mais por crenças do que por comportamentos.¹⁰

Entretanto, diante da dificuldade das autoridades colocarem a conversão das comunidades medievais à prova, eles teriam como ponto de observação aquilo que consideravam expressões exteriores da fé cristã, as palavras e as ações.¹¹

No pensamento do bispo de Hipona palavras e ações não se distinguem quanto à importância e carga de significado¹², o que não significa que para ele a conversão não implicasse primeiramente em uma reorientação da alma, sendo, *a priori*, as ações do cotidiano uma preocupação secundária. Contudo, em consonância com a dinâmica existente entre corpo e alma neste período, tanto orações, como qualquer outro ato corriqueiro da vida dos homens e mulheres seria visto como meras expressões do seu interior. Ando também afirma isto quando argumenta que Agostinho entendia as formas de adoração cristãs, tais como as preces diárias, como signos exteriores do verdadeiro sacrifício realizado no interior do crente.¹³

Ainda sobre esta questão, Clifford Ando elabora importante argumentação. O autor infere que mesmo sendo a religião uma questão de fé, é o exercício desta crença em sociedade uma questão de comportamento. Sendo assim, cristãos deveriam manter em perspectiva que suas ações deveriam expressar doutrina.¹⁴

⁹ Ibidem, p. 13.

¹⁰ ANDO, Clifford. Pagan Apologetics and Christian Intolerance in the Ages of Themistius and Augustine. *Journal of Early Christian Studies*, Baltimore: The Johns Hopkins University Press, v. 4, n. 2, p. 171-207, jun-set. 1996, p. 173. Neste mesmo artigo o autor delinea a aproximação entre cristianismo e paganismo, comprovando através de documentação pertinente que pagãos e cristãos compartilhavam vocabulário e mesmo concepções semelhantes sobre a deidade cristã, entendida por muitos intelectuais pagãos como possivelmente a sua deidade máxima. Desta maneira, muitos intelectuais ligados ao paganismo, alegando tais similitudes, as utilizaram como estratégia na tentativa de aproximação com o cristianismo. Entretanto, como o texto mostra e fora apontado nesta tese, a Primeira Idade Média, frente a um Império Cristianizado, não era um ambiente propício para interlocuções cordiais. Valendo-se de instituições formais de poder as igrejas representantes do credo niceno tenderam à violência física ou linguística na tentativa de forjar diferenciações com outras comunidades religiosas, afirmando assim a sua identidade.

¹¹ Ibidem, p. 175.

¹² Ibidem.

¹³ Ibidem, p. 199.

¹⁴ Ibidem, p. 200.

Dito isto, ainda que, às vezes, divergentes no tocante às questões doutrinárias, os cristãos do início da Idade Média permaneciam integrados socialmente, economicamente, historicamente e liturgicamente no interior de comunidades de vários tipos, e a vida dentro dessas comunidades incidiria sobre todos os tipos de questões de consciência.¹⁵

Como resultado, nenhum cristão existia, nem era esperado que existisse, fora do controle disciplinar de uma comunidade hierarquicamente organizada dos crentes, nem como leigo e nem mesmo como parte do clero. Os poucos que romperam com tais expectativas se colocaram em perigo, e se sobreviveram, seu exemplo era invariavelmente utilizado, de forma complexa, para os interesses da igreja institucionalizada, (...).¹⁶

Não se pode deixar de retomar as reflexões empreendidas, ainda no primeiro capítulo, sobre as identidades *(des)ativáveis* que são comuns nos séculos IV e V. Estas, como se pode inferir, se chocam com o projeto de identidade cristã agostiniana, a qual se pretende uma identidade católica estável, fixa e natural. E, a partir das reflexões de Michel Foucault, entendo que *agir de modo cristão* também é uma das obrigações de verdade do cristianismo. Nas palavras do francês: “Cada cristão deve se sondar para verificar quem ele é, o que se passa em seu próprio interior, as faltas cometidas, as tentações às quais ele se expõe. E, além disso, cada um deve dizer essas coisas a outros, testemunhando assim contra ele próprio.”¹⁷

Os comportamentos, portanto, impõem-se como elemento fulcral no *dispositivo de sexualidade agostiniana*, posto que atuam como dispositivos que ficcionalizam a racionalidade governamental, a governamentalidade, do episcopado. Outro ponto que não deve ser desconsiderado é a violência que marca os projetos de poder do Império Romano Cristão. Violência esta considerada em seus aspectos discursivos, mas que também prevê reverberações físicas e concretas. No último trecho transcrito da obra de Clifford Ando isto é apontado, e avançando neste mesmo texto se encontram outros apontamentos que devem ser sublinhados.

O autor descreve o recorte cronológico desta tese como um período de lágrimas. Segue afirmando que o esforço para a correção doutrinária das diversas comunidades e seus indivíduos

¹⁵ ANDO, Clifford. “Scripture, Authority and Exegesis, Augustine and Chalcedon”. In: PRESCENDI, Francesca; VOLOKHINE, Youri. (Orgs.) *Dans le Laboratoire de L’Historien des Religions: Mélanges offerts à Philippe Borgeaud (Religions en Perspective n° 24.)*. Genève: Editions Labor et Fides, 2011, p. 213.

¹⁶ “As a result, no Christian existed, nor was expected to exist, outside the disciplinary control of an hierarchically-organized community of believers, neither as a reader nor indeed as confessor. Those few who broke with such expectations placed themselves in danger, and if they survived, their example was invariably in complex fashion domesticated to the interests of the institutionalized church, the work at times of generations.” In: *Ibidem*.

¹⁷ FOUCAULT, Michel. Sexualidade e Solidão. In: _____. *Ditos e escritos, volume V: Ética, Sexualidade, Política*. Org., seleção e revisão técnica Manoel Barros da Motta. Tradução Elisa Monteiro, Inês Autran Dourado Barbosa. 3ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014g, p. 94.

tornou-se jurisdição do poder político formal, ou seja, do Império Romano, e o poder coercitivo do governo e a violência de parte dos eclesiásticos chamam a atenção.¹⁸

Então, quais são estes dispositivos a que aludi anteriormente? O já citado James Brundage afirma que diferentes eclesiásticos formularam esquemas disciplinares que intentariam a proteção contra os supostos perigos dos impulsos sexuais. Nas palavras do autor:

Estes planos regulavam dietas, vestimenta, contatos sociais, hábitos de sono, postura e outros aspectos da vida diária com o intuito de eliminar estímulos físicos, mentais ou emocionais que pudessem desencadear reações sexuais – a estes estímulos -, assim como desejos sexuais.¹⁹

Tais regulamentações sobre os aspectos do cotidiano, tais como, comer, se vestir, ou mesmo dormir, são encontradas no texto de *Cf, DBC e DCD*, entretanto, em medidas muito diferentes, por conta mesmo das características destes tratados. As referências existem em quantidade muito maior em *Confissões* e por isso elas estão em maior número.

2. Os Instrumentos Discursivos Ficcionalizadores da Identidade Cristã: As Prescrições Agostinianianas

A afirmação da identidade cristã nicena proposta por Agostinho tem nas sexualidades o seu ponto fulcral. Defendo que o processo produtivo desta sexualidade a que ele tenta conformar se dá por meio de uma série de propostas de controle da vida cotidiana. É por meio deste projeto de poder que a Igreja, já em franco processo de institucionalização, intenta impor seu domínio sobre as diversas comunidades da Primeira Idade Média.

Diferentemente do defendido por Joyce Salisbury, Peter Brown e Elizabeth Clark, no pensamento agostiniano também se verifica a proposição de esquemas disciplinares que intentam o controle das sexualidades que estão forjando.

Em certa altura de suas *Confessiones* Agostinho elenca o que ele denomina de a “tripla tentação”. Esta lista evidencia uma associação que se mostra interessante para a investigação desenvolvida nesta tese. Segue a transcrição do trecho documental: “Vós me mandais, sem

¹⁸ Ibidem, p. 214.

¹⁹ “These plans regulated diet, clothing, social contactts, sleeping habits, posture, and other aspects of daily living with the aim of eliminating physical, mental, or emotional atimuli that might trigger sexual responses and sexual desires.” In: BRUNDAGE, James. *Law, Sex, and Christian Society in Medieval Europe*. Chicago/London: The University of Chicago Press, 1990, p. 86.

dúvida, que me abstenha da concupiscência da carne, da concupiscência dos olhos e da ambição do mundo. Vós me ordenastes que me abstivesse das relações luxuriosas.”²⁰

O bispo de Hipona coloca como elementos de uma mesma listagem supostos pecados da carne, dos olhos e do desejo pelas coisas do mundo. Também apreende-se o peso que elementos sexuais possuem nas formulações doutrinárias cristãs deste período, argumento que ganha força quando, após a lista, o eclesiástico assevera a ordenança divina para que se afastasse do que denomina de “relações luxuriosas”. Pode-se inferir, com elevado grau de segurança, que no entender do bispo os elementos constituintes da “tripla tentação” conduziriam aos vínculos luxuriosos.

2.1 Prazer em um misto de alegria e tristeza: os perigos do teatro

No livro de *Confessiones* em que Aurélio Agostinho narra os seus estudos na cidade de Cartago ele também descreve a sua relação com as obras teatrais. Encontra-se, logo no início do capítulo de número dois: “Arrebatavam-me os espetáculos teatrais, cheios de imagens das minhas misérias e de alimento próprio para o jogo das minhas paixões.”²¹ Constata-se o reconhecimento da influência que os espetáculos dramáticos tinham sobre Agostinho no trecho em que ele afirma que estes o arrebatavam. Embora a associação entre teatro e luxúria vá ficar mais clara posteriormente, com a análise de outros trechos documentais, já é possível estabelecer tal associação.

Um pouco mais à frente o autor se indaga do porquê das cenas teatrais, mesmo as voltadas para a encenação de algo triste e sofrido, serem causa de prazer. “Com efeito, tanto mais cada um mais se comove com tais cenas quanto menos curado se acha de tais afetos (deletérios).”²² Verifica-se que o teatro é associado de maneira objetiva a algo negativo ao ser afirmado que a comoção diante das cenas dramáticas são proporcionais ao estado de “cura” do gosto por este tipo de divertimento. O uso do termo cura indica bem o pensamento do hiponense que associa o prazer do teatro à doença, uma vez que precisaria de cura. Embora o termo *cura* não encontre-se no original latino, a ideia se faz presente claramente através do

²⁰ AGOSTINHO, Santo. *Confissões*. Tradução de J. Oliveira e A. Ambrosio de Pina. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2011, Parte II, Livro X, Capítulo XXX, p. 242. “*Tubes certe, ut contineam a concupiscentia carnis et concupiscentia oculorum et ambitione saeculi. Iussisti a concubitu (...)*” In: AUGUSTINUS, Aurelius. *Confessiones*. In: *Obras de San Agustín*. Texto Bilingüe. Madrid: La Editorial Católica, 1963, p. 412.

²¹ Ibidem, Parte I, Livro III, Capítulo II, p. 60. “*Rapiebant me spectacula theatraica plena imaginibus miseriarum mearum et fomitibus ignis mei.*” Ibidem, p. 127.

²² Ibidem. “*Nam eo magis eis movetur quisque, quo minus a talibus affectibus sanus est, (...)*” In: Ibidem.

termo *sanus*, o qual podemos traduzir como saudável. Ao se deixar afetar pelo prazer causado pelas obras teatrais o ente social comprometeria o estado saudável no qual se encontraria.

O autor ainda argumenta que as tragédias retratadas nos palcos são responsáveis por despertar compaixão, e que esta liga-se aos sentimentos de amizade. O trecho que evidencia isto também possibilita algumas outras interessantes inflexões.

A amizade é a fonte destas simpatias. Mas para onde se dirige? Para onde corre? Por que se despenha na torrente de pez a ferver e nas vagas alterosas das negras paixões, onde voluntariamente se transforma e se aparta da serenidade celeste, que o homem abandonou e repudiou? Logo deve-se repelir a compaixão? De modo nenhum. Convém, portanto, amar, alguma vez, as dores. Mas acautela-se da impureza, ó minha alma, ‘sob a proteção do meu Deus, do Deus dos nossos pais, digno de louvor e honra por todos os séculos’; foge da impureza.²³

Parece ser um incômodo para o eclesiástico africano que a compaixão instigada pelas obras teatrais relaciona-se à ficção, e, sem direção à realidade, destinam-se ao que ele denomina de “negras paixões”. Trata-se capital sublinhar que o autor constrói suas argumentações por meio de um jogo de antagonismos no qual a experiência do teatro é o espelhamento negativo da suposta *imago dei* que caracterizaria homens e mulheres antes do pecado original. Isto, de acordo com a mitologia cristã propagada pelo credo católico, é indicado, no trecho em análise, pela expressão “serenidade celeste”.

A oposição forjada por Agostinho, entre a “*caelesti serenitate*” e a experiência teatral, entretanto, não deveria ser justificativa para o não cultivo da compaixão. Esta seria causada pelas experiências dolorosas, ainda que fictícias, de modo que deveria se ter algum amor pela dor, mas com cautela, pois além da compaixão a experiência teatral também poderia conduzir à impureza, ou às paixões como mencionado pelo bispo no primeiro trecho analisado nesta seção.

Adiante Agostinho ainda afirma que em tempos passados tinha satisfação nas cenas teatrais em que os amantes encenavam o que se pode entender como relações sexuais: “Mas em tempos passados compartilhava no teatro da satisfação dos amantes que mutuamente se gozavam pela torpeza, se bem que espetáculos não passassem de meras ficções.”²⁴ Fica

²³ Ibidem, 2011, Parte I, Livro III, Capítulo II, p. 60-61. “*Et hoc de illa vena amicitiae est. Sed quo vadit? Quo fluit? Ut quid decurrit in torrentem picis bullientis, aestus immanes taetrarum libidinum, in quos ipsa mutatur et vertitur per nutum proprium de caelesti serenitate detorta atque deiecta? Repudietur ergo misericordia? Nequaquam. Ergo amentur dolores aliquando. Sed cave immunditiam, anima mea, sub tutore Deo meo, Deo patrum nostrorum et laudabili et superexaltato in omnia saecula, cave immunditiam.*” Ibidem, p. 128.

²⁴ Ibidem, 2011, Parte I, Livro III, Capítulo II, p. 61. “*(...), sed tunc in theatris congaudebam amantibus, cum sese fruebantur per flagitia, quamvis haec imaginarie gererent in ludo spectaculi, (...).*” In: Ibidem.

estabelecido aqui, de maneira incontestável, a potencialidade no uso da experiência teatral para a construção de uma sexualidade que seria descontrolada.

Agostinho ainda associa o prazer do teatro e a compaixão à possibilidade de corrupção da alma, quando ele em suas confissões clama: “Portanto, Senhor, Deus meu, amais as almas com amor infinitamente mais puro que o nosso, vos compadeceis, sem perigo de corrupção, porque não sois ferido por dor alguma.”²⁵

No parágrafo seguinte se encontra:

Mas eu, miserável, gostava então de me condoer e buscava motivos de dor. Só me agradava e me atraía com veemência a ação do ator quando, num infortúnio alheio, fictício e cômico, me borbulhavam nos olhos as lágrimas. Que admira, pois, que eu, infeliz ovelha desgarrada do vosso rebanho e renitente à vossa guarda, me afeiasse com sarna hedionda?²⁶

A emoção oriunda da experiência teatral é novamente aproximada ao estado de doença já que alegria causada pela ficção encenada é descrita como o mesmo que estar com sarna hedionda (“*scabie foedarer*”). Este mesmo trecho permite o avanço no entendimento da associação operada pelo autor das *Confessiones*. Destaco a assertiva de que o gozo seria verdadeiramente causado no momento em que o ator, por meio de estratégias típicas da comédia, surpreendia a plateia, levando alguns às lágrimas, como era o caso do bispo. Desta reflexão ainda saliento dois elementos, a comédia, frequentemente associada ao riso e à alegria; e o choro.

Jacques Le Goff e Nicolas Truong afirmam que, em oposição ao período da Antiguidade Clássica no qual a máxima de Aristóteles “o riso é próprio do homem” era festejada, o riso no Ocidente cristão seria altamente condenado, sendo colocado sob anátema até pelo menos o século XII.²⁷

E o entendimento adequado deste opróbrio em que o riso é colocado deve ser buscado na maneira como o cristianismo irá lidar com corpo físico, na forma como irá entendê-lo. O Ocidente cristão irá organizar a sua realidade a partir de antagonismos, dentre eles a oposição entre alto e baixo e entre interior e exterior.²⁸ Tendo por base esta lógica, o corpo seria separado entre as partes nobres, ligadas à ideia de alto, e as partes ignóbeis, associadas, por sua vez, à ideia de baixo. À primeira parte ligam-se a cabeça e o coração, já à segunda, o

²⁵ Ibidem. “*Hoc enim tu, Domine Deus, qui animas amas, longe alteque purius quam nos et incorruptibilis misereris, quod nullo dolore sauciaris.*” In: Ibidem, p. 129.

²⁶ Ibidem. “*At ego tunc miser dolere amabam et quaerebam, ut esset quod dolerem, quando mihi in aerumna aliena et falsa et saltatoria ea magis placebat actio histrionis meque alliciebat vehementius, qua mihi lacrimae excutiebantur. Quid autem mirum, cum infelix pecus aberrans a grege tuo et impatiens custodiae tuae turpi scabie foedarer?*” In: Ibidem.

²⁷ LE GOFF; TRUONG, Op. Cit., 2006, p. 75.

²⁸ Ibidem.

ventre, as mãos e os órgãos hoje definidos como sexuais, mas que no entendimento dos eclesiais, como apontado por mim anteriormente, são descritos como órgãos reprodutores. A cabeça, localizada na parte alta do corpo, estaria, desta maneira, do lado do espírito; já o ventre, situado na parte de baixo do corpo, em oposição, estaria do lado da carne. Diante da crença de que o riso advém do ventre, não se torna dificultoso inferirmos o que as elites episcopais do período pensariam sobre o rir deliberado causado pelas peças teatrais.²⁹

Daí Agostinho descrever o hábito de regozijar-se no teatro, hábito este antecessor a sua conversão, como algo passível de causar um estado de doença tal qual a sarna. As raízes desta desvalorização são numerosas, mas, de acordo com Le Goff e Truong, seria comum a argumentação de que nos textos neotestamentários Cristo nunca ser descrito como tendo cedido ao riso.³⁰

O outro elemento destacado por mim no trecho documental foi o choro. E aí não importa se o choro fora causado pelo riso nervoso de uma esquete demasiadamente cômica ou por uma cena dramática capaz de despertar compaixão ao ponto de florescerem lágrimas dos olhos daqueles que a assistem. Ou seja, não importa se o choro é a manifestação da alegria ou da mais ostensiva dor e tristeza humana.

Em sua História do corpo, Jacques Le Goff e Nicolas Truong sustentam que é o cristianismo o grande responsável pela inversão dos valores atribuídos ao choro. De valorizado no Antigo Testamento, as lágrimas vão se ligar ao processo de renúncia da carne e valorização do espírito. Para os autores citados, desde o século III o choro se insere em uma economia dos fluidos corpóreos que o cristão deve dominar. Entretanto, não se deve entender disto que o choro não é desejado pelo crente, pois, ao contrário, ele seria buscado em certas situações.³¹

Ainda sobre o assunto se encontra na obra citada: “Beber pouco reduz a quantidade de líquidos presentes no corpo e, portanto, a incitação ao pecado; do mesmo modo, chorar expulsa esses líquidos e evita assim seu uso pecaminoso na sexualidade.”³² Contudo este choro deve acontecer em momentos de prece e instropecção, e não em momentos supostamente frívolos, tais como espetáculos teatrais.

²⁹ Ibidem, p. 76.

³⁰ Ibidem, p. 76-77.

³¹ Ibidem, p. 71.

³² Ibidem, p. 71-72.

Cabe ainda aqui retomar a discussão empreendida nos pressupostos teóricos, pois na citação em que o bispo associa as lágrimas causadas pelo teatro a um estado de doença, fica evidenciado o uso do corpo humano como um *local* de demarcação da identidade cristã.

2.2 Sonhos eróticos e poluição noturna: os perigos do sono

No livro de *Confessiones*, do qual o trecho citado no início da primeira seção deste capítulo foi transcrito, e no qual o bispo discorre sobre o que denomina de “tríplice tentação”, o eclesiástico narra episódios do seu cotidiano que viabiliza seguir na análise do seu pensamento sobre as sexualidades.

Mas na minha memória, de que longamente falei, vivem ainda as imagens de obscenidades que o hábito inveterado lá fixou. Quando acordado, me vêm à mente, não têm força. Porém, durante o sono, não só me arrastam ao deleite, mas até à aparência do consentimento e da ação. A ilusão da imagem possui tanto poder na minha alma e na minha carne, que, enquanto durmo, *falsos fantasmas* me persuadem a ações a que, acordado, nem sequer as *realidades* me podem persuadir.³³

Em primeiro lugar há o reconhecimento de que a vida sexual ativa da qual desfrutou antes de sua conversão ainda permanecia em sua memória e o incomodava. Em seguida, afirma que estes pensamentos não possuíam poder para incomodá-lo durante o período em que estivesse acordado. Entretanto, durante o seu estado de sonolência tais pensamentos não somente o venciam como também possuíam sensação de realidade e nenhum impeditivo. Termina o parágrafo sustentando que nem mesmo a inegável sensação de realidade do sonho poderia persuadi-lo se acordado estivesse. Fica claro que Agostinho está se referindo aos sonhos eróticos.

Em outro parágrafo o bispo se questiona sobre como serem possíveis tais sonhos e apresenta o seu pensamento sobre a responsabilidade dos homens e das mulheres sobre estes acontecimentos noturnos.

Onde está neste momento a razão que resiste a tais sugestões quando estou acordado e permanece inabalável, quando as próprias realidades se lhe introduzem? Fecha-se, quando cerro os olhos? Dorme simultaneamente com os sentidos corporais? E por que é que muitas vezes, mesmo no sono, resistimos, lembrados do nosso propósito, e nele permanecemos castos, não dando nenhum consentimento a tais enganos? Contudo, a diferença é tão grande, que, quando no sono nos sucede não resistir, ao acordar voltamos ao

³³ Ibidem, Parte II, Livro X, Capítulo XXX, p. 242. “*Sed adhuc vivunt in memoria mea, de qua multa locutus sum, talium rerum imagines, quas ibi consuetudo mea fixit, et occurrantur mihi vigilantibus quidem carentes viribus, in somnis autem non solum usque ad delectationem sed etiam usque ad consensionem factumque simillimum. Et tantum valet imaginis illusio in anima mea in carne mea, ut dormienti falsa visa persuadeant quod vigilantibus vera non possunt.*” In: Ibidem, p. 412.

descanso da consciência. Por esta mesma diferença é que vemos que não praticamos voluntariamente essas ações, dado o fato de sentirmos pena de que tais atos se tivessem passado em nós.³⁴

Caso restasse alguma dúvida de que se trata de sonhos eróticos ela dissipa-se com a taxativa afirmação do bispo de que, ao contrário dos sonhos perturbadores, por vezes era possível permanecer casto mesmo durante o estado de não consciência com o qual ele caracteriza o sono. E é esta característica que, de certa maneira, garantiria a *absolvição* do ato, uma vez que o próprio eclesiástico defende não haver voluntariedade em tais ações. Ele ainda usa como argumento de reforço desta ideia a assertiva de que ao acordar o suposto pecador sentir-se-ia penalizado de si mesmo pelo acontecimento.

No parágrafo logo em seguida ao que acabamos de examinar Aurélio Agostinho demonstra quem, de acordo com o seu pensamento, poderia ajudar com este problema durante o sono.

Não é poderosa a vossa mão, ó Deus triunfante, para me sarar todas as enfermidades da alma e para extinguir, com graça mais abundante, os movimentos lascivos mesmo durante o sono? Aumentareis, Senhor, em mim, cada vez mais as vossas dádivas, para que a minha alma, liberta do visco da concupiscência siga até Vós. Para que não seja rebelde, nem sequer no sono; para que não cometa tais torpezas e depravações sob a ação de imagens animais, descendo até a lascívia carnal; para que, enfim, de modo nenhum, nelas consista.³⁵

Nos três excertos sob investigação às sexualidades, isto é, aos desejos, impulsos práticos e prazeres associados ao sexo, são atribuídas características deveras negativas. Tal qual é característico do pensamento agostiniano e demonstrei ao longo da tese.

Longe de reconhecer a normalidade destes impulsos o bispo sustenta que somente a divindade cristã poderia torná-lo cada vez mais imune às sexualidades, o que ele chama de “concupiscência”.

Na parte final do parágrafo o autor de *Confessiones* descreve estes sonhos como “torpezas e depravações sob a ação de imagens animais, descendo até a lascívia carnal”. Como já abordado anteriormente, com tais expressões Agostinho pode estar se referindo a um

³⁴ Ibidem, Parte II, Livro X, Capítulo XXX, p. 242-243. “*Ubi est tunc ratio, qua talibus suggestionibus resistit vigilans et, si res ipsae ingerantur, inconcussus manet? Numquid clauditur cum oculis? Numquid sopitur cum sensibus corporis? Et unde saepe etiam in somnis resistimus nostrique propositi memores atque in eo castissime permanentes nullum talibus illecebris adhibemus adsensum? Et tamen tantum interest, ut, cum aliter accidit, evigilantes ad conscientiae requiem redeamus ipsaque distantia reperiamus nos non fecisse, quod tamen in nobis quoquo modo factum esse doleamus.*” In: Ibidem, p. 413.

³⁵ Ibidem, p. 243. “*Numquid non potens est manus tua, Deus omnipotens, sanare omnes languores animae meae atque abundantiore gratia tua lascivos motus etiam mei soporis extinguere? Augebis, Domine, magis magisque in me munera tua, ut anima mea sequatur me ad te concupiscentiae visco expedita, ut non sit rebellis sibi atque ut in somnis etiam non solum non perpetret istas corruptelarum turpitudines per imagines animales usque ad carnis fluxum, sed ne consentiat quidem.*” In: Ibidem.

grande número de práticas sexuais, entendidas não somente como a penetração de um pênis em uma vagina ou em um ânus, mas também, por exemplo, à prática masturbatória. Entretanto, a partir de um olhar indiciário se pode argumentar que é muito provável que estes sonhos fossem acompanhados do ato de expelir sêmen, a prática involuntária conhecida contemporaneamente como poluição noturna.

Aceitando como possível que Agostinho estivesse abordando a emissão noturna e involuntária de esperma, o suposto pecado da fantasia sexual durante o sono ganha tons mais dramáticos, ao passo que se mostra mais grave.

Antes de continuar a falar sobre os sonhos de caráter erótico, há que se lembrar que os sonhos, mesmo que sem ligações com o sexo, eram problemáticos por si só para o cristianismo.

Na Antiguidade Clássica a interpretação de sonhos seria uma prática corriqueira. Tal prática, levada a cabo pelos oniromantes, seriam desenvolvidas em lugares, tais como, mercados e feiras. Estes sonhos no mundo pagão grego ou romano seriam oriundos do mundo dos mortos e foram separados entre “falsos” e “verdadeiros” por Homero em *Odisséia*; já para Virgílio os sonhos distinguem-se entre enganadores e anunciadores; já no fim do século IV é que Macróbio estabeleceu cinco categorias de sonhos, dois que considerava sem utilidade alguma e três que anunciariam o futuro.³⁶

É na Primeira Idade Média que as versões cristãs sobre os sonhos são forjadas. De acordo com Le Goff e Truong:

Quando o cristianismo se impõe como a ideologia dominante, a partir do século IV, a questão do sonho, um dos fenômenos mais enigmáticos da humanidade, não pode ser evitada pela religião no poder. A herança da cultura pagã inquieta e angustia antes de tudo. Pois não há mais bons ou maus demônios, como na época greco-romana. Somente anjos e demônios, isto é, de um lado a milícia de Deus, de outro a malícia do Diabo. E é Satã em pessoa que, no mais das vezes, envia aos homens essas “poluições noturnas”, interferindo assim entre Deus e a humanidade, colocando em curto-circuito o intermediário eclesiástico. Indissociavelmente ligado ao corpo, o sonho vai ser colocado do lado do Diabo pelo cristianismo triunfante.³⁷

Outra razão para o sonho ser colocado sob suspeita seria a crença cristã de que o futuro não pertence ao homem para que ele antecipe os seus desdobramentos, mas somente ao

³⁶LE GOFF; TRUONG, Op. Cit., 2006, p. 79-81.

³⁷Ibidem, p. 81-82.

deus dos cristãos.³⁸ Ainda os mesmos autores salientam que o sexo seria um outro motivo para a Igreja colocar os sonhos em suspeição.

À noite, a carne desperta, palpita, aguilhoa o corpo luxuriante. Tentações de que Santo Antão será uma vítima exemplar e triunfante. E mal-estar geral diante dos sonhos, de que Santo Agostinho – embora ator do primeiro sonho de conversão, no célebre episódio do sonho do jardim de Milão – será uma das figuras incontestes.³⁹

Ainda sobre o mesmo assunto, James Brundage alega que a partir do início do século IV, paulatinamente, os temas das fantasias sexuais e poluções noturnas, juntamente com o tema da masturbação, ganham força nos escritos eclesiásticos. Havia escritores que proclamavam que sonhos eróticos frequentes, assim como as ereções e emissões noturnas de sêmen seriam indicativos de que ainda não se havia vencido a luxúria, o que poderia pôr a sua vida religiosa em perigo.⁴⁰

Sobre esta temática, as atitudes relacionadas ao sexo que podem estar inseridas no que o hiponense denomina “*corruptelarum turpitudines*”, em *De Bono Coniugalli* há expressa condenação ao sexo com a mulher grávida, a saber, “Também há maridos de tal modo incontinentes, que não têm pejo de usar das suas mulheres em estado de gravidez.”⁴¹

2.3 “Não receio a impureza do alimento, mas temo a imundície do prazer”: os perigos da alimentação

O bispo afirma categoricamente em *Confessiones*: “Sustento uma guerra quotidiana com jejuns, reduzindo o corpo à escravidão.”⁴² Contudo, a relação entre corpo e alma não seria somente unilateral, pois as comunidades cristãs de que tratamos também são o lugar de um paradoxo: se por um lado o cristianismo reprime o corpo, chegando a afirmar por meio do Papa Gregório, o Grande, que “O corpo é a abominável roupa da alma”; por outro lado o corpo é glorificado, sobretudo por meio do corpo padecente de Cristo⁴³: “O corpo cristão

³⁸ Ibidem, p. 82.

³⁹ Ibidem, p. 82-83.

⁴⁰ BRUNDAGE, Op. Cit., 1990, p. 109.

⁴¹ AGOSTINHO, Santo. *Dos Bens do Matrimônio*. 2ª ed. Tradução de Vicente Rabanal. São Paulo: Paulus, 2007b, Capítulo VI, 5, p. 35. “Sunt item viri usque adeo incontinentes, ut coniugibus nec gravidis parcant.” In: AUGUSTINUS, Aurelius. *De Bono Coniugalli*. In: *Obras de San Agustin*. Texto Bilingüe. Madrid: La Editorial Católica, 2007ª, Caput VI, 5, p. 591.

⁴² AGOSTINHO, Op. Cit., 2011, Parte II, Livro X, Capítulo XXXI, p. 244. “(...), et quotidianum bellum gero, in ieiuniis saepius in servitute redigens corpus meum, (...)” In: AUGUSTINUS, op. cit., p. 414.

⁴³ LE GOFF; TRUONG, op. cit., p. 35.

medieval é de parte a parte atravessado por esta tensão, esse vaivém, essa oscilação entre a repressão e a exaltação, a humilhação e a veneração”.⁴⁴

De um lado, o corpo é desprezado, condenado, humilhado, o lugar de um inevitável encontro do fisiológico com o sagrado, o que, por sua vez, demanda um esforço de negação do ser humano biológico.⁴⁵ Já que o sagrado é revelado, muitas vezes, para os homens e as mulheres da Idade Média, através do perturbador contato entre o espiritual e o corporal⁴⁶ é necessária a mortificação do vetor deste último, ou seja, do corpo.

Este paradoxo se mostra bastante evidente no que tange aos hábitos alimentares. Agostinho argumenta que:

Efetivamente, se o remédio dos alimentos não nos socorrer, a fome e a sede tornam-se tormentos que abrasam e matam como a febre. Ora, estando este remédio sempre ao nosso alcance, graças à liberalidade dos vossos dons que faz com que a terra, a água e o céu sirvam à nossa enfermidade, chamamos delícia a tal desgraça.⁴⁷

Interessante notar que o bispo se refere ao alimento como remédio, ou seja, algo que é necessário para a cura de algum mal, para algo que não está em ordem. Para entender isto de maneira mais adequada é necessário transcrever outro trecho do escrito agostiniano no qual ele diz:

Reparamos os gastos quotidianos do corpo, comendo e bebendo até o momento em que Vós, destruindo os alimentos e o estômago, matardes a minha indigência com uma saciedade maravilhosa e revestirdes este corpo corruptível com a eterna incorruptibilidade. Por enquanto, esta necessidade (de alimento) me é agradável e combato contra esta delícia para não me deixar dominar por ela.⁴⁸

Os alimentos são entendidos pelo bispo de Hipona como necessários para o restabelecimento dos desgastes que o dia-a-dia causa no corpo, ou seja, estariam associados à corruptibilidade deste corpo e à vida terrena, uma vez que ele utiliza o argumento de que no suposto momento em que o corpo corruptível for revestido pela eterna incorruptibilidade não

⁴⁴ Ibidem, p. 13.

⁴⁵ LE GOFF, Jacques. Observações sobre o Corpo e Ideologia no Ocidente Medieval. In: _____. *O Maravilhoso e o Quotidiano no Ocidente Medieval*. Lisboa: Edições 70, 2015, p. 54.

⁴⁶ Ibidem, p. 55.

⁴⁷ AGOSTINHO, Op. Cit., 2011, Parte II, Livro X, Capítulo XXXI, p. 244. “Nam fames et sitis quidam dolores sunt, urunt et sicut febris necant, nisi alimentorum medicina succurrat. Quae quoniam praesto est ex consolatione munerum tuorum, in quibus nostrae infirmitati terra et aqua et caelum serviunt, calamitas deliciae vocantur.” In: AUGUSTINUS, Op. Cit., p. 414.

⁴⁸ Ibidem, 2011, Parte II, Livro X, Capítulo XXXI, p. 243. “Reficimus enim quotidianas ruinas corporis edendo et bibendo, priusquam escas et ventrem destruas, cum occideris indigentiam satietate mirifica et corruptibile hoc indueris incorruptione sempiterna. Nunc autem suavis est mihi necessitas, et adversus istam suavitatem pugno, ne capiar, (...)” In: Ibidem.

mais haverá a necessidade do remédio/alimento, já que o ser não se encontraria mais em situação de doença e devulnerabilidade.

Acerca da denominação dos alimentos como delícias, a referência é ao prazer que está comumente associado ao ato de alimentar-se. Acerca disto Agostinho argumenta ainda mais:

Vós nos ensinastes a tomar os alimentos só como remédio. Mas, quando passo do tormento da indigência ao descanso da saciedade, o lado da concupiscência arma-me ciladas no caminho. Com efeito, esta passagem é um prazer e não há outro por onde se possa ir para chegar onde a necessidade nos obriga. [espaço parágrafo] Sendo a saúde o motivo do comer e do beber, o prazer junta-se a esta necessidade, como um companheiro perigoso. [...] Ora, o limite não é o mesmo para ambos os casos, pois o que basta à saúde é insuficiente para o prazer.⁴⁹

A característica dos alimentos, os quais ao mesmo tempo em que são uma necessidade para a vida constituem-se também em uma fonte de prazer, muito incomodava Agostinho. Este assumiu ter muitas incertezas sobre o assunto e afirmou categoricamente em *Confessiones* que neste tema o seu parecer ainda não era firme.⁵⁰ Entretanto, não deixou de ver nesta característica prazerosa algo perigoso, o que se evidencia nos fragmentos transcritos anteriormente, como, por exemplo, no trecho em que o bispo aborda os supostos perigos de ser laçado pela concupiscência durante o ato, necessário, de alimentar-se.

De acordo com o que já mencionei neste trabalho, acerca da importância do corpo para a constituição do social e demarcação das identidades, a ortodoxia cristã, da qual Agostinho era um importante *agente discursivo*, na impossibilidade de controlar por completo o corpo, irá dedicar-se a codificá-lo, regulamentá-lo e arregimentá-lo. Contudo, a tentativa de controle do corpo que pode chegar até mesmo à recusa deste, frequentemente é reduzida pela historiografia às questões sexuais. Jacques Le Goff e Nicolas Truong defendem que tal redução é inadequada.⁵¹ O que a análise dos trechos documentais que efetuados reitera, pois se vê claramente o bispo articular um controle do corpo por meio do regramento de hábitos alimentares, do lazer de frequentar o teatro ou mesmo a tentativa de disciplinar o que se sonha durante o sono(!).

⁴⁹ Ibidem, 2011, Parte II, Livro X, Capítulo XXXI, p. 244. “Hoc me docuisti, ut quemadmodum medicamenta sic alimenta sumpturus accedam. Sed dum ad quietem satietatis ex indigentiae molestia transeo, in ipso transitu mihi insidiatur laqueus concupiscentiae. Ipse enim transitus voluptas est, et non est alius, qua transeatur, quo transire cogit necessitas. Et cum salus sit causa edendi ac bibendi, adiungit se tamquam pedisequa periculosa iucunditas (...). Nec idem modus utriusque est: nam quod saluti satis est, delectationi parum est, (...)” In: Ibidem, p. 414-415.

⁵⁰ Ibidem. “His temptationibus quotidie conor resistere et invoco dexteram tuam et ad te refero aestus meos, quia consilium mihi de hac re nondum stat.” In: Ibidem, p. 415.

⁵¹ LE GOFF; TRUONG, Op. Cit., p. 57.

Porém, deve-se lançar luz sobre um importante apontamento que Le Goff e Truong fazem com relação ao mesmo assunto. Indicação esta a qual a documentação também evidencia. Trata-se da associação cada vez mais frequente entre gula e luxúria⁵², a ponto de os autores defenderem que: “Pecados da carne e pecados da boca caminham de mãos dadas.”⁵³

Ainda em no mesmo livro X de *Cf* em que se centram as análises neste capítulo encontra-se:

Muitas vezes não se vê bem ao certo se é cuidado necessário do corpo que pede esse reforço do alimento, ou se é a voluptuosa e enganadora sensualidade que exige ser servida. A infeliz alma alegra-se com esta incerteza, e nela procura o apoio de uma escusa, regozijando-se com não poder determinar o que é suficiente para o cuidado moderado da saúde. Por isso, sob pretexto da sua conservação, encobre a satisfação do prazer.⁵⁴

Um pouco mais à frente, após discorrer sobre os malefícios da embriaguez e afirmar que a força para o afastamento da bebida seria oriunda da graça divina⁵⁵, é possível ler: “E ouvi também outra palavra vossa: ‘Não corras atrás das tuas concupiscências e reprimi a tua sensualidade’.”⁵⁶ Evidencia-se aí a aproximação entre pecados de caráter sexual e o pecado da gula. Entretanto, o próprio bispo reconhece a diferença entre ambos:

Exposto, portanto, a estas tentações, combato quotidianamente contra a concupiscência do comer e do beber, pois esta paixão não é coisa que se possa cortar logo de uma vez, com o simples propósito de jamais a tocar para o futuro, como pude fazer no concúbite. Por isso, devemos ter mão não nos freios do gosto, para afrouxar as rédeas com moderação, ou retesá-las.⁵⁷

Para o bispo hiponense, em se tratando do âmbito sexual, a paixão e a sensualidade que caracterizam tal esfera da vida humana poderiam ser combatidos de maneira menos perigosa, uma vez que seria apenas optar pelo celibato, como o próprio eclesiástico afirma ter feito. Entretanto, no tocante à alimentação não se pode tomar atitude semelhante, já que ela também é uma necessidade para a manutenção da integridade física dos homens e das

⁵² Ibidem.

⁵³ Ibidem, p. 58.

⁵⁴ AGOSTINHO, Op. Cit., 2011, Parte II, Livro X, Capítulo XXXI, p. 244. “(...) et saepe incertum fit, utrum adhuc necessaria corporis cura subsidium petat an voluptaria cupiditatis fallacia ministerium suppetat. Ad hoc incertum hilaescit infelix anima et in eo praeparat excusationis patrocinium gaudens non apparere, quid satis sit moderationi valetudinis, ut obtentu salutis obumbret negotium voluptatis.” In: AUGUSTINUS, Op. Cit., p. 415.

⁵⁵ Ibidem, 2011, Parte II, Livro X, Capítulo XXXI, p. 245. “Ebriosus numquam fui, sed ebriosos a te factos sobrios ego novi. Ergo a te factum est, ut hoc non essent qui numquam fuerunt, a quo factum est, ut hoc non semper essent qui fuerunt, a quo etiam factum est, ut scirent utriusque, a quo factum est.” In: Ibidem, p. 416.

⁵⁶ Ibidem. “Audiui aliam vocem tuam: ‘Post concupiscentias tuas non eas et a voluptate tua vetare’.” In: Ibidem.

⁵⁷ Ibidem, p. 246. “In his ergo temptationibus positus certo quotidie adversus concupiscentiam manducandi et bibendi: non enim est quod semel praecidere et ulterius non attingere decernam, sicut de concubitu potui. Itaque freni gutturis temperata relaxatione et constrictione tenendi sunt.” In: Ibidem, p. 418.

mulheres, de maneira que Agostinho defende a necessidade de uma vigilância quotidiana e de ter as mãos nos freios do gosto.

Esta associação entre alimentação, prazer e concupiscência também aparece em *DBC*, quando logo no início do capítulo XVI se encontra:

O que é o alimento para a saúde do homem, é o ato carnal para a saúde carnal para a saúde do gênero humano. Ambos são realizados com deleite da carne; mas este deleite contido e modificado pela temperança dentro da necessidade natural, não pode chamar-se libidinoso.⁵⁸

De acordo com os argumentos apresentados o prazer advindo da ingestão de alimentos só não se confunde com a libido se respeitar o necessário para a subsistência da vida. Ultrapassar este limite é se colocar frente à possibilidade de incorrer em *libido* e *concupiscentia carnis*. E o mesmo padrão é apresentado em *DCD*. Ao comentar o que seria viver segundo a carne o hiponense se utiliza da mesma lista apresentada na carta aos gálatas atribuída ao Apóstolo Paulo, incluindo aí o que denomina de embriaguez e glotonaria.⁵⁹

Verifica-se nos trechos analisados a insistência no combate ao excesso. Este seria o responsável pelo prazer em antagonismo com a mera necessidade fisiológica de alimentar-se. Daí Agostinho sustentar, no trecho que se encontra no título deste item, que não teme a impureza do alimento, mas teme a o que ele denomina de imundície do prazer.⁶⁰

Outro elemento que requer destaque é a associação destes alegados pecados com elementos sexuais, o que sustenta o meu argumento de que estas prescrições devem ser entendidas como *instrumentos discursivos* que ficionalizam a *sexualidade divina*.

⁵⁸ AGOSTINHO, Op. Cit., 2007b, Capítulo XVI, 18, p. 50-51. “Quod enim est cibus ad salutem hominis, hoc est concubitus ad salutem generis, et utrumque non est sine delectatione carnali, quae tamen modificata et temperantia refrenante in usum naturalem redacta libido esse non potest.” In: AUGUSTINUS, Op. Cit., 2007a, Caput XVI, 18, p. 614.

⁵⁹ AGOSTINHO, Santo. *A Cidade de Deus: Contra os Pagãos*. 8ª ed. Tradução de Oscar Paes Leme. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2008, Livro XIV, Capítulo II, p. 132-133. “Cum igitur multis modis, quos perscrutari et colligere longum est, divina Scriptura nuncupet carnem: quid sit secundum carnem vivere (quod profecto malum est, cum ipsa carnis natura non sit malum) ut indagare possimus, inspiciamus diligenter illum locum epistulae Pauli apostoli quam scripsit ad Galatas, ubi ait: *Manifesta autem sunt opera carnis, quae sunt fornicationes, immunditiae, luxuria, idolorum servitus, veneficia, inimicitiae, contentiones, aemulationes, animositates, dissentiones, haereses, invidiae, ebrietates, comisationes et his similia; quae praedico vobis, sicut praedixi, quoniam qui talia agunt regnum Dei non possidebunt*. Iste totus epistulae apostolicae locus, quantum ad rem praesentem satis esse videbitur, consideratus poterit hanc dissolvere quaestionem, quid sit secundum carnem vivere.” In: *S. AURELII AUGUSTINI HIPPONENSIS EPISCOPI AD MARCELLINUM DE CIVITATE DEI CONTRA PAGANOS*. Disponível na Internet: http://www.documentacatholicaomnia.eu/04z/z_0354-0430__Augustinus__De_Civitate_Dei__MLT.pdf.html. Acessado em: maio de 2012.

⁶⁰ AGOSTINHO, Op. Cit., 2011, Parte II, Livro X, Capítulo XXXIII, p. 246. “Non ego immunditiam obsonii timeo, sed immunditiam cupiditatis.” In: *Ibidem*, p. 417.

2.4 Os prazeres no ouvir: os perigos da música

Os prazeres do ouvido prendem-me e subjagam-me com mais tenacidade. Mas Vós me desligastes deles, libertando-me. Confesso que ainda agora encontro algum descanso nos cânticos que as vossas palavras vivificam, quando são entoadas com suavidade e arte. Não digo que fique preso por eles. Mas custa-me deixá-los quando quero. Para que essas melodias se possam intrometer no meu interior, em companhia dos pensamentos que lhes dão vida, procuram no meu coração um lugar de certa dignidade. Mas eu apenas concedo o que lhes convém.⁶¹

No trecho acima o bispo de Hipona confessa o seu prazer pela música, mas já apresenta este prazer como um potencial problema. Argumenta que há prazer para além da mensagem dos cânticos quando declara que a mensagem ganha vida quando entoada com “suavidade e arte”. Entretanto, o potencial turbulento encontra-se na dificuldade de abandonar as músicas quando se quer. Assevera ainda que há de se estabelecer certa equação entre o prazer da música e o seu objetivo - o qual se infere que para o bispo seja a propagação das narrativas bíblicas -, devendo ser concedido ao ato de escutar música apenas o espaço considerado conveniente, o que o hiponenense denomina também de “lugar de certa dignidade”.

No parágrafo de *Confessiones* que segue o anteriormente analisado o bispo reconhece que, às vezes, dedica mais de si à música do que considerava ser apropriado. Também confessa que possui a impressão de que, ao serem entoados com mais ardor, os cânticos possuiriam maior influência em sua devoção religiosa do que outra maneira de canto. Ainda atesta a sua prazerosa relação com a música ao escrever: “sinto que todos os afetos da minha alma encontram na voz e no canto, segunda a diversidade de cada um, as suas próprias modulações, (...)”; A possibilidade de pecado é abordada novamente e evidencia-se no seguinte trecho: “Mas o deleite da minha carne, ao qual se deve dar licença de enervar a alma, engana-me muitas vezes”, isto porque, por vezes, ele afirma, era difícil colocar a razão à frente dos sentidos.⁶²

⁶¹ Ibidem, 2011, Parte II, Livro X, Capítulo XXXIII, p. 247. “Voluptates aurium tenacius me implicaverant et subiugaverant, sed resolvisti et liberasti me. Nunc in sonis, quos animant eloquia tua, cum suavi et artificiosa voce cantantur, fateor, aliquantulum adquiesco, non quidem ut haeream, sed ut surgam, cum volo. Attamen cum ipsis sententiis quibus vivunt ut admittantur ad me, quaerunt in corde meo nonnullius dignitatis locum, et vix eis praebeo congruentem.” In: Ibidem, p. 419.

⁶² Ibidem, 2011, Parte II, Livro X, Capítulo XXXIII, p. 247-248. “Aliquando enim plus mihi videor honoris eis tribuere, quam decet, dum ipsis sanctis dictis religiosius et ardentius sentio moveri animos nostros in flammam pietatis, cum ita cantantur, quam si non ita cantarentur, et omnes affectus spiritus nostri pro sui diversitate habere proprios modos in voce atque cantu, quorum nescio qua occulta familiaritate excitentur. Sed delectatio carnis meae, cui mentem enervandam non oportet dari, saepe me fallit, dum rationi sensus non ita comitatur, ut

Tal relação problemática com a música, utilizada pela Igreja comumente na recitação dos versos bíblicos do livro de Salmos, como o próprio Agostinho nos informa, o levava a ocasionalmente agir com severidade exagerada. Nestes momentos ele descreve que pensava ser melhor seguir a estratégia do bispo Atanásio de Alexandria, a qual coístituiu-se de ler os salmos com inflexão tão contida que o responsável para o ato se assemelharia mais a um leitor do que um cantor.⁶³ Em outro trecho o eclesiástico retoma este tipo de argumento: “Quando às vezes a música me sensibiliza mais do que as letras que se cantam, confesso com dor que pequei. Neste caso, por castigo, preferiria não ouvir cantar.”⁶⁴

Contudo, logo Agostinho reflete sobre a suposta serventia da música para a manutenção da fé.

Quando me lembro das lágrimas derramadas ao ouvir os cânticos da Vossa Igreja nos primórdios da minha conversão à fé, e ao sentir agora atraído, não pela música, mas pelas letras dessas melodias, cantadas em voz límpida e modulação apropriada, reconheço, de novo, a grande utilidade deste costume.⁶⁵

No trecho transcrito acima há associação entre a música e as lágrimas. Como já apontado por mim neste capítulo, as lágrimas inserem-se em uma economia dos líquidos e, de acordo com a tradição cristã, serviriam mesmo para a extirpação da volúpia e da concupiscência.

Após lembrar as lágrimas, neste caso desejadas e festejadas, causadas pela audição de cânticos e afirmar que naquele estágio de sua vida o despertava maior interesse as letras e não a melodia, o bispo defende que o costume da música é sim útil. Ainda reitera este posicionamento mais à frente, em outro trecho do documento:

Assim flutuo entre o perigo do prazer e os salutareos efeitos que a experiência mostra. Portanto, sem proferir uma sentença irrevogável, inclino-me a aprovar o costume de cantar na igreja, para que, pelos deleites do ouvido, o espírito, demasiado fraco, se eleve até aos afetos da piedade.⁶⁶

patienter sit posterior, sed tantum, quia propter illam meruit admitti, etiam praecurrere ac ducere conatur.” In: *Ibidem*.

⁶³ *Ibidem*, p. 248. “Aliquando autem hanc ipsam fallaciam immoderatus cavens erro nimia severitate, sed valde interdum, ut melos omnes cantilenarum suavium, quibus Davidicum psalterium frequentatur, ab auribus meis removeri velim atque ipsius Ecclesiae, tutiusque mihi videtur, quod de Alexandrino episcopo Athanasio saepe mihi dictum commemini, qui tam modico flexu uocis faciebat sonare lectorem psalmi, ut pronuntianti vicinior esset quam canenti.” In: *Ibidem*, p. 420.

⁶⁴ *Ibidem*. “Tamen cum mihi accidit, ut me amplius cantus quam res, quae canitur, moveat, poenaliter me peccare confiteor et tunc mallet non audire cantantem.” In: *Ibidem*.

⁶⁵ *Ibidem*. “Verum tamen cum reminiscor lacrimas meas, quas fudi ad cantus ecclesiae in primordiis recuperatae fidei meae, et nunc ipsum cum moveor non cantu, sed rebus quae cantantur cum liquida voce et convenientissima modulatione cantantur, magnam instituti huius utilitatem rursus agnosco.” In: *Ibidem*.

⁶⁶ *Ibidem*. “Ita fluctuo inter periculum voluptatis et experimentum salubritatis magisque adducor non quidem irtractabilem sententiam proferens cantandi consuetudinem approbare in Ecclesia, ut per oblectamenta aurium infirmior animus in affectum pietatis assurgat.” In: *Ibidem*.

Adotando tom não muito categórico sobre a utilidade da música para a manutenção da identidade cristã, Agostinho é favorável a ela, mas, contudo, novamente insiste na necessidade do controle, na necessidade de se evitar o excesso, pois o prazer se mostra perigoso, já que como eu tenho apontado carrega o perigo da luxúria.

2.5 “Resta-me falar da voluptuosidade destes olhos da minha carne”: os perigos da visão

Resta-me falar da voluptuosidade destes olhos da minha carne. Oxalá os ouvidos piedosos de meus irmãos, em que habitais como um templo Vosso, me escutassem esta confissão que vou fazer! Concluiremos, assim, as tentações da concupiscência da carne, que ainda me perseguem, fazendo-me gemer e desejar ser revestido pelo vosso tabernáculo, que é o céu.⁶⁷

No capítulo de *Cf* dedicado à sedução dos olhos, a primeira sentença, a qual também consta na primeira parte do título deste item, já liga a visão à volúpia de maneira bastante contundente. O bispo termina o parágrafo transcrito acima assumindo que ainda lutava vivamente contra o que ele denomina de concupiscência da carne.

Em seguida Agostinho discorre acerca do fato de que os olhos teriam prazer em ver o que considera belo, assim como se afeiçoariam com facilidade à variedade das formas e das cores; proclama o desejo de que estes prazeres visuais não o “acorrentassem a alma”; e afirma que toda a beleza fora criada pelo deus cristão.⁶⁸

Augustinus Hipponensis em outro trecho do documento argumenta ser necessário resistir aos supostos encantos pecaminosos dos olhos para que não ocorra o desvirtuamento do caminho da ortodoxia.⁶⁹

Em outro parágrafo do tratado em que narra a sua vida, o filho de Mônica conecta o alegado pecado da visão, uma característica fisiológica da maioria dos seres humanos, a alguns aspectos do cotidiano.

Que multidão inumerável de encantos não acrescentaram os homens às seduções da vista, com a variedade das artes, com as indústrias de vestidos, calçados, vasos, com outros fabricos desta espécie, com pinturas e esculturas variadas, com que ultrapassam o uso necessário moderado e a piedosa representação dos objetos! No exterior correm atrás das suas obras. No

⁶⁷ Ibidem, 2011, Parte II, Livro X, Capítulo XXXIV, p. 249. “Restat voluptas oculorum istorum carnis meae, de qua loquar confessiones, quas audiant aures templi tui, aures fraternae ac piaie, ut concludamus temptationes concupiscentiae carnis, quae me adhuc pulsant ingemescentem et ‘habitaculum meum, quod de caelo est, superindui cupientem’.” In: Ibidem, p. 421.

⁶⁸ Ibidem. “Pulchras formas et varias, nitidos et amoenos colores amant oculi. Non teneant haec animam meam; teneat eam Deus, qui fecit haec bona quidem valde, (...)” In: Ibidem.

⁶⁹ Ibidem, 2011, Parte II, Livro X, Capítulo XXXIV, p. 250. “Resisto seductionibus oculorum, ne implicentur pedes mei, quibus ingredior viam tuam, et erigo ad te invisibiles oculos, ut tu evellas ‘de laqueo pedes meos’.” In: Ibidem, p. 422.

interior esquecem Aquele que os criou e destroem o que por meio dele fizeram.⁷⁰

O bispo de Hipona estabelece as mais variadas artes, as vestes e os calçados como instrumentos de sedução da vista. Tais elementos listados pelo hiponense não deveriam ter os seus usos estirados para além do necessário. Atentando para o fim do parágrafo transcrito pode-se verificar o autor argumentar que o uso de tais coisas deveriam refletir o interior, uma vez que ele condena aqueles que apegam-se demais às obras, mais do que aquele que supostamente as teria criado, o deus dos cristãos.

Em *DBC* este padrão também aparece, mas com outro detalhe. Neste tratado o pecado ligado à frivolidade é associado explicitamente ao feminino. O bispo afirma que de nada adiantaria a mulher evitar o casamento a fim de manter-se casta, mas não evitar os cabelos frisados, as joias de ouro, as pérolas e os vestidos elegantes. Neste mesmo fragmento as mulheres ainda são descritas como luxuriosas, orgulhosas, fofoqueiras e tagarelas.⁷¹ Já no tratado subsequente ao *DBC*, fruto de um mesmo projeto, as mulheres são colocadas sob os epítetos degenerativos de indiscretas, faladeiras, ociosas e desocupadas.⁷²

Torna-se capital a reflexão sobre tais descrições. Lembrando que o hiponense defende que uma relação de amizade pressupõe igualdade, posto que os amigos devem ensinar e aprender um com o outro, e que a mulher, ao contrário, deveria ser governada, identifica-se nestes tratados em que isso é defendido a própria construção da justificativa desta defesa, ao associar as mulheres à origem de todos os pecados, a saber, o excesso.

Fica explícito que a chave seria o excesso, assim como o corpo seria o *espaço* de produção da identidade cristã forjada pelo bispo de Hipona. A Identidade cristã nicena, a vertente do cristianismo que gozava de institucionalização formal, deveria ser marcada pela moderação. O que não seria muito fácil, uma vez que a forja desta identidade incidia em

⁷⁰ Ibidem. “Quam innumerabilia variis artibus et opificiis in vestibus, calceamentis, vasis et cuiuscemodi fabricationibus, picturis etiam diversisque figmentis atque his usum necessarium atque moderatum et piam significationem longe transgredientibus addiderunt homines ad illecebras oculorum, foras sequentes quod faciunt, intus relinquentes a quo facti sunt et exterminantes quod facti sunt.” Ibidem.

⁷¹ AGOSTINHO, Op. Cit., 2007b, Capítulo XII, 14, p. 46. “sicut nimium detestanda est, quae continens a nuptiis, id est a re concessa, non continet a delictis vel luxuriae, vel superbiae, vel curiositatis et verboritatis.” In: AUGUSTINUS, Op. Cit., 2007a, Caput XII, 14, p. 607.

⁷² AGOSTINHO, Santo. *A Santa Virgindade*. 2ª ed. Tradução de Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 2007a, Capítulo XXXIII, 34, p. 141. “Curiosas et verbosas malas innuptas Paulus apostolus notat et hoc vitium venire dicit ex otio. Simul autem, inquit, et otiosae discunt circuire domos; non solum autem otiosae, verum etiam curiosae et verbosae, loquentes quae non oportet. De his superius dixerat: Iuniores autem viduas evita; cum enim in deliciis egerint, in Christo nubere volunt, habentes damnationem, quoniam primam fidem irritam fecerunt; id est in eo quod primo voverant, non steterunt.” In: AUGUSTINUS, Aurelius. *De Sancta Virginitate*. In: *Obras de San Agustín*. Texto Bilingüe. Madrid: La Editorial Católica, 2007b, Caput XXXIII, 34, p. 737.

aspectos básicos da existência, tais como se vestir e até mesmo em aspectos essenciais para a existência humana, tais como a alimentação, sem mencionar outros que fogem ao controle, como os sonhos durante o sono. O parágrafo reproduzido logo abaixo ajuda a compreender isto.

Eu mesmo, apesar de expor e compreender claramente esta doutrina, também me deixo prender por estas belezas; mas Vós, ó Senhor, me libertais! Vós me libertais, porque a vossa misericórdia está perante os meus olhos. Caio miseravelmente, e Vós me levantais misericordiosamente, umas vezes sem sofrimento, porque resvalei suavemente; outras com dor, por ter caído desamparado no chão.⁷³

A primeira afirmativa do bispo já deixa clara a dificuldade de manter-se longe do excesso, pois ele argumenta que mesmo sendo afeito à doutrina, por vezes, não conseguiria escapar das garras da imoderação. Após a defesa da deidade nicena como a responsável por livrá-lo do suposto pecado através de atos misericordiosos, ele revela que tal misericórdia nem sempre é indolor. Agostinho declara que, às vezes, o livramento ocorre sem sofrimentos, entretanto, em outras vezes a dor se faz presente.

Já chamei atenção para o fator violência na defesa da ortodoxia, uma vez que logo no início do presente capítulo transcrevi trecho documental no qual o próprio bispo afirma que Cristo dá aos cristãos a dor como preceito. Tais afirmações não devem ser relevadas como meros discursos, uma vez que a discursividade em análise é fruto de um período no qual os bispos ganham paulatino poder, religioso, é claro, e, não menos óbvio - de acordo com as características do *poder pastoral* já discutido -, político e social.

Ainda com base no último trecho empírico transcrito, infere-se de maneira indireta que Aurélio Agostinho defende a existência de uma hierarquia entre pecados. Para alguns há a misericórdia indolor, para outros o preceito da dor se apresenta como realidade. Aproveito para relembrar também a defesa agostiniana de que alguns pecados não poderiam apenas ser detestados, mas sim deveriam ser punidos, como era o caso dos *sodomitarum*.

Encerro esse último capítulo insistindo que o pecado do excesso carrega o perigo da luxúria, pois se liga à libido que pode descambar na voluptuosidade. Em consonância à concepção de *concupiscentia carnis* o prazer, qualquer que seja ele, apresenta-se sempre como *dispersione* que afasta do elemento garantidor de existência e de substância, o *Uno*. De

⁷³ AGOSTINHO, Op. Cit., 2011, Parte II, Livro X, Capítulo XXXIV, p. 251. “Ego autem haec loquens atque discernens etiam istis pulchris gressum innecto, sed tu evellis, Domine, evellis tu, quoniam misericordia tua ante oculos meos est. Nam ego capior miserabiliter, et tu evellis misericorditer aliquando non sentientem, quia suspensius incideram, aliquando cum dolore, quia iam inhaeseram.” In: *Ibidem*, p. 423.

modo que os elementos ligados à *sexualidade divina* são fundamentais para a criação/afirmação da identidade cristã.

CONCLUSÃO – UM NOVO MODO DE SE RELACIONAR CONSIGO?

O *dispositivo de sexualidade* tal qual pensado por Michel Foucault, caracteriza-se pela construção de um campo de saber e de um conjunto de regras, os quais são constituídos por alguns elementos sociais elencados pelo francês: a descrição da sexualidade como algo sempre negativo; “a instância da regra” que organiza o sexo que está criando em torno de binarismos, tais como lícito/ilícito; “o ciclo da interdição”, caracterizado por uma espécie de ocultamento do sexo, o qual não deveria sublevar-se à superfície do social; e “a lógica da censura” que é formada pelo agrupamento de três formas: “afirmar que não é permitido, impedir que se diga, negar que exista”, as quais se retroalimentam, já que o que não existe se liga ao que não é lícito e àquilo sobre o qual não se deve dizer.

A partir destas reflexões, argumentei ao longo desta tese em favor da existência de um *dispositivo de sexualidade agostiniano* identificado no *campo discursivo* formado pelos tratados polêmicos *De Vera Religione*, *Confessiones*, *De Bono Coniugalli*, *De Sancta Virginitate* e *De Civitate Dei*, sendo os dois primeiros de fins do século IV e os demais do século posterior.

A construção do campo de saber, da *scientia sexualis* que sustenta o *dispositivo de sexualidade agostiniano* foi abordado no capítulo V a partir da análise de dois *espaços discursivos*, os quais, embora possam ser diferenciados imprimem à sexualidade o mesmo valor depreciativo.

No primeiro *espaço discursivo*, em *Cf*, o matrimônio é associado à enfermidade e o não-casamento a um remédio capaz de curar o mal. Além da descrição negativa verificou-se o uso de antagonismo nesta descrição; seguindo a mesma lógica citei o antagonismo operado pelo hiponense entre o amor sereno (*serenitas dilectiones*) e o prazer tenebroso (*caligne libridinis*); as suas memórias de quando exercia uma sexualidade ativa Agostinho descreveu como amargas e seriam motivos de amargosíssimos desgostos, assim como o teriam conduzido à condição de miserabilidade; os desejos e os prazeres, por sua vez, foram identificados em associação à dispersão (*dispersione*), à corrupção da alma, aos caminhos viciosos, ao despenhadeiro das paixões, aos deleites ilícitos e ao abismo de vícios; os que se rendessem a este mal deveriam estar sujeitos às punições. Identifiquei, portanto, a castidade como sinônimo de vida cristã e o oposto a ela caracterizado como *contra natura*.

Ainda no mesmo espaço discursivo, mas nas obras *DBC* e *DSV* este padrão se mantém. Demonstrei que entre os *coniugati* os desejos são descritos como *pravi mores* e

como *tribulationem carnis*; o ato sexual dos casados também é associado a uma obrigação, pois ocorreria devido ao *debiti carnalis*. Ou seja, trata-se da passagem de uma sexualidade plástica, organizada majoritariamente em torno do prazer, para uma sexualidade flagrantemente estruturada a partir da procriação, mas que, sobretudo, incentiva a *continentia* ao associá-la a um *meriti amplioris*.

Além disto, eu aponte também que as relações matrimoniais seriam, como enfatizado pelo hiponense, entre *masculi et feminae*, o que coloca em evidência o não incentivo às práticas sexuais, e, por conseguinte aos desejos, entre os seres humanos com a mesma genitália; e estas núpcias, só possíveis entre homens e mulheres, seriam a única maneira legítima de trazer descendência ao mundo de modo *ordinato et honesto*. Logo, a procriação seria a única maneira realmente legítima de se exercer a sexualidade de acordo com a lógica cristã ortodoxa apresentada por Agostinho. No entanto, afirmei anteriormente que neste primeiro *espaço discursivo* o eclesiástico não aceita como legítimo o argumento da procriação como justificativa para o matrimônio e, portanto, da atividade sexual.

E, embora Joyce Salisbury argumente que é somente no pensamento de Ambrósio e de Jerônimo que o sexo e os desejos são pensados como possibilidade a partir da natureza decaída as referências documentais mobilizadas nesta tese permitem a inclusão do bispo de Hipona neste grupo. Como demonstrei, no pensamento agostiniano, o matrimônio – e, portanto, a sexualidade – seria aceitável apenas diante da realidade supostamente decaída da humanidade, não fazendo, portanto, parte dos planos divinos.

Sendo assim, não me parece absurdo tipificar a concepção agostiniana sobre as sexualidades no contexto da querela jovinianista, em certa medida como anti-reprodutiva e certamente como anti-sexualidade ativa, tal qual identifiquei em *Cf.*

A mudança que Salisbury e Peter Brown localizam no ano de 400, não se sustenta ante a análise documental. Pois, fica estabelecido, com relativa facilidade, os pontos de contato entre *Cf.*, *DBC* e *DSV*. Contudo, é verdade que há uma tentativa de desassociação entre matrimônio e uma vida cristã inferior nos dois últimos escritos mencionados. Mas, pode-se argumentar, de igual maneira, que trata-se de uma estratégia discursiva em meio às circunstância daquele momento histórico, qual seja, o debate com Jerônimo e Joviniano.

No segundo *espaço discursivo* a que me dediquei, formado pelo livro XIV de *De Civitate Dei*, há de fato uma mudança. O bispo africano propõe o entendimento do matrimônio e do sexo por meio do que eu chamei de *teoria da desordem*. Em outras palavras, a sexualidade não seria mais resultado do pecado e não estaria condicionada à desobediência

do primeiro casal da narrativa mitológica sobre a criação do mundo pelo deus cristão. Este pecado primevo, a partir desta obra, foi entendido pelo bispo como o elemento desordenador de uma sexualidade planejada pela deidade cristã e outorgada ao primeiro casal no Éden.

Retomo aqui alguns apontamentos que fiz anteriormente a fim de sistematizá-los. Partindo da proposição de James Schultz que entende a sexualidade como uma estrutura cultural larga que localiza os indivíduos em relação ao seu desejo⁷⁴ seria possível que a versão agostiniana do mito interpretado através da *teoria da desordem* indicaria, como afirma a historiografia, uma certa reabilitação do sexo no pensamento do bispo? Defendo que não, pois a prática sexual pré-pecado original seria destituída do desejo, da *libido*, como o hiponense enfatiza.

A sexualidade na *civitas terrena* continuaria sendo problemática, pois seria fruto de um desarranjo, de uma transgressão, da *concupiscentia carnis*, tendo como principal característica a *libido*, o prazer, o que faz com que a sexualidade carregue consigo sempre o perigo da *voluptas*. Em outras palavras, a sexualidade nunca foi absolvida por Aurélio Agostinho. O bispo apenas positivou relativamente as relações sexuais, especialmente as procriativas, que emulassem àquela planejada pelo deus cristão, sem *libido*, sem prazer.

Também fiz apontamentos que se enquadram melhor no campo da especulação. Sugeri a possibilidade de a insistência do eclesiástico em uma sexualidade procriativa e, por isso, talvez, uma tendência a uma concepção de gênero estável associada ao órgão sexual, apontar para o processo histórico de descrição destes órgãos como, mais do que órgãos do prazer, órgãos reprodutores. Os textos de época mobilizados por mim nesta tese não permitem a demonstração desta frágil hipótese. Entretanto, penso ser frutífero o compartilhamento na esperança de estabelecer o diálogo com a comunidade científica. E fato é, e isso a documentação utilizada por mim permite demonstrar, que o africano aponta que deus teria criado homem e mulher, seres distintos, cada vez mais associados às suas condições de macho e fêmea.

Foi a partir destas reflexões a afirmação, feita por mim, de que Peter Brown, Joyce Salisbury, Thomas Laqueur, David Hunter; e, em menor medida, Elizabeth Clark e Adrianna Sforzini, estão equivocados ao defenderem o pesamento agostiniano sobre as sexualidades como positivo.

Ainda que alguma pesquisa insista em estabelecer como ponto de partida tal conjectura – a de que há em *DCD*, uma certa reabilitação da sexualidade -, há ainda a

⁷⁴ SCHULTZ, James A. Heterosexuality as a Threat to Medieval Studies. *Journal of the History of Sexuality*, vol. 15, no. 1, p. 14–29, 2006, p. 23.

necessidade de se perguntar. Qual o tipo de sexualidade a que se atribuiu tom positivo? Quais são os agentes sociais que participam desta suposta positivação? Com a relativa melhora daqueles que podem contrair matrimônio, justificado pela possibilidade da prole, há uma enorme gama de práticas sexuais que são incluídas ou permanecem sob o epíteto negativo. Não seria, desta maneira, exagerado o uso de expressões, tais como, *revolucionária*, para se referir a concepção do bispo africano sobre as sexualidades? Meu argumento é de que sim.

Conforme demonstrei no capítulo quatro esta defesa é resultado da *contaminação* sofrida pela exposição à *matriz heteronormativa* e à *inteligibilidade dos gêneros* decorrente dela.

As *transformações* de um tratado para outro se explicam pelo momento histórico de suas composições. *Cf* foi escrito ainda muito próximo de sua apostasia ao cristianismo maniqueu e, por isso, ainda que dele quisesse se afastar afirmando assim a sua catolicidade, suas reflexões, na verdade, aproximam-se daquelas defendidas pelos seus adversários.

Menos de cinco anos depois, aproveitando a querela entre Joviniano e Jerônimo, o bispo entra no debate em questão, mas aproveita também para se afirmar católico em oposição aos seguidores de Mani, inclusive porque o monge Joviniano acusava a ele e a Jerônimo de maniqueísmo. Desta maneira, o hiponense adotou estratégia discursiva que, associada ao *poder pastoral*, permitiu a ele dizer algo muito semelhante ao dito por Jerônimo e, ainda assim, ser interpretado de modo bastante diferente.

Cerca de quinze anos após a escrita de *Cf* o panorama era outro. Agostinho já se encontrava estabelecido no cargo episcopal de Hipona, mas, como defendido por Brent Shaw, ainda não havia conseguido *fazer fama* em todo o Mediterrâneo. Sendo assim, aproveitando a chegada substancial de membros da aristocracia romana na África e de uma divergência doutrinal que ainda não havia *caído nas graças* de nenhum outro bispo, o hiponense se lança em uma batalha contra as ideias de Pelágio, aproveitando também para se afastar ainda mais do maniqueísmo e do paganismo, posto que o cristianismo corria o risco mesmo de ser distanciado do poder político institucional, como advogava uma elite pagã. Daí uma *mudança* mais sensível nas argumentações do bispo, mas que não reverberou em uma concepção de fato positiva do sexo e, especialmente, dos desejos e do prazer.

É com base neste saber sobre a sexualidade que o *agente discursivo Aurelius Augustinus Hipponensis* emite uma série de prescrições para o cotidiano das comunidades cristãs, o conjunto de regras a que aludi. O cristão deveria se abster de todo excesso e por isso, o seu cotidiano deveria ser marcado por ações comedidas, atentando-se para o perigo em

potencial que envolveriam atos corriqueiros tais como, ouvir música, alimentar-se, beber e dormir.

Acerca destas regras, cabe a reflexão de Maingueneau:

(...) não há não há nenhuma razão séria para pensar que as restrições semânticas em ação nos textos só funcionem no interior do fechamento visível da superfície discursiva. Os objetos semânticos que manipulamos nos sistemas de restrições não estão reservados *a priori* exclusivamente às unidades da língua.⁷⁵

Desta forma, em um contexto de identidades circunstanciais, baseadas em *arranjos laterais*, é a repetição destas diretivas, entendidas como *dispositivos*, a responsável por criar uma *pedagogia* de orientação da vida que não depende mais dos seus discursos instituidores, ficcionalizando assim alguns comportamentos como naturais.

De igual maneira, aponte a caracterização das mulheres através da associação destas à frivolidade e à incapacidade, uma vez que precisariam ser governadas pelos homens. Tais afirmações do eclesiástico também são *instrumentos discursivos ficcionalizadores* que fabricam uma *pedagogia de gênero* responsável por impedir que as mulheres ocupassem cargos de comando na hierarquia da Igreja, por exemplo.

Este *dispositivo de sexualidade agostiniano*, portanto, *ficcionalizou* uma sexualidade orientada para a renúncia, para a castidade, mas leniente com as atividades sexuais no contexto matrimonial e justificadas pela procriação, em detrimento da concepção do sexo como via de prazer. E esta sexualidade, a qual eu denomino de *sexualidade divina*, foi naturalizada através de um vocabulário e de concepções platônicas que a associavam à identidade cristã e o desvio desta como *dispersione* da substância garantidora de existência.

Este dispositivo deve ser entendido como um projeto de saber-poder-prazer, um empenho com o qual os homens e as mulheres certamente se relacionaram a partir de suas vivências, as suas próprias concepções de identidades contingenciais. Todavia, cabe uma ressalva sobre o que acabei de dizer. Hoje em dia, por exemplo, nós somos capazes de burlar o regime de sexualidade heteronormativo vigente, seja através do enfrentamento direto vistas à legitimação de um determinado modo de ser e estar no mundo, até as nossas ações em segredo, as quais podem mesmo ser nomeadas como fetiche. Logo, não há porque pensar que os seres humanos do passado não tivessem agência para confrontar, ou, talvez seja mais adequado dizer, contornar o regime de sexualidade instituído pelo episcopado de Hipona.

⁷⁵ MAINGUENEAU, Dominique. Do Discurso à Prática Discursiva. In: _____. *Gênese dos discursos*. Tradução Sírio Possenti. São Paulo: Parábula editorial, 2008b, p. 136.

Entretanto, assim como é a partir do regime heteronormativo que as sexualidades na contemporaneidade são pensadas e categorizadas como práticas comuns ou como fetiches; é a partir da *sexualidade divina* que as possibilidades de exercício do sexo, do desejo e do prazer seriam cada vez mais pensadas. Defendo isso a partir das características do *poder pastoral* em uma sociedade que progressivamente se organizava em torno das *ecclesias*. Como escreveu Foucault: “(...) a sexualidade não é fundamentalmente aquilo de que o poder tem medo, mas de que ela é, sem dúvida e antes de tudo, aquilo através de que ele se exerce.”⁷⁶

No Império Romano dos séculos IV e V em que a religião como um sistema está se estruturando e que as identidades são ocasionais, o *dispositivo de sexualidade agostiniano* é íncrito participante do processo histórico de forja da identidade cristã entendida como ontológica e estruturada em uma concepção hierárquica, de acordo com a qual se deveria ser cristão em todo o tempo e em todo o lugar, inaugurando, portanto, uma nova maneira de se estar no mundo.

Em outras palavras, ser cristão católico era estar de acordo com a *sexualidade divina*.

⁷⁶ FOUCAULT, Michel. Não ao Sexo Rei. In: _____. *Microfísica do Poder*. Organização e tradução Roberto Machado. 23ª ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2007b, p. 236.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Fontes Documentais

AGOSTINHO, Santo. *A Cidade de Deus: Contra os Pagãos*. 8ª ed. Tradução de Oscar Paes Leme. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2008. (Coleção Pensamento Humano). 2 v.

AGOSTINHO, Santo. *A Santa Virgindade*. 2ª ed. Tradução de Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 2007a.

AGOSTINHO, Santo. *A Verdadeira Religião*. Tradução de Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 2002.

AGOSTINHO, Santo. *Confissões*. Tradução de J. Oliveira e A. Ambrosio de Pina. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2011.

AGOSTINHO, Santo. *Dos Bens do Matrimônio*. 2ª ed. Tradução de Vicente Rabanal. São Paulo: Paulus, 2007b.

AGUSTIN, San. La Bondad del Matrimonio. In: *Obras de San Agustín*. Texto Bilingüe. Madrid: La Editorial Católica, 2007a. (Biblioteca de Autores Cristianos, Tomo XII)

AGUSTIN, San. La Santa Virginidad. In: *Obras de San Agustín*. Texto Bilingüe. Madrid: La Editorial Católica, 2007b. (Biblioteca de Autores Cristianos, Tomo XII)

AUGUSTINUS, Aurelius. Confessiones. In: *Obras de San Agustín*. Texto Bilingüe. Madrid: La Editorial Católica, 1963. (Biblioteca de Autores Cristianos, Tomo II)

AUGUSTINUS, Aurelius. *De Bono Coniugalli*. In: *Obras de San Agustín*. Texto Bilingüe. Madrid: La Editorial Católica, 2007a.

AUGUSTINUS, Aurelius. *De Sancta Virginitate*. In: *Obras de San Agustín*. Texto Bilingüe. Madrid: La Editorial Católica, 2007b.

CATULO, Caio Valério. Catulo 48. In: CARVALHO, Raimundo; FLORES, Guilherme Gontijo; GOUVÊA JÚNIOR, Márcio Meirelles; OLIVA NETO, João Angelo. (Orgs.). *Por que Calar Nossos Amores? Poesia Homoerótica Latina*. 1ª ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2017, p. 49.

CATULLUS, Gaius Valerius. Catullus 48. In: CARVALHO, Raimundo; FLORES, Guilherme Gontijo; GOUVÊA JÚNIOR, Márcio Meirelles; OLIVA NETO, João Angelo. (Orgs.). *Por que Calar Nossos Amores? Poesia Homoerótica Latina*. 1ª ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2017, p. 48.

GELIO, Aulo. Poema 19.11. In: CARVALHO, Raimundo; FLORES, Guilherme Gontijo; GOUVÊA JÚNIOR, Márcio Meirelles; OLIVA NETO, João Angelo. (Orgs.). *Por que Calar Nossos Amores?* Poesia Homoerótica Latina. 1ª ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2017, p. 265.

GELLIUS, Aulus. 19.11. In: CARVALHO, Raimundo; FLORES, Guilherme Gontijo; GOUVÊA JÚNIOR, Márcio Meirelles; OLIVA NETO, João Angelo. (Orgs.). *Por que Calar Nossos Amores?* Poesia Homoerótica Latina. 1ª ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2017, p. 264.

S. AURELII AUGUSTINI HIPPONENSIS EPISCOPI CONFESSIIONUM LIBRI TREDECIM.

Disponível na Internet: http://www.documentacatholicaomnia.eu/04z/z_0354-0430__Augustinus__Confessionum_Libri_Tredecim__MLT.pdf.html. Acessado em: maio de 2012.

S. AURELII AUGUSTINI HIPPONENSIS EPISCOPI AD MARCELLINUM DE CIVITATE DEI CONTRA PAGANOS.

Disponível na Internet: http://www.documentacatholicaomnia.eu/04z/z_0354-0430__Augustinus__De_Civitate_Dei__MLT.pdf.html. Acessado em: maio de 2012.

S. AURELII AUGUSTINI HIPPONENSIS EPISCOPI DE VERA RELIGIONE LIBER UNUS.

Disponível na Internet: http://www.documentacatholicaomnia.eu/04z/z_0354-0430__Augustinus__De_Vera_Religione_Liber_Unus__MLT.pdf.html. Acessado em: maio de 2012.

The Codex Theodosianus: on Religion, 4th Century CE. In: Documenta Catholica Omnia.

Disponível em: http://www.documentacatholicaomnia.eu/10_10_0438-0438-_Codex_Theodosianus.html. Acesso em fevereiro de 2011.

(CIL IV 5092) Uma Inscrição da Via Venéria em Pompéia. In: CARVALHO, Raimundo; FLORES, Guilherme Gontijo; GOUVÊA JÚNIOR, Márcio Meirelles; OLIVA NETO, João Angelo. (Orgs.). *Por que Calar Nossos Amores?* Poesia Homoerótica Latina. 1ª ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2017, p. 283.

(CIL IV 5092). In: CARVALHO, Raimundo; FLORES, Guilherme Gontijo; GOUVÊA JÚNIOR, Márcio Meirelles; OLIVA NETO, João Angelo. (Orgs.). *Por que Calar Nossos Amores?* Poesia Homoerótica Latina. 1ª ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2017, p. 282.

Textos Teóricos e Historiográficos

ALBUQUERQUE JÚNIOR, Durval Muniz de. Escrever como Fogo que Consome: Reflexões em Torno do Papel da Escrita nos Estudos de Gênero. In: *VII Simpósio Linguagens e Identidades da/na Amazônia Sul-Occidental.* 2013. Disponível em:

simposiufac.blogspot.com.br/2013/07/durval-muniz-de-albuquerque-junior_22.html.

Acessado em março de 2015.

AMALVI, Christian. Idade Média. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude. *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. Vol. I. São Paulo: EDUSC/Imprensa Oficial, 2002, p. 537-551.

AMARAL, Ronaldo. *As Origens Platônicas da Cosmovisão Cristã: a Gênese do Universo e do Homem entre o Último Período Antigo e o Alvorecer da Cristandade*. Mato Grosso do Sul: Life, 2017.

ANDO, Clifford. Pagan Apologetics and Christian Intolerance in the Ages of Themistius and Augustine. *Journal of Early Christian Studies*, Baltimore: The Johns Hopkins University Press, v. 4, n. 2, p. 171-207, jun-set. 1996.

ANDO, Clifford. Religion and Violence in Late Roman North Africa. *Journal of Late Antiquity*. The Johns Hopkins University Press, v. 6, n. 2, p. 197-202, 2013.

ARIÉS, Philip; BÉJIN, André. (Orgs.). *Sexualidades Ocidentais: Contribuições para a História e para a Sociologia da Sexualidade*. São Paulo: Brasiliense, 1985.

BALIEIRO, Fernando de Figueiredo. Introdução. In: _____. *A Pedagogia do Sexo em o Ateneu: Gênero e Sexualidade no Internato da “Fina Flor da Sociedade Brasileira.”* São Paulo: Annablume, 2015, p. 23-34.

BENTIVOGLIO, Julio. História e Hermenêutica: a Compreensão como um Fundamento do Método Histórico – Percursos em Droysen, Dilthey, Langlois e Seignobos. *OP SIS: Revista do Departamento de História e Ciências Sociais da Universidade Federal de Goiás/Campus Catalão, Catalão*, v. 7, n. 9, Jul/Dez, p. 67-79, 2007.

BLOCH, Marc. *A Sociedade Feudal*. Lisboa: Edições 70, 1987.

BOSWELL, John. *Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality: Gay People in Western Europe from the Beginning of the Christian Era to the Fourteenth Century*. Chicago: The University of Chicago Press, 2005.

BOYARIN, Daniel. *Israel Carnal: Lendo o Sexo na Cultura Talmúdica*. Rio de Janeiro: Imago, 1994. [Col.Bereshit]

BOYARIN, Daniel. Rethinking Jewish Christianity: An Argument for Dismantling a Dubious Category (to which is Appended a Correction of my Border Lines). *Jewish Quarterly Review*, V. 99, N. 1, p. 7-36, 2009.

BROWN, Peter. *A Ascensão do Cristianismo no Ocidente*. Tradução de Eduardo Nogueira. Lisboa: Editorial Presença, 1999.

- BROWN, Peter. Antiguidade Tardia. In: VEYNE, Paul (Org.). *História da Vida Privada I: do Império Romano ao Ano Mil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 213-284.
- BROWN, Peter. *Corpo e Sociedade: o Homem, a Mulher e a Renúncia Sexual no Início do Cristianismo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.
- BROWN, Peter. *Power and persuasion in Late Antiquity towards a Christian Empire*. Wisconsin: The University of Wisconsin Press, 1992.
- BROWN, Peter. *Religion and Society in the Age of Saint Augustine*. Eugene, Oregon: Wipf & Stock Publishers, 2007.
- BROWN, Peter. *Tempora Christiana: Tempos Cristãos* In: _____. *A Ascensão do Cristianismo no Ocidente*. Tradução de Eduardo Nogueira. Lisboa: Editorial Presença, 1999, p. 52-70.
- BROWN, Peter Robert Lamont. *Santo Agostinho: uma Biografia*. 5ª ed. Rio de Janeiro: Record, 2008.
- BRUNDAGE, James. *Law, Sex, and Christian Society in Medieval Europe*. Chicago/London: The University of Chicago Press, 1990.
- BULLOUGH, Vern L. Introduction: The Christian Inheritance. In: BULLOUGH, Vern L.; BRUNDAGE, James. *Sexual Practices & The Medieval Church*. New York: Prometheus Books, 1994, p. 1-12.
- BURGER, Glenn; KRUGER, Steven F. (Editors). *Queering the Middle Ages*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2001.
- BURKE, Peter. *A Escola dos Annales: a Revolução Francesa da Historiografia*. São Paulo: Editora da UNESP, 1997.
- BURKE, Peter. *Hibridismo Cultural*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2013, p. 56-58.
- BUSTAMANTE, Regina Maria da Cunha. *O Casamento e a Esposa: A Visão de Agostinho de Hipona*. Tese (Mestrado em História Social), Universidade Federal do Rio de Janeiro, Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Rio de Janeiro, 1990.
- BUTLER, Judith P. *Problemas de Gênero: feminismo e subversão da identidade*. 14 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017.
- CAMERON, Averil. The Violence of Orthodoxy. In: IRINSCHI, Edward, ZELLENTIN, Holger (ed). *Heresy and Identity in Late Antiquity*. Mohr Siebeck: Gulde-Druck, 2008, p. 102-14.

- CAMPOS, Carlos Eduardo da Costa. A masculinidade de Otaviano sob ataque: relações de poder e potencialidade para liderança de Roma, no século I AEC. *Revista de História da Unisinos*, 2019. (Artigo no prelo)
- CANDIOTTO, Cesar. As Religiões e o Cristianismo na Investigação de Foucault: Elementos de Contexto. In: CANDIOTTO, Cesar; SOUZA, Pedro de. (Orgs.) *Foucault e o Cristianismo*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012, p. 15-22.
- CARDOSO, Ciro Flamarion. Apresentação. In: CHEVITARESE, André Leonardo; CORNELLI, Gabriele. *Judaísmo, Cristianismo e Helenismo*. São Paulo: Annablume, 2007, p. 11-13.
- CARLAN, Cláudio Umpierre. O Imperialismo Romano no Século IV. *PHILÍA: Informativo de História Antiga*, Rio de Janeiro: Núcleo de Estudos da Antiguidade/UERJ, n. XII, p. 3, Jul/Ago/Set. 2010.
- CHADWICK, Henry. *Augustine of Hippo: a Life*. Oxford/New York: Oxford University Press, 2009.
- CHARTIER, Roger. *História Cultural: entre Práticas e Representações*. Trad. Lisboa; Rio de Janeiro: Difel; Bertrand, 1990.
- CHAUÍ, Marilena. *Introdução à História da Filosofia: dos Pré-Socráticos a Aristóteles*, vol. 1. 2 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
- CHAUÍ, Marilena. *Repressão Sexual: essa nossa (Des)conhecida*. São Paulo: Brasiliense, 1984.
- CLARK, Elizabeth Ann. "Adam's Only Companion": Augustine and the Early Christian debate on marriage. *Recherches Augustiniennes et Patristiques*, 21, p. 139-162, 1986.
- CLARK, Elizabeth Ann. Introduction. In: BISHOP OF HIPPO, Saint Augustine. *St. Augustine on Marriage and Sexuality*. Edited by Elizabeth Ann Clark. Washington: The Catholic University of America Press, 1996, p. 1-12.
- CLARK, Elizabeth A. Theory and practice in Late Ancient asceticism: Jerônimo, Chrysostom, and Augustine. *Journal of feminist studies in religion*. Vol. 5, n. 2, p. 25-46, 1989.
- COELHO, Fabiano de Souza. Cristianismo, Sexualidade e Poder: um Estudo Comparado da Condição dos Casados em Textos de Agostinho e Jerônimo. *Revista Jesus Histórico e sua Recepção*. Revista do Laboratório de História das Experiências Religiosas da UFRJ., v. 8, p. 8-22, 2015, p. 9.

- COELHO, Fabiano de Souza. O monge Jerônimo e o Bispo Agostinho em torno da Controvérsia Religiosa Jovinianista. *Revista Jesus Histórico e sua Recepção*. Revista do Laboratório de História das Experiências Religiosas da UFRJ, v. 13, p. 40-52, 2014.
- CORREIA, Joana Paula Pereira. *O Discurso Anti-maniqueu de Agostinho de Hipona na Construção da Identidade Cristã*. Dissertação (Mestrado em História), Universidade Federal do Espírito Santo, Centro de Ciências Humanas e Naturais, Vitória, 2014.
- CORSI SILVA, Semíramis. Identidade Cultural e Gênero no Principado Romano: Uma Proposta de Análise Interseccional das Representações do Imperador Heliogábalo (Século III E.C.). *Phoênix*, v. 24, p. 142-166, 2018.
- COSTA, Marcos Roberto Nunes. *10 Lições sobre Santo Agostinho*. Rio de Janeiro: Vozes, 2012.
- COSTA, Marcos Roberto Nunes. *Maniqueísmo: História, Filosofia e Religião*. Rio de Janeiro: Vozes, 2003.
- DAM, R. V. Bishops and society. In: CASIDAY, A.; NORRIS, F. W. (Eds.). *Constantine to c. 600*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007, p. 343-366.
- DARNTON, Robert. História Intelectual e Cultural. In: _____. *O Beijo de Lamourette: Mídia, Cultura e Revolução*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010, p. 204-231.
- DRAKE, H. A. The Church, Society and Political Power. In: CASIDAY, A.; NORRIS, F. W. (Eds.). *Constantine to c. 600*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007, p. 403-428.
- Amor e Sexualidade no Ocidente*. Edição Especial da Revista L'Histoire/Seuil. Porto Alegre: L&PM, 1992.
- ENGEL, Magali. História e Sexualidade. In: CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo (Orgs.). *Domínios da História: Ensaios de Teoria e Metodologia*. Rio de Janeiro: Elsevier, 1997, p. 297-311.
- ESTEVES, Anderson de Araújo Martins. Nero e o paradigma priápico: a construção de uma identidade. *Conferência de Abertura proferida dia 29/05/2017 na IV Jornada de Estudos do GEMAM/UFSM. Prazeres Antigos: Comer, Jogar e Amar na Antiguidade*.
- FEITOSA, Lourdes Conde. O Amor entre Iguais: o Universo Masculino na Sociedade Romana. In: ESTEVES, Anderson Martins; AZEVEDO, Katia Teonia; FROHWEIN, Fábio (orgs.). *O Homoerotismo na Antiguidade Clássica*. 2. ed. Rio de Janeiro: UFRJ, 2016, p. 124-140.
- FEBVRE, Lucien. La Sensibilité et l'Histoire: Comment Reconstituer la Vie Affective d'Autrefois? *Annales d'Histoire Sociale (1939-1941)*, T. 3, n. 1/2, p. 5-20, 1941.

- FIGUINHA, Matheus Coutinho. *Servos de Deus: Monasticismo, Poder e Ortodoxia em Santo Agostinho*. São Paulo: Annablume, 2009.
- FLANDRIN, Jean-Louis. *O Sexo e o Ocidente: Evolução das Atitudes e dos Comportamentos*. São Paulo: Brasiliense, 1988.
- FOUCAULT, Michel. *A Ordem do Discurso*. Aula Inaugural no Collège de France, Pronunciada em 2 de Dezembro de 1970. São Paulo: Edições Loyola, 2006a.
- FOUCAULT, Michel. As Relações de Poder Passam para o Interior dos Corpos. In: _____. *Ditos e escritos, volume IX: genealogia da ética, subjetividade e sexualidade*. Org., seleção e revisão técnica Manoel Barros da Motta. Tradução Abner Chiquieri. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014a, p. 35-43.
- FOUCAULT, Michel. *Do Governo dos Vivos: Curso no Collège de France. (1979-1980)*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2014b.
- FOUCAULT, Michel. Genealogia e Poder. In: _____. *Microfísica do Poder*. Organização e tradução Roberto Machado. 23ª ed. Rio de Janeiro, Edições Graal, 2007a, p. 167-191.
- FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade I: A vontade de Saber*. Rio de Janeiro: Graal, 1988a.
- FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade II: O Uso dos Saberes*. Rio de Janeiro: Graal, 1988b.
- FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade III: O Cuidado de Si*. Rio de Janeiro: Graal, 1985.
- FOUCAULT, Michel. Michel Foucault, uma Entrevista: Sexo, Poder e a Política da Identidade. In: _____. *Ditos e escritos, volume IX: genealogia da ética, subjetividade e sexualidade*. Org., seleção e revisão técnica Manoel Barros da Motta. Tradução Abner Chiquieri. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014c, p. 251-263.
- FOUCAULT, Michel. Não ao Sexo Rei. In: _____. *Microfísica do Poder*. Organização e tradução Roberto Machado. 23ª ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2007b, p. 229-242.
- FOUCAULT, Michel. O Jogo de Michel Foucault. In: _____. *Ditos e escritos, volume IX: genealogia da ética, subjetividade e sexualidade*. Org., seleção e revisão técnica Manoel Barros da Motta. Tradução Abner Chiquieri. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014d, p. 44-77.
- FOUCAULT, Michel. “*Omnès et Singulatim*”: uma Crítica da Razão Política. In: _____. *Ditos e escritos, volume IV: Estratégia, Poder-Saber*. Org., seleção e revisão técnica Manoel

Barros da Motta. Tradução Vera Lúcia Avellar Ribeiro. 2ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006b, p. 355-385.

FOUCAULT, Michel. O que é um Autor? In: _____. *Estética: Literatura e Pintura, Música e Cinema*. Org. Manoel Barros da Motta. 2 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006c, p. 264-298.

FOUCAULT, Michel. Poder - Corpo. In: _____. *Microfísica do Poder*. Organização e tradução Roberto Machado. 23ª ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2007c, p. 145-152.

FOUCAULT, Michel. Prefácio à História da Sexualidade. In: _____. *Ditos e escritos, volume IX: genealogia da ética, subjetividade e sexualidade*. Org., seleção e revisão técnica Manoel Barros da Motta. Tradução Abner Chiquieri. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014e, p. 207-213.

FOUCAULT, Michel. Sexualidade e Poder. In: _____. *Ditos e escritos, volume V: Ética, Sexualidade, Política*. Org., seleção e revisão técnica Manoel Barros da Motta. Tradução Elisa Monteiro, Inês Autran Dourado Barbosa. 3ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014f, p. 55-75.

FOUCAULT, Michel. Sexualidade e Solidão. In: _____. *Ditos e escritos, volume V: Ética, Sexualidade, Política*. Org., seleção e revisão técnica Manoel Barros da Motta. Tradução Elisa Monteiro, Inês Autran Dourado Barbosa. 3ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014g, p. 91-101.

FOUCAULT, Michel. Sobre a História da Sexualidade. In: _____. *Microfísica do Poder*. Organização e tradução Roberto Machado. 23ª ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2007c, p. 243-276.

FOUCAULT, Michel. Verdade e Poder. In: _____. *Microfísica do Poder*. Organização e tradução Roberto Machado. 23ª ed. Rio de Janeiro, Edições Graal, 2007d, p. 1-14.

GARCIA MORENTE, Manuel. *Fundamentos de Filosofia I: lições preliminares*. 8ª Ed. São Paulo: Mestre Jou, 1980.

GARDNER, Ian; LIEU, Samuel N. C. *Manichaean Texts from the Roman Empire*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

GEARY, P. *O Mito das Nações*. São Paulo: Conrad, 2005.

GIDDENS, Anthony. *A Transformação da Intimidade: Sexualidade, Amor e Erotismo nas Sociedades Modernas*. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1993.

GINZBURG, Carlo. *Mitos, Emblemas, Sinais: Morfologia e História*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

- _____. *O Queijo e os Vermes: o Cotidiano e as Idéias de um Moleiro Perseguido pela Inquisição*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- GUARINELLO, Norberto Luiz. *História Antiga*. São Paulo: Contexto, 2013.
- GUARINELLO, Norberto Luiz. Uma Morfologia da História: As Formas da História Antiga. *Politeia: História e Sociedade, Vitória da Conquista*, v. 3, n. 1, p. 41-61, 2003.
- HALPERIN, David M. How To Do the History of Homosexuality. *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies*, vol. 6, n. 1, p. 87-123, 2000.
- HARPER, April; PROCTOR, Caroline. Introduction. In: _____. (Eds.). *Medieval Sexuality: A Casebook*. New York: Routledge, 2008.
- Historia de BAC. Disponível em: <<http://bac-editorial.es/content/4-historia-de-bac>>. Acessado em: 30 de ago. de 2016.
- HUNTER, David G. Augustine on the Body. In: VESSEY, Mark. (Ed.) *A Companion to Augustine*. Malden, Oxford, West Sussex: Wiley-Blackwell, 2012, p. 353-364.
- HUNTER, D. G. Joviniano. In: FITZGERALD, A. (Dir.) *Diccionario de San Agustín*. San Agustín a través del Tiempo. Burgos: Monte Carmelo, 2006, p. 769-770.
- JARNUT, J., POHL, W. (eds.). *Regna and Gentes: The Relationship between Late Antique and Early Medieval Peoples and Kingdoms in the Transformation of the Roman World*. Leiden, Boston: Brill, 2003.
- JENKINS, Philip. *Guerras Santas: Como 4 Patriarcas, 3 Rainhas e 3 Imperadores decidiram em que os cristãos acreditariam pelos próximos 1500 anos*. Rio de Janeiro: LeYa, 2013.
- JOHANSSON, Warren; DYNES, Wayne R.; LAURITSEN, John. (Editors). *Homosexuality, Intolerance, and Christianity: A Critical Examination of John Boswell's Work*. Pink Triangle Trust Library, 2003. Disponível em: <http://www.pinktriangle.org.uk/lib/hic/index.html>. Acessado em maio de 2007.
- KOSELLECK, Reinhart. A Semântica Histórico-Política dos Conceitos Antitéticos Assimétricos. In: _____. *Futuro Passado: Contribuição à Semântica dos Tempos Históricos* Rio de Janeiro: PUC-Rio Ed., 2006, p. 191-231.
- LAQUEUR, Thomas. *Inventando o sexo: Corpo e Gênero dos Gregos a Freud*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.
- LE GOFF, Jacques. Observações sobre o corpo e Ideologia no Ocidente Medieval. In: _____. *O Maravilhoso e o Quotidiano no Ocidente Medieval*. Lisboa: Edições 70, 2015, p. 53-56.

- LE GOFF, Jacques; TRUONG, Nicolas. *Uma História do Corpo na Idade Média*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.
- LEONE, Anna. Christianity and Paganism, IV: North Africa. In: CASIDAY, Augustine; NORRIS, Frederick W. (Editors). *Constantine to c. 600*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007, p. 231-247. (The Cambridge History of Christianity, V. 2)
- LIEU, Samuel N. C. Christianity and Manichaeism. In: CASIDAY, Augustine; NORRIS, Frederick W. (Editors). *Constantine to c. 600*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007, p. 279-295. (The Cambridge History of Christianity, V. 2)
- LÖHR, Winrich. Western Christianities. In: CASIDAY, Augustine; NORRIS, Frederick W. (Editors). *Constantine to c. 600*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007, p. 9-51. (The Cambridge History of Christianity, V. 2).
- LOPES, Fábio Henrique. Cisgeneridade e Historiografia: um Debate Necessário. In: SOUZA NETO, Miguel Rodrigues de; GOMES, Aguinaldo Rodrigues. (Orgs.). *História e Teoria Queer*. Salvador: Devires, 2018, p. 77-99.
- LOPES, Fábio Henrique. Reflexões sobre a Operação Historiográfica: Diálogos e Aproximações Possíveis. *Tempo e Argumento*. Santa Catarina, vol. 4, n. 1, p. 96-113, 2012.
- MAINGUENEAU, Dominique. A Polêmica como Intercompreensão. In: _____. *Gênese dos discursos*. Tradução Sírio Possenti. São Paulo: Parábula editorial, 2008a, p. 99-118.
- MAINGUENEAU, Dominique. Do Discurso à Prática Discursiva. In: _____. *Gênese dos discursos*. Tradução Sírio Possenti. São Paulo: Parábula editorial, 2008b, p. 119-136.
- MAINGUENEAU, Dominique. Primado do Interdiscurso. In: _____. *Gênese dos discursos*. Tradução Sírio Possenti. São Paulo: Parábula editorial, 2008c, p. 31-45.
- MARROU, Henri. *Santo Agostinho e o Agostinismo*. Rio de Janeiro: Agir, 1957.
- MATA, Sérgio da. *História e Religião*. Belo Horizonte: Autêntica, 2010.
- MEEKS, Wayne. *As Origens da Moralidade Cristã: os Dois Primeiros Séculos*. São Paulo: Paulus, 1997.
- MENDES, Norma Musco. O Sistema Político do Principado. In: SILVA, Gilvan Ventura da.; MENDES, Norma Musco. (Orgs.) *Repensando o Império Romano: Perspectiva Socioeconômica, Solítica e Cultural*. Rio de Janeiro; Vitória, ES: Mauad, EDUFES, 2006, p. 21-51.
- MEREU, Italo. A Intolerância institucional: Origem e Instauração de um Sistema sempre Dissimulado. In: DRUCROCQ, Françoise Barret (org). *A Intolerância: Foro Internacional*

- sobre a Intolerância. Academia Universal das Culturas. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000, p. 42-45.
- MISKOLCI, Richard. Abjeção e desejo. Afinidades e tensões entre a Teoria Queer e a obra de Michel Foucault. In: RAGO, Margareth; VEIGA-NETO, Alfredo (Orgs.). *Por uma vida não-fascista*. Belo Horizonte: Autêntica, 2015, p. 325-338.
- MISKOLCI, Richard; SIMOES, Júlio Assis. Apresentação. *Cadernos Pagu*, Campinas, n. 28, p. 9-18, jun. 2007.
- MORA, José Ferrater. Dialética. In: _____. *Dicionário de Filosofia*. 4 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 182-187.
- MUNIZ, Ana Paula de Almeida. *Foucault e a “História da Sexualidade”*: aspectos de um trabalho inacabado. Dissertação (Mestrado em Filosofia), Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2009.
- MUSSKOPF, André Sidnei. *Queer*: Teoria, Hermenêutica e Corporeidade. In: TRASFERETTI, José (Org.). *Teologia e Sexualidade*: um Ensaio contra a Exclusão Moral. São Paulo: Átomo, 2004.
- OORT, Johannes Van. (Ed.) *Augustine and Manichaeism Christianity*: Selected Papers from the First South African Conference on Augustine of Hippo, University of Pretoria, 24-26 April 2012. Leiden, Boston: Brill, 2013.
- OTTAVIANI, Edelcio; FABRA, André Luiz; CHACON, Jerry Adriano. Entre o Assujeitamento e a Constituição de Si: Pastoral Cristã à Luz de Michel Foucault. In: CANDIOTTO, Cesar; SOUZA, Pedro de. (Orgs.) *Foucault e o Cristianismo*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012, p. 147-156.
- PAGELS, Elaine. *Adam, Eve, and the Serpent*: Sex and Politics in Early Christianity. New York: Vintage Books, 1989.
- PARATORE, Ettore. *História da Literatura Latina*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1983.
- PIÑERO, Antonio. *Los Cristianismos Derrotados*: ¿Cuál fue el pensamiento de los primeros cristianos, heréticos y heterodoxos? Madrid: EDAF, 2007.
- PINTO, R.; PINTO, L. C. G. Corpos Emascarados, Corpos Sagrados: dos sacerdotes de Cibele ao “travesti” de Catterick. In: Flávia Regina Marqueti; Pedro Paulo Abreu Funari. (Org.). *Corpo a corpo*: representações antigas e modernas da figura humana. 1ed. São Paulo: Editora Unifesp, 2014, v. 1, p. 111-133.

- PLAMPER, J.. Historia de las emociones: caminos y retos. *Cuadernos de Historia Contemporánea*, Madrid, Norteamérica, 36, nov. p. 17-29, 2014.
- PLAMPER, J.. The History of Emotions: An Interview with William Reddy, Barbara H. Rosenwein, and Peter Stearns, *History and Theory*, Middletown, v. 49, n. 2, p. 237-265, 2010.
- PORTER, Roy. História do Corpo. In: Burke, Peter. (Org.). *A Escrita da História: Novas Perspectivas*. São Paulo: Editora da UNESP, 1992, p. 291-326.
- POSSENTI, Sírio. Apresentação. In: MAINGUENEAU, Dominique. *Gênese dos discursos*. Tradução Sírio Possenti. São Paulo: Parábula editorial, 2008, p. 7-9.
- PRO, Juan. Presentación del Editor. *Rubrica Contemporanea* (Dossier Historia de las Emociones), Barcelona, v. 4, n. 7, p. 1-4, 2015.
- PUERTAS, Alberto J. Quiroga. El Obispo como Orator *Christianus*. In: ACERBI, Silvia; MARCOS, Mar; TORRES, Juana. *El Obispo en la Antigüedad Tardía. Homenaje A Ramón Teja*. Madrid: Editorial Trotta, 2016, p. 247-258.
- REBILLARD, Éric. *Christians and their Many Identities in Late Antiquity, North Africa, 200-450 CE*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 2012.
- RICHARD, Nelly. A Escrita tem Sexo? In: _____. *Intervenções Críticas. Arte, Cultura, Gênero e Política*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2012, p. 127-172.
- RICHTER, Melvin. Reconstructing the History of Political Languages: Pocock, Skinner, and the *Geschichtliche Grundbegriffe*. *History and Theory*, vol. 29, n. 1, p. 38-70, 1990.
- RODRIGUES, José Carlos. *O Tabu do Corpo*. Rio de Janeiro: Achiamé, 1979.
- ROSSIAUD, Jacques. Sexualidade. In: LE GOFF, Jacques.; SCHMITT, Jean-Claude (Orgs.). *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. 2. ed. São Paulo: EDUSC, 2006. 2 Vols. p. 477-493.
- ROSSIAUD, Jacques. *Sexualités au Moyen Âge*. Paris: Gisserot, 2015.
- SAID, Edward W. *Orientalismo: o Oriente como Invenção do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- SALISBURY, Joyce E. *Pais da Igreja, Virgens Independentes*. São Paulo: Página Aberta, 1995.
- SALISBURY, Joyce E. The Latin Doctors of the Church on Sexuality. *Journal of Medieval History*. Elsevier Science Publishers, v. 12, n. 4, p. 279-289, 1986.
- SALISBURY, Joyce E. When Sex Stopped Being a Social Disease: Sex and the Desert Fathers and Mothers. In: HARPER, April; PROCTOR, Caroline. (Eds.). *Medieval Sexuality: A Casebook*. New York: Routledge, 2008, p. 47-58.

- SCHMITT, Jean-Claude. Corpo e Alma. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude. (Orgs.). *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. 1º volume. São Paulo: EDUSC, 2006, p. 253-267.
- SCHULTZ, James A. Heterosexuality as a Threat to Medieval Studies. *Journal of the History of Sexuality*, vol. 15, no. 1, p. 14–29, 2006.
- SEDWICK, Eve Kosofsky. A Epistemologia do Armário. *Cadernos Pagu*. Campinas, n. 28, 2007, p. 19-54.
- SEDGWICK, Eve Kosofsky. *Tendencies*. London: Routledge, 1994.
- SENEILLART, Michel. *As Artes de Governar: do Regimen Medieval ao Conceito de Governo*. São Paulo: Editora 34, 2006.
- SENNET, Richard. *Carne e Pedra: o Corpo e a Cidade na civilização Ocidental*. Rio de Janeiro: Bestbolso, 2008.
- SFORZINI, Arianna. Corpo de Prazer, Corpo de Desejo: a Teoria Agostiniana do Casamento Relida por Michel Foucault. *Revista Eletrônica de Estudos do Discurso e do Corpo*. Vitória da Conquista, v. 7, n. 1, p. 118-126, 2015.
- SFORZINI, Arianna. *Michel Foucault. Une pensée du corps*. Paris: Presses Universitaires de France, 2014.
- SFORZINI, Arianna. *Scènes de la vérité. Michel Foucault et le théâtre*. Lormont: Éditions Le bord de l'eau, 2017.
- SHAW, Brent D. *Sacred Violence: African Christians and Sectarian Hatred in the Age of Saint Augustine*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.
- SILVA, Gilvan Ventura da. Ascetismo, Gênero e Poder no Baixo Império Romano: Paládio de Helenópolis e o status das Devotas Cristãs. *História*, v. 26, n.1, p. 63-78, 2007.
- SILVA, Gilvan Ventura da.; MENDES, Norma Musco. Diocleciano e Constantino: A Construção do *Dominato*. In: _____ (Orgs.) *Repensando o Império Romano: Perspectiva Socioeconômica, Solítica e Cultural*. Rio de Janeiro; Vitória, ES: Mauad, EDUFES, 2006, p. 193-221.
- SILVA, Paulo Duarte. O Debate Historiográfico sobre a Passagem da Antiguidade à Idade Média: Considerações sobre as Noções de Antiguidade Tardia e Primeira Idade Média. *Signum*, 14, n. 1, 73-91, 2013.
- SKINNER, Quentin. Significação e Compreensão na História das Ideias. In: _____. *Visões da Política. Sobre os Métodos Históricos*. Algés: DIFEL, 2005, p. 81-126.

- SOUZA, Mauro Araujo de. Introdução. In: AGOSTINHO, Santo. *Confissões*. São Paulo: Martin Claret, 2004, p. 13-28.
- STEARNS, Peter N. Preface: Why Do Emotions History? *Rubrica Contemporanea* (Dossier Historia de las Emociones), Barcelona, v. 4, n. 7, p. 5-9, 2015.
- STEINHAUSER, Kenneth B. Manuscritos. In: FITZGERALD, A. (Dir.) *Diccionario de San Agustín*. San Agustín a través del Tiempo. Burgos: Monte Carmelo, 2006, p. 838-850.
- UBINA, José Fernández. Origen y Consolidación del Episcopado Monárquico. In: ACERBI, Silvia; MARCOS, Mar; TORRES, Juana. *El Obispo en la Antigüedad Tardía Homenaje A Ramón Teja*. Madrid: Editorial Trotta, 2016, p. 37-51.
- ULLMANN, Reinholdo Aloysio. Plotino: a Relação do Uno (*Archê*) com o Mundo. In: STEIN, Ernildo. (Org.) *A Cidade de Deus e a Cidade dos Homens: de Agostinho a Vico*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.
- VELOSO, Wendell dos Reis. *Humanidade e Sexualidade na Proposta de Identidade Cristã de Agostinho de Hipona em Confissões*. 128 páginas. (Mestrado em História) Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Departamento de História – PPHR, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, RJ, 2014b.
- VESSEY, Mark. (Ed.) *A Companion to Augustine*. Malden, Oxford, West Sussex: Wiley-Blackwell, 2012. (Blackwell Companions to the Ancient World).
- VESSEY, Mark. Jerónimo. In: FITZGERALD, A. (Dir.) *Diccionario de San Agustín*. San Agustín a través del Tiempo. Burgos: Monte Carmelo, 2006, p. 751-755.
- VEYNE, Paul. A Família e o Amor no Alto Império Romano. In: Idem. *A Sociedade Romana*. Lisboa: Edições 70, 1990, p. 157-196.
- _____. *A Sociedade Romana*. Lisboa: Edições 70, 1990.
- WETZEL, James. *Compreender Agostinho*. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2011.
- WOOD, Ian. Entrevista com o Prof. Dr. Ian Wood. Entrevista e Tradução Otávio Luiz Vieira Pinto. *PHILÍA: Informativo de História Antiga*, Rio de Janeiro, Núcleo de Estudos da Antigüidade/UERJ, n. 49, p. 3, 2014.
- WOODWARD, Kathryn. Identidade e Diferença: uma Introdução Teórica e Conceitual. In: SILVA, Tomaz Tadeu da (Org.). *Identidade e Diferença: a Perspectiva dos Estudos Culturais*. 6ª Ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2006, p 7-72.