

## **O DISCURSO ANTIMANIQUEÍSTA COMO ELEMENTO DEMARCADOR DA IDENTIDADE CATÓLICA NA PRIMEIRA IDADE MÉDIA: AS REFERÊNCIAS NA OBRA CONFISÕES (C. 397) DE AGOSTINHO DE HIPONA**

Wendell dos Reis Veloso\*

**Resumo:** No século IV conviviam diversas possibilidades interpretativas do credo cristão, assim como ocorreu também a paulatina aproximação entre os poderes políticos protocolares do Império Romano e o projeto de identidade cristã vencedor no Concílio de Nicéia. Partindo deste ponto de vista, este artigo, a partir da análise da obra agostiniana *Confessiones*, procura identificar os antagonismos utilizados no discurso católico afim de associar o cristianismo maniqueu ao suposto erro.

**Palavras-Chave:** Agostinho de Hipona – Confissões – Maniqueísmo

**Abstract:** In the IV century there were a lot of possibilities to the interpretation of the christian faith. In the same way occurs the approximation between the catholic christianity and the political institutions of the Roman Empire. From this point of view, this article aims identify the antagonization terms in the book *Confessiones* by Augustine, wich ones were used by the catholics to associate manichaeism christians with the supposed mistake.

**Keywords:** Augustine of Hippo – Confessions – Manichaeism

Este artigo tem por objetivo fazer alguns apontamentos sobre o uso do discurso antimaniqueísta do bispo católico Aurélio Agostinho para a afirmação da identidade católica na Primeira Idade Média. Para tal, farei referências à *Confessiones*, obra agostiniana cuja escrita inicia-se em cerca de 397, quando Agostinho já ocupava o bispado de Hipona, no Norte da África, há pelo menos 5 anos.

Penso que a assertiva de que o discurso maniqueísta fora utilizado pelo bispo africano no processo de construção do seu projeto político de identidade cristã pode suscitar alguns equívocos, tendo em vista a abordagem mitológica<sup>1</sup> e eclesiástica que tem caracterizado a forma com a qual o *corpus Augustinianum* tem sido tratado. Sobre a perspectiva da História Eclesiástica, a qual ainda hoje é marca de grande parte dos chamados estudos agostinianos, um de seus mais famosos pressupostos talvez 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.<sup>2</sup> No que tange aos diferentes projetos de

---

\* Doutorando pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, com pesquisa financiada pela CAPES e sob a orientação do Prof. Dr. Ricardo de Oliveira e Co-orientação do Prof. Dr. Igor Salomão Teixeira (UFRGS); Mestre em História também pelo PPHR/UFRRJ; Aluno pesquisador associado ao laboratório “*Translatio Studii* – Núcleo Dimensão do Medievo” na Universidade Federal Fluminense. E-mail: wendellvelo@gmail.com

cristianismos que caracterizam a Primeira Idade Média, 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 instituições<sup>3</sup> - estabeleceram a facção cristã vencedora no Concílio de Nicéia de 325 no padrão através do qual todos os demais cristianismos seriam observados.

Feitas as considerações acima, devo ressaltar que me esquivo propositalmente de qualquer discussão pormenorizada em torno da legitimidade ou *status* da religiosidade maniqueísta, tal qual, por exemplo, faz Marcos Roberto Nunes Costa, professor da Universidade Federal de Pernambuco e 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 ser uma religião.<sup>4</sup> 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 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.<sup>5</sup> De semelhante maneira, eu, no mesmo ano da defesa do trabalho da Profa. Mestra Joana, defendi minha dissertação<sup>6</sup>, na qual conscientemente escapo desta discussão, mas fui pouco crítico quanto ao trabalho, por exemplo, do já citado Prof. Dr. Nunes Costa.<sup>7</sup>

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. Ainda os mesmos autores australianos argumentam 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.<sup>8</sup> 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.<sup>9</sup>

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. 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.<sup>10</sup> Peter Brown, por sua vez, argumenta que o maniqueísmo se desenvolve a partir de um “fermento religioso cristão”, desenvolvendo-se, portanto, no seio do cristianismo.<sup>11</sup>

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 período aqui tratado. 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 já no ano de 1970, e, sendo assim, nas palavras do próprio autor, é chocante constatar que os ditos especialistas na área ainda persistam na defesa de posições antigas<sup>12</sup> e, acrescento eu, no mínimo inadequadas.

O professor africano citado acima, do departamento de Teologia da Universidade de Pretória, argumenta que as fontes maniqueias possibilitam a defesa veemente de que Mani fora criado em uma comunidade judaico-cristã.<sup>13</sup> Da mesma maneira, diferentemente da perspectiva usualmente adotada, o professor Jason David BeDuhn, da *Northern Arizona University*, argumenta que para entender o maniqueísmo como ele de fato era, uma proposta concorrente de cristianismo, é necessário considerar o desenvolvimento dos movimentos cristãos em termos de Oriente e de Ocidente. É só assim que se é capaz de 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 múltiplas<sup>14</sup>, as quais incluem elementos persas. O mesmo professor estadunidense argumenta que assim como Agostinho estabeleceu pontos de contato entre Cristo e Platão, Mani o fez entre Cristo, Zoroastro e Buda.<sup>15</sup>

Como colocado pertinentemente por Gardner e Lieu, no interior dos estudos sobre as religiosidades do mundo romano tardio poucos objetos foram afetados de maneira tão estruturante pelo achado de escritos originais de suas comunidades como ocorre nos estudos acerca do maniqueísmo.<sup>16</sup> Trata-se da desconstrução do mito do cristianismo – confundido propositalmente com o catolicismo – triunfante.<sup>17</sup>

Partir destes pressupostos pode proporcionar uma visão um tanto quanto diferenciada sobre elementos já há muito estabelecidos. Por exemplo, dentro de uma 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 que nos dedicamos a estudar o 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. Entretanto, 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 compreendida em termos de apostasia do primeiro e conversão para o segundo.<sup>18</sup> 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, pois, tal qual BeDuhn demonstra, Agostinho em *Contra Academicos* 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<sup>19</sup>, o que permite ao autor sustentar que em 383, no evento aclamado como a conversão de Agostinho em Milão, o pensador africano resolvera pelo método católico para alcançar os objetivos traçados quando ainda era um maniqueu.<sup>20</sup>

Feitas estas considerações de caráter mais teórico, devo sustentar que a despeito de algumas tradições compartilhadas as duas propostas interpretativas do credo cristão aqui abordadas colidiram em suas diferenças e assim definiram-se em um processo no qual se colocavam uma contra a outra.<sup>21</sup>

No século IV o cristianismo africano encontrava-se no meio de sérios e graves conflitos, sendo o mais proeminente para considerável parte da historiografia o cisma donatista.<sup>22</sup> Anna Leone chega mesmo a argumentar que especialmente o último terço deste século teria sido marcado por revoltas político-religiosas nas quais os donatistas encontrar-se-iam à frente.<sup>23</sup> Contudo, como propõe Peter Brown, é somente no século V que o donatismo protagonizaria as atenções do bispo de Hipona em seus escritos, sendo do maniqueísmo este papel durante o século IV.<sup>24</sup>

Tal protagonismo 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.<sup>25</sup> Conduzindo tais reflexões maniqueístas para a prática isto implicaria na não responsabilização do suposto pecador diante do alegado pecado. Após o tempo dedicado ao maniqueísmo Agostinho, em 383, distancia-se dos ensinamentos de Mani, aproximando-se de escritos neoplatônicos sobre os quais irá empreender uma tradução cultural a partir dos pressupostos cristãos, identificando assim nos escritos pagãos diversos elementos característicos do cristianismo católico.<sup>26</sup>

Ou seja, em um âmbito de atuação mais direta de Agostinho, o Norte da África, o maniqueísmo se manteve forte durante todo o século IV e mesmo depois. Em sua obra dedicada ao bispo de Hipona, Peter Brown argumenta que a questão maniqueísta era tão seria no Norte africano que muito da ascensão de Agostinho ao bispado se deve ao fato dele ser um ex-maniqueu que se valendo de sua própria experiência se dedicava a erradicar este suposto mal do mundo.<sup>27</sup> Como sugere Jason BeDuhn, Agostinho era um apóstata informado, o que se constituiria em vantagem capital na tentativa de defesa do catolicismo como a verdadeira religião diante de maniqueístas resistentes, muitos destes amigos pessoais do futuro bispo.<sup>28</sup>

O início da escrita de *Confessiones* é datado em cerca de 397, fins do século IV, aproximadamente onze anos após o episódio na cidade de Milão. Trata-se de uma obra que em nossa sociedade atual enquadramos na categoria de autobiografia, na qual o bispo narra a sua trajetória de vida desde a infância até à adoção do credo niceno. Para alguns especialistas tratar-se-ia de um reconhecimento público, de uma prestação de contas aos que constantemente o acusariam de não ter abandonado por completo os costumes de sua vida pré-conversão ao cristianismo católico. Desta maneira, 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: “Não me caluniem os soberbos, porque eu conheço bem o preço da minha redenção.”<sup>29</sup> Agostinho coloca-se, portanto, como advogado de si mesmo, isto de maneira direta e objetiva, frente aos seus inimigos doutrinários, em especial os maniqueístas.

A oposição binária tal como entre bom cristão e mal cristão, fiel e infiel, ou entre soberbo (como no trecho documental acima) e o humilde/virtuoso (como podemos inferir pelo sistema de oposição característico do pensamento patrístico) remete-se aos elementos mais primevos da constituição de identidades sociais: A conceitualização da identidade envolve o exame dos *sistemas classificatórios* que mostram como as relações sociais são organizadas e divididas; por exemplo, ela é dividida em ao menos dois grupos em oposição –

“nós e eles”, [...].<sup>30</sup> Este trecho nos permite argumentar que a identidade é relacional, ou seja, depende de elementos exógenos para a sua existência, sendo marcada pela diferença. Esta diferenciação, por sua vez, pode se apresentar problemática, uma vez que, a despeito da realidade, envolve a negação de similaridades entre os grupos.<sup>31</sup> Aos que são alegadamente diferentes se outorga o epíteto de “outro”, sustentando esta pretensa distinção pela exclusão.<sup>32</sup> Acerca disto, e também retomando os termos básicos dos sistemas classificatórios das identidades (“nós” e “vós/eles”), 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.”<sup>33</sup>

Partindo desta argumentação devemos acrescentar que a identidade é marcada por símbolos, de maneira que a construção da identidade se dá tanto no campo do social, quanto do simbólico.<sup>34</sup> Isto implica em aceitar que a afirmação das identidades possuem consequências materiais, de modo que se um grupo for simbolicamente marcado como inimigo, o “outro”, isto terá reverberações reais, pois o grupo será socialmente excluído e terá desvantagens materiais.<sup>35</sup> Sem mencionarmos que este conflito, o qual caracteriza a outorga das identidades, surge em um momento particular, é historicamente identificável<sup>36</sup>. E na Primeira Idade Média as classificações identitárias coletivas, tais como, cristãos e os não cristãos, ou ainda os supostamente maus cristãos (“heréticos”), intentavam uma alegada ordem.

É a partir destas reflexões que entendemos os escritos episcopais, tais como a obra agostiniana *Confissões*, como importantes elementos no processo de construção e difusão de uma identidade cristã católica intentada pelas elites episcopais.

Como apontei anteriormente, atentando especificamente às referências na fonte documental, há que se destacar que Agostinho reconhecia os maniqueus como cristãos, supostamente maus cristãos, dados às alegadas inverdades, mas cristãos. O bispo afirma sobre os maniqueus: "Havia na sua boca laços do demônio e um engodo, preparado com a mistura de sílabas do vosso nome, do de Nosso Senhor Jesus Cristo e do Paráclito consolador, o Espírito Santo."<sup>37</sup> E no mesmo livro, mais à frente, Agostinho continua: "Jamais estes nomes se lhe retiravam dos lábios, mas eram apenas sons e estrépito da língua."<sup>38</sup> E continua: Ó Verdade, Verdade, pela qual intimamente suspiravam as fibras da minha alma, ainda mesmo quando eles freqüentemente e de muitos modos te pronunciavam apenas com os lábios e te liam em muitos e volumosos livros! [...].<sup>39</sup>

Tal qual informa Samuel Lieu, fica-nos claro que as comunidades maniqueístas com as quais Agostinho tivera contato se identificavam com o cristianismo, fazendo mesmo

menções às pessoas da Trindade. Agostinho afirma que os nomes de Jesus e do Espírito Santo eram comumente evocados pelos maniqueístas, assim como estes os liam em vários e volumosos livros. O pesquisador australiano sustenta ainda que os textos paulinos eram lidos de maneira sistemática pelos maniqueístas ao ponto dos membros de algumas comunidades do norte da África se valerem do estilo paulino para a produção de literatura maniqueísta em cópta.<sup>40</sup> Em sua outra obra já aqui mencionada Lieu juntamente com Gardner destaca que Mani se autoproclamava apóstolo de Jesus; seus pregadores argumentavam estarem pregando o verdadeiro evangelho; assim como seus adversários eram condenados como falsos ou apenas parcialmente cristãos.<sup>41</sup>

Estes mesmos trechos documentais já apontam para a associação proposta por Agostinho entre a pregação maniqueísta e a característica da aparência ao se referir à fala dos seguidores de Mani como um engodo, assim como a acusação de que a menção à pessoa de Jesus se daria apenas "da boca para fora", ou se caracterizaria como mero resultado automático do mover dos lábios. Tal caracterização continua ao Agostinho se referir às reflexões maniqueístas da seguinte maneira: "Naquelas bandejas serviam-me então de ficções brilhantes. [...] Nem estáveis naquelas ficções vãs que longe de me nutrirem, mais me debilitavam."<sup>42</sup> Ao nos atentarmos para os influxos neoplatônicos nos escritos agostinianos podemos aventar a seriedade desta caracterização do credo maniqueísta como uma ficção, como uma aparência em contraponto com uma alegada essência, com algo dito substancial, que por antagonismo podemos estabelecer que para Agostinho seria característica do catolicismo.

Cabe aqui não deixar de abordar que a tese fundamental do maniqueísmo era um dualismo que encontrava sua expressão primordial na própria relação entre o corpo humano (que seria completamente mal) e o espírito (que seria parte da divindade da Luz)<sup>43</sup>, opondo-se assim ao dogma católico que identificava o deus niceno ao bem supremo e à verdade, não podendo nada criado por esta deidade ser essencialmente mau.

A descrição do credo maniqueu continua da seguinte maneira: "[...] Quão longe estais, portanto, daquelas minhas quimeras, ficções de corpos que de nenhum modo existem!"<sup>44</sup> E segue: "[...] Quantos melhores, na verdade, eram as fábulas dos gramáticos e poetas do que aqueles enganosos laços."<sup>45</sup> Mais uma vez os maniqueístas são associados às ficções, às fábulas e ao que ele chama de enganosos laços. No final do capítulo aqui analisado o bispo de Hipona escreve: "[...]Mas – ai! ai de mim! – acreditei nos erros dos maniqueístas. Por que passos ia descendo até o profundo do inferno, trabalhando e consumindo-me com a falta de verdade, quando eu vos procurava!"<sup>46</sup>. Os maniqueus agora são associados ao erro e, mais

uma vez, à inverdade, o que, no caso de Agostinho e sua base neoplatônica, liga-se à ideia de existência.

No capítulo seguinte encontramos:

Com efeito, eu ignorava outra realidade cuja existência é indubitável. Era como que impelido por uma agulhada a submeter-me à opinião de insensatos impostores, quando me perguntavam a origem do mal, [...]. Perturbava-se a minha ignorância com estas perguntas. Assim, afastava-me da verdade com a aparência de caminhar para ela, porque não sabia que o mal é apenas a privação do bem, privação cujo último termo é o nada.<sup>47</sup>

Em clara tradução cultural do neoplatonismo Agostinho estabelece o catolicismo como verdade/realidade que garantiria a existência indubitável, colocando os seus opositores, neste caso os maniqueus, como falsos e enganosos, ou seja, ligados à inverdade e, portanto, com a sua existência real posta em xeque.

Há ainda outras características que Agostinho atribui ao maniqueísmo, as quais não podem ser exploradas por conta do espaço. Por exemplo, além de ligar esta crença à aparência, à inverdade e à inexistência real, o bispo de Hipona descreve os seguidores da doutrina maniqueia como pessoas dadas à sedução, seja no sentido de que seriam facilmente convencidas pelos maniqueus alegadamente loquazes, tal como ele descreve Fausto, o bispo maniqueu que convenceria seus ouvintes por meio de uma eloquência dita maléfica<sup>48</sup>, até a afirmação taxativa de que os maniqueus seriam dados às paixões desenfreadas:

"Durante esse período de nove anos desde os dezenove até aos vinte e oito, cercado de muitas paixões, era *seduzido e seduzia, era enganado e enganava*: às claras, com as ciências a que chamam liberais, e às ocultas sob o falso nome de religião [...]. Ora corria atrás da futilidade da glória popular, até aos aplausos dos teatros, aos jogos florais, ao torneio de coroas de feno, às bagatelas de espetáculos e paixões desenfreadas, ora desejando ourificar-me destas nódoas, conduzindo aos que eram chamados "eleitos" e "santos", [...]."<sup>49</sup>

Através do jogo de antagonismos que caracterizam os processos históricos de constituição discursiva das identidades fica-nos patente a intenção de Agostinho em pautar a identidade católica em elementos, tais como, substância, verdade, existência real e controle, em oposição aos epítetos atribuídos aos maniqueus descritos como ligados à aparência, à inverdade, à inexistência e à sedução.

Desta maneira, a Primeira Idade Média viu um duro conflito entre estas duas interpretações do credo cristão: a maniqueísta e a católica. Um embate no qual os cristãos católicos, em aliança com os poderes políticos protocolares, venceram, transformando o maniqueísmo na heresia por excelência. Isso se evidencia, por exemplo, pelo tratamento que



esta facção cristã vai obter por parte da legislação imperial, tais como as promulgações de Teodósio no século IV e as de Justiniano no século VI.

Também procurei refletir sobre a maneira como a visão católica que se estabeleceu no Ocidente possui ingerência na forma como nós historiadores lemos a documentação e produzimos os nossos textos hodiernamente, originando assim, por vezes, textos que poderiam ser caracterizados como mitológicos ou eclesiásticos, muito mais do que historiográficos.

## NOTAS DE REFERÊNCIA

<sup>1</sup> 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*. Desenvolvo estas reflexões de maneira mais adequada em: VELOSO, Wendell dos Reis. “As Sexualidades no Pensamento Agostiniano a partir das Contribuições de Michel Foucault e Quentin Robert Skinner: Reflexões sobre a Prática Historiográfica”. *Roda da Fortuna*, Barcelona, v. 5, n. 1: 226-245, 2016.

<sup>2</sup> CARDOSO, Ciro Flamarion. “Apresentação”. In: CHEVITARESE, André Leonardo; CORNELLI, Gabriele. *Judaísmo, Cristianismo e Helenismo*. São Paulo: Annablume, 2007, p. 11.

<sup>3</sup> MATA, Sérgio da. *História e Religião*. Belo Horizonte: Autêntica, 2010, p. 35-64.

<sup>4</sup> COSTA, Marcos Roberto Nunes. “Maniqueísmo: Seita ou Religião”. In: *Maniqueísmo: História, Filosofia e Religião*. Rio de Janeiro: Vozes, 2003, p. 112-138.

<sup>5</sup> CORREIA, Joana Paula Correia. *O Discurso Anti-maniqueu de Agostinho de Hipona na Construção da Identidade Cristã*. 125 páginas. (Mestrado em História) Centro de Ciências Humanas e Sociais, Departamento de História – Programa de Pós-Graduação em História Social das Relações Políticas, Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2014.

<sup>6</sup> 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.

<sup>7</sup> Tal crítica foi gentilmente apresentada a mim durante a defesa da dissertação pelo Prof. Dr. André Leonardo Chevitarese (UFRJ), membro da banca avaliadora.

<sup>8</sup> GARDNER, Ian; LIEU, Samuel N. C. “Introduction”. In: *Manichaean Texts from the Roman Empire*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004, p. 1.

<sup>9</sup> BROWN, Peter. “*Tempora Christiana*: Tempos Cristãos” In: *A Ascensão do Cristianismo no Ocidente*. Tradução de Eduardo Nogueira. Lisboa: Editorial Presença, 1990, p. 60.

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

<sup>11</sup> BROWN, op., cit., 1990, p. 59-60.

<sup>12</sup> 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.

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. X.

<sup>14</sup> BEDUHN, Jason David. “‘Not to Depart from Christ’: Augustine between ‘Manichaean’ and ‘Catholic’ Christianity.” In: OORT (Ed), op., cit., p. 12-13.

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 16.

<sup>16</sup> GARDNER; LIEU, op., cit., p. 25.

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 2.

<sup>18</sup> BEDUHN, op., cit., 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.

<sup>19</sup> *Ibidem*, p. 3.

<sup>20</sup> *Ibidem*, p. 17.

- <sup>21</sup> Ibidem, p. 13.
- <sup>22</sup> LÖHR, Winrich. “Western Christianities.” In: CASIDAY, Augustine; NORRIS, Frederick W. (Editors). *Constantine to c. 600*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007, p. 41.
- <sup>23</sup> LEONE, Anna. “Christianity and Paganism, IV: North Africa”. In: CASIDAY; NORRIS (Editors), op., cit., p. 235.
- <sup>24</sup> BROWN, Peter. *Corpo e Sociedade: o Homen, a Mulher e a Renúncia Sexual no Início do Cristianismo*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990, p. 327.
- <sup>25</sup> COSTA, op. cit., 2012, p. 11.
- <sup>26</sup> VELOSO, Wendell dos Reis. “Apontamentos sobre a Tradução Cultural do Neoplatonismo Operada por Agostinho de Hipona na Antiguidade Tardia (c. 386-426)”. *Rodas da Fortuna*. Barcelona, v. 3, n. 1: 110-130, 2014.
- <sup>27</sup> BROWN, Peter Robert Lamont. *Santo Agostinho: uma Biografia*. Tradução de Vera Ribeiro. 5ª ed. Rio de Janeiro: Record, 2008, p. 165.
- <sup>28</sup> BEDUHN, op., cit., p. 12.
- <sup>29</sup> 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.
- <sup>30</sup> 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.
- <sup>31</sup> Ibidem, p. 9.
- <sup>32</sup> Ibidem.
- <sup>33</sup> KOSELLECK, Reinhart. “A Semântica Histórico-Política dos Conceitos Antitéticos Assimétricos”. In: *Futuro Passado: Contribuição à Semântica dos Tempos Históricos*. Tradução de Wilma Patrícia Maas e Carlos Almeida Pereira. Rio de Janeiro: PUC-Rio Ed., 2006, p. 191-192.
- <sup>34</sup> WOODWARD, op., cit., p. 10.
- <sup>35</sup> Ibidem, p. 10; 14.
- <sup>36</sup> Ibidem, p. 11.
- <sup>37</sup> AGOSTINHO, op., cit., Parte I, Livro III, Capítulo VI, p. 65.
- <sup>38</sup> Ibidem.
- <sup>39</sup> Ibidem.
- <sup>40</sup> LIEU, Samuel N. C. “Christianity and Manichaeism.” In: CASIDAY; NORRIS (Editors), op., cit., p. 282, 288.
- <sup>41</sup> GARDNER; LIEU, op., cit., p. 2.
- <sup>42</sup> AGOSTINHO, op., cit., Parte I, Livro III, Capítulo VI, p. 65.
- <sup>43</sup> LIEU, op., cit., p. 282.
- <sup>44</sup> AGOSTINHO, op., cit., Parte I, Livro III, Capítulo VI, p. 66.
- <sup>45</sup> Ibidem.
- <sup>46</sup> Ibidem, p. 66-67.
- <sup>47</sup> Ibidem, Parte I, Livro III, Capítulo VII, p. 67.
- <sup>48</sup> Ibidem, Parte I, Livro V, Capítulo III, p. 97.
- <sup>49</sup> Ibidem, Parte I, Livro IV, Capítulo I, p. 76.

Recebido em: 19/08/2016

Aprovado em: 07/10/2016