Paganismo e cristianismo na correspondência entre Agostinho de Hipona e Nectário de Calama

José Mário Gonçalves [1]

DOI: http://dx.doi.org/10.4025/rbhranpuh.v10i30.36510

Resumo: Este artigo analisa as cartas trocadas pelo bispo católico Agostinho de Hipona e o pagão Nectário de Calama por ocasião dos distúrbios ocorridos em junho de 408. O enfoque do trabalho é perceber as estratégias retóricas usadas pelos correspondentes a fim de demarcar suas respectivas posições diante do conflito. Do lado pagão, Nectário se esforça para defender seus correligionários e poupá-los das punições previstas na lei; do lado cristão, Agostinho procura justificar a disciplina dos culpados, tentando mostrar que elas estão de acordo com a caridade cristã. A correspondência revela o ambiente de conflito entre cristãos e pagãos no início do século V, no qual o cristianismo considerado ortodoxo conta com o apoio do poder Imperial, enquanto os grupos dissidentes se encontram em desvantagem e precisam fazer uso de diversas táticas que visam afirmar sua identidade e resistir ao predomínio católico.
Palavras-chave: Agostinho de Hipona; Paganismo; Cristianismo.

Paganism and Christianity in the correspondence between Augustine of Hippo and Nectarius of Calama

Abstract: This article analyzes the letters exchanged by the Catholic bishop Augustine of Hippo and the pagan Nectarius of Calama on the occasion of the riots that occurred in June of 408. The focus of the work is to perceive the rhetorical strategies used by the correspondents in order to demarcate their respective positions in the face of the conflict. On the pagan side, Nectarius strives to defend his coreligionists and spare them the punishments prescribed by law; On the Christian side, Augustine seeks to justify the discipline of the guilty, trying to show that they are in accord with Christian charity. The correspondence reveals the atmosphere of conflict between Christians and pagans in the early fifth century, in which Christianity considered orthodox relies on the support of Imperial power, while dissenting groups are at a disadvantage and need to make use of various tactics aimed at asserting their Identity and resist Catholic dominance.
Keywords: Augustine of Hippo; Paganism; Christianity.

[1] Professor no Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões da Faculdade Unida de Vitória. Email: revmario2@gmail.com

Paganismo y cristianismo en correspondencia entre Agostinho de Hipona y Nectario de Calama

Resumen: Este artículo analiza las cartas intercambiadas por el obispo católico Agostinho de Hipona y lo pagano Nectario de Calama con motivo de los disturbios en junio de 408. El trabajo consiste en comprender las estrategias retóricas utilizadas por los correspondientes a delimitar sus respectivas posiciones sobre el conflicto. El lado pagano, Nectario se esfuerza por defender a sus correligionarios y evitarles la pena establecida por la ley; parte de los cristianos, Agustín trata de justificar la disciplina del culpable, tratando de demostrar que están de acuerdo con la caridad cristiana. La correspondencia revela el entorno de conflicto entre cristianos y paganos en principios del siglo V, en la que el cristianismo ortodoxo cuenta con el apoyo del poder imperial, mientras que los grupos disidentes están en desventaja y la necesidad de hacer uso de diversas tácticas que tienen como objetivo hacer valer su identidad y resistir la dominación católica.

Palabras clave: Agostinho de Hipona; Paganismo; Cristianismo.

Recebido em 16/08/2017 - Aprovado em 17/12/2017

À época de Agostinho de Hipona (390-430), a presença pagã na África do Norte estava longe de ser insignificante. Embora o império vivesse sob a égide do cristianismo,[2] as crenças e práticas da nova religião continuaram a conviver com as crenças e práticas das antigas religiões pagãs (LEMOS, 2012, p. 154). A importância do paganismo pode ser comprovada também pelos conflitos entre as duas concepções religiosas, conforme o testemunho da legislação da época (MACMULLEN, 1984, p, 82; MARKUS, 1997, p. 119-120).[3]

Para o bispo de Hipona, os pagãos eram adversários que deveriam ser tratados com seriedade e uma de suas estratégias na luta contra esses oponentes era o uso do gênero epistolar.[4] Através de suas cartas, Agostinho procurava persuadi-los do que acreditava ser a verdade da fé cristã em contraposição aos erros de sua religião. Em sua argumentação, Agostinho faz uso de uma "retórica da diferença" ou "retórica das fronteiras" (Kahlos 2007, p. 58-60), na qual ele buscava minimizar as semelhanças e acentuar as diferenças entre a sua fé e a dos seus correspondentes pagãos. Quando era

[2] Como outros cristãos de sua época, Agostinho acreditava viver os "tempos cristãos" (*tempora christiana*), marcados pelo triunfo do cristianismo sobre os antigos deuses e sobre as heresias. (MARKUS, 1970, p. 27ss; MARKUS, 2013, p. 274ss; BROWN, 1999, p. 52ss).

[3] Sobre a legislação contra o paganismo durante o governo do imperador Honório (395-423), contemporâneo de Agostinho, ver MONTÉS, 1991.

[4] O recurso ao gênero epistolar acompanha o cristianismo desde os seus primeiros escritos. Basta lembrar que, dos 27 escritos que compõem o Novo Testamento, 21 se apresentam como epístolas.

conveniente, porém, ele podia alterar essa lógica, enfatizando os elementos compartilhados pelos cristãos e pagãos com a finalidade de abrir caminho para o convencimento e conversão dos últimos.

Na escrita de suas cartas, Agostinho e seus correspondentes faziam uso dos recursos da retórica clássica[5] – um terreno comum a pagãos e cristãos cultos, educados nos valores da *paideia* (MARROU, 1975, p. 163; BROWN, 1992, p. 139). Ao analisar as cartas trocadas entre Agostinho e Nectário, procuraremos compreender as escolhas argumentativas que foram feitas por ambos, à luz do contexto de sua produção. No *corpus* epistolar agostiniano, são as epístolas 90, 91, 103 e 104,[6] escritas em razão de um violento conflito entre cristãos e pagãos acontecido em junho de 408, em Calama, cidade da Numídia. Segundo a narrativa agostiniana (*Epistula* 91,8) [7], no primeiro dia de julho de 408, "contrariando as mais recentes leis",[8] foi celebrada, naquela cidade, uma "solenidade sacrílega"[9] como não acontecia "nem mesmo nos tempos do imperador Juliano".[10] Aconteceu que uma multidão passou dançando[11] diante da igreja e, em resposta à tentativa dos clérigos de proibir que a marcha continuasse, apedrejaram o templo cristão.

Para um tratamento mais completo sobre os aspectos literários das cartas cristãs canônicas e não canônicas do primeiro e segundo século veja-se VIELHAUER, 2012, p. 87-100; 557-640.

[5] As cartas possuíam uma estrutura que muito se assemelhava a dos discursos orais conforme a tradição retórica: iniciavam com o *inscriptio* (contendo o nome do remetente, do destinatário e, às vezes, uma saudação), seguido do *corpus* (o texto da carta propriamente dito) e finalizavam com a *subscriptio* (a saudação final). Essas partes correspondiam, respectivamente, ao *exórdio*, que visava estabelecer o contato com o interlocutor e determinar as condições de entendimento; ao *corpus*, que continha o tema central do discurso; e à *peroratio*, que reiterava o tema central e encerrava o discurso (ANTÓN 1996, p. 115-116).

[6] Usamos neste artigo a edição bilíngue (espanhol/latim) editada e traduzida por Lope Cilleruelo.

[7] Embora não tenhamos a versão de Nectário, em nenhum momento ele questiona a apresentação que Agostinho faz daqueles acontecimentos. Não são conhecidos outros documentos que relatem estes fatos.

[8] *Contra recentissimas leges*. Referência ao edito imperial promulgado em 25 de novembro de 407, estabelecendo uma série de medidas que visavam eliminar os sinais exteriores do paganismo. Dentre elas estava a proibição de todas as festas pagãs nos cemitérios e nas cidades e a autorização para que os bispos pudessem intervir nessas situações. (*Constitutiones Sirmondianae*, XII; *Codex Theodosianus*, XVI, 10, 19). Sobre esta legislação, ver OLIVEIRA, 2008, p. 179-180; HERMANOWICZ, 2004, p. 486-491; SHAW, 2011, p. 252-253.

[9] *Paganorum sacrilega solemnitas agitata est*. A expressão usada por Agostinho é tirada da legislação supracitada (HERMANOWICZ, 2008, p. 161)

[10] Associar um acontecimento negativo aos tempos de Juliano, "o apóstata", já se tornara um lugar comum na retórica cristã (CARVALHO, 2006, p. 268).

[11] As danças eram parte normal deste tipo de celebração, mas foram compreendidas como uma provocação calculada aos cristãos. Tal impressão provavelmente corresponde aos fatos, uma vez que a Igreja se localizava num caminho secundário que podia ser evitado pela procissão (OLIVEIRA, 2008, p. 181; HERMANOWICZ, 2004, p. 486).

Uma semana depois, o bispo local (Possídio, amigo de Agostinho) tentou fazer com que as autoridades municipais garantissem o cumprimento da lei, mas a igreja foi apedrejada novamente. No dia seguinte, as lideranças católicas buscaram registrar queixa dos ataques, entretanto não conseguiram fazê-lo.

Naquele mesmo dia, uma chuva de granizo caiu sobre a cidade, que Agostinho interpretou como um castigo de Deus contra os apedrejadores.[12] Cessada a chuva, a igreja é apedrejada pela terceira vez e incendiada. Um clérigo foi assassinado e os demais fugiram ou se esconderam, dentre os quais Possídio, a quem, de acordo com Agostinho, pretendiam matar. O bispo de Hipona prossegue sua narrativa afirmando que nenhuma autoridade tentou conter os atacantes ou socorrer os perseguidos, somente um peregrino, que conseguiu livrar algumas pessoas das mãos dos agressores e recuperar alguns objetos.[13]

Algum tempo depois destes acontecimentos, Agostinho esteve em Calama e conversou com cristãos e com pagãos (*Epistula* 91,10). Diante do fracasso das negociações, o clero local resolveu apelar ao imperador a fim de conseguir a reparação dos prejuízos e a punição dos culpados.[14] Temendo as consequências dessa apelação, os líderes da cidade encarregaram Nectário, um membro da elite local,[15] de negociar com Agostinho para tentar amenizar as possíveis punições, dentre as quais a pena capital. É ele, portanto, que inicia essa troca de correspondência, sendo o autor da *Epistula* 90, que passamos a analisar. É um escrito breve, que as edições apresentam em um só parágrafo. Tanto no *inscriptio,* como no *subscriptio*, Nectário se refere a Agostinho como "irmão" (*frater*). Ao usar essa expressão, Nectário se esforça para estabelecer um vínculo com seu interlocutor, importante numa carta que tem como objetivo interceder em favor de um grupo de se encontrava em situação desfavorável.

Nectário inicia sua argumentação evocando o "amor à pátria", que é "o único que supera o amor aos pais", uma citação indireta de Cícero[16], autor cuja importância é

[12] Para Hermanowicz (2004, p. 484), os pagãos podem ter interpretado em sentido oposto, como sendo uma aprovação dos deuses aos atos dos apedrejadores.

[13] A identidade desse peregrino é desconhecida. Embora Shaw (2011, p. 258) não duvide necessariamente da veracidade desta parte da história, ele observa corretamente que ela serve como estratégia retórica para que Agostinho coloque em contraste a inação das autoridades diante dos acontecimentos.

[14] Para uma reconstituição dos fatos referentes à apelação dos clérigos, ver HERMANOWICZ, 2004, p. 499ss; PAÑO, 2013, p. 105ss.

[15] Nectário era um homem idoso e embora não ocupasse nenhuma função pública naquele momento, tinha um histórico de serviços prestados à cidade (MARTINDALE, 1980, p. 774).

[16] Conforme Bermon (2001, p. 525), a citação ecoa *Philippica* VIII, 6 (*An potest cognatio propior ulla esse quam patriae, in qua parentes etiam continentur*), combinado com um trecho de *De Republica* (fragmento

reconhecida por pagãos e cristãos instruídos. De acordo com Solmsen (1956, p. 40), a expressão *quoniam nosti* ("pois você conhece") aponta para o fato de que Nectário reconhece seu interlocutor como alguém capaz de dialogar no mesmo nível literário e intelectual que o seu; alguém que é "instruído em todas as disciplinas" como ele dirá algumas linhas adiante. Com esse tipo de referência, Nectário tenta estabelecer elementos de aproximação com Agostinho que lhe permitam obter sucesso em sua tentativa de persuadi-lo a atender à sua petição.

Em nome desse amor à pátria, prossegue Nectário, ele continua disposto a servi-la, pois "o amor e a devoção à cidade crescem dia a dia e, quanto mais o nosso fim se aproxima, tanto mais desejamos deixar a pátria incólume e florescente". A partir desse ponto, ele faz a petição propriamente dita. Primeiro, ele reconhece os erros da cidade e a sua gravidade: "Esta, senhor eminente e com razão honorável, se precipitou por um não leve erro do seu povo. Esse erro deverá ser castigado com a maior severidade, se observarmos o rigor das leis públicas". Entretanto, ele pede para que o rigor da lei não seja aplicado, usando a tática de lembrar a Agostinho qual a sua responsabilidade como bispo, "que não deve senão buscar a salvação dos homens e intervir nas causas para melhorá-las e merecer diante do onipotente Deus o perdão pelos delitos alheios." Ele apela, assim, para a misericórdia do bispo de Hipona (uma virtude tradicionalmente reivindicada pelos cristãos) e, dessa maneira, confronta, ainda que de maneira indireta, a atitude dos demais bispos africanos que foram ao Imperador defender a aplicação rigorosa das leis contra os pagãos, contradizendo assim a essência de sua missão episcopal.

A *Epistula* 91 é a resposta de Agostinho a Nectário. A carta pode ser dividida em dois grandes blocos, nos quais ele procura responder cada ponto da carta de Nectário. No primeiro bloco, que vai do primeiro parágrafo até a primeira metade do sexto, Agostinho investe na crítica direta ao paganismo e na exaltação da religião cristã; no segundo bloco, que começa na metade seguinte do sexto parágrafo, ele se concentra nos acontecimentos de Calama e seus desdobramentos para, em seguida, responder à petição de seu interlocutor.

Logo no início de sua argumentação, Agostinho retoma a referência de Nectário ao "amor pátrio" ciceroniano e o contrapõe ao amor de uma pátria que entende ser superior:

IV, 7,7). Para Solmsen (1956, p. 40), temos aqui uma referência mais geral, uma vez que o tema da *caritas patriae* era um tópico recorrente na obra de Cícero.

> Não me admiro, antes louvo que, embora teus membros cedam ao frio da velhice, tua alma se inflame de amor à pátria. Igualmente admito, espontaneamente e com agrado, que não só o retenhas na memória, mas que verdadeiramente o demonstres com tua vida e costumes, que os bons não têm limite ou fim para o seu cuidado com a pátria. Por isso, gostaria de afiliar um cidadão tão bom a uma pátria superior, por cujo santo amor, de acordo com nossas limitações, nós corremos perigos, trabalhamos e nos esforçamos entre aqueles que tentamos ajudar a se unir a ela. Se tu fosses um cidadão da mesma, pensaria que não há limite ou fim em cuidar desta pequena porção dela que ainda peregrina nesta terra. Tu serias muito melhor, se oferecesses teus serviços para uma cidade melhor, em cuja paz eterna não teria fim tua felicidade, se não estabelecesses limite de tempo para servi-la com teu trabalho (*Epistula* 91,1).

Essa primeira afirmação de Agostinho dá o tom de toda a conversa entre ele e Nectário e mostra como o bispo de Hipona se apropria da herança ciceroniana. Sem negar a validade do amor à pátria, ele conclama o seu correspondente a buscar o que acredita ser uma pátria superior (*supernae cuiusdam patriae*), à qual Nectário deveria servir com maior afinco. A carta antecipa o tema das "duas cidades", que será amplamente trabalhado alguns anos depois em *A Cidade de Deus* (SOLMSEN, 1956, p. 38-39; BERMON, 2001, p. 526).

Partindo da premissa de que a pátria celeste é superior à pátria terrena, Agostinho tenta convencer o seu correspondente que se deve causar tristeza a esta por amor daquela (*Epistula* 91,2). Esse é o argumento que sustenta o seu "discurso disciplinador" (GADDIS, 2005, p. 133) e justifica, para o hiponense, a repressão contra as crenças, os cultos e os estilos de vida que ele considera incompatíveis com a pátria celeste. Fazendo uso da estratégia retórica do *retorsio*, no qual se inverte o argumento do oponente para usá-lo contra ele (KAHLOS, 2007, p. 71), Agostinho toma a metáfora da "flor" e do "florescer" e utiliza-a contra Nectário, opondo a ela a imagem do "espinho", para defender novamente o exercício da disciplina contra os inimigos da Igreja:

> Se tão grande crime ficar impune, sem nenhuma correção digna dos perversos, como pensas que tua pátria florescerá? Oh! Flores que não produzem frutos, senão espinhos!

> Compara agora se queres que tua pátria floresça em piedade ou impunidade, em costumes corretos ou em atrevimentos desregrados. Compara e vê se nos supera no amor de tua pátria, se desejas que ela floresça mais verdadeiramente do que nós (*Epistula* 91,2).

Recorrendo a Cícero, o bispo se apropria de uma fonte de autoridade reconhecida por Nectário para então defender a superioridade da Igreja em relação ao paganismo:

> Olha, por um pouco, os mesmos livros de *A República*,[17] nos quais bebestes estes afetos de cidadão devotado, de acordo com o qual não há limite ou fim no cuidado dos bons para com a pátria. Olha, rogo-te, e averigua o grande louvor que se dá ali à frugalidade e à continência, à fidelidade ao vínculo conjugal, aos costumes castos e honestos. Quando a cidade se destaca por estas coisas, então se pode se dizer que verdadeiramente floresce. Pois todas estas virtudes são ensinadas nas igrejas que crescem em todo o mundo, como em santas escolas do povo, onde se ensina e se aprende a piedade com a qual o real e verdadeiro Deus é adorado (*Epistula* 91,3).

Agostinho vincula a defesa da fé à necessidade de destruição dos templos e das imagens dos deuses, apresentados como *falsos* e *imorais*:

> Por isso é que ele [Deus] previu que os simulacros de muitos falsos deuses seriam derrubados e determinou que eles fossem derrubados. Pois não há nada que faça os homens tão insociáveis e entregues a uma vida de perversidade que a imitação de tais deuses, como descritos e recomendados em sua literatura (*Epistula* 91,3).

[17] A citação se refere a *De Republica*, fragmento IV, 7,7 (SOLMSEN, 1956, p. 38-39).

Antecipando[18] uma possível objeção de Nectário, Agostinho menciona as novas interpretações sobre a conduta dos deuses que estariam sendo ensinadas ao povo.[19] Ele, entretanto, considera inócuas tais iniciativas se comparadas com "os muitos lugares em que Júpiter é pintado, fundido, batido, esculpido, descrito, lido, encenado, cantado e dançado, cometendo seus muitos adultérios!" (*Epistula* 91,5). Retomando a expressão usada por Nectário, Agostinho questiona como podem florescer as cidades quando tais infâmias acontecem diante do povo. E termina o parágrafo fazendo alusão a um culto especialmente famoso por sua licenciosidade, o culto à Flora:[20]

> Tais flores não vêm da terra fértil, nem de alguma virtude abundante, mas encontra sua digna mãe naquela deusa Flora, cujos jogos cênicos são celebrados com tão efusivas e licenciosas torpezas que qualquer um pode entender que tipo de demônio é este que não pode ser aplacado por aves, quadrúpedes ou mesmo sangue humano, mas somente com algo pior, a imolação do pudor humano (*Epistula* 91,5).

Ao recorrer à *demonização* dos deuses, o bispo de Hipona visa cessar toda possibilidade de defesa dos cultos pagãos e abre caminho para que a repressão contra eles seja justificada. Ele faz então um apelo à conversão: suprimam-se todas aquelas coisas "vãs e insanas" — o culto aos deuses — e convertam-se ao verdadeiro culto a Deus e aos "costumes castos e piedosos", e a pátria florescerá eternamente em união com a pátria celeste (*Epistula* 91,6).

A segunda metade do sexto parágrafo chega ao tema central da correspondência, pois Agostinho passa a responder ao pedido de Nectário. Ele afirma, em relação aos acontecimentos de Calama, que deseja agir com mansidão, ao mesmo tempo em que não pretende deixar um mau exemplo para o povo da cidade. O detalhe significativo aqui é a afirmação de que Deus pode estar tão indignado (*graviter indignetur*) que pode "em seus ocultos juízos" tanto punir os culpados com ainda mais severidade ou

[18] Na retórica, a *antecipação* ou *hipóbole* consiste em refutar previamente certos argumentos ou objeções que possam ser levantadas pelo adversário (BERISTÁIN, 1995, p. 65).

[19] Segundo Cumont (1911, p. 209, 286) o imperador Juliano intencionara fazer dos templos centros de instrução moral e suas ideias teriam sido parcialmente realizadas após a sua morte. Nesse período, as histórias mais chocantes e licenciosas sobre os deuses foram interpretadas de forma a se tornar edificantes.

[20] Os *ludi florales* aconteciam na primavera e estava associado à fertilidade. Além do sacrifício de alguns animais, as festividades também envolviam abundante comida e bebida e considerável licenciosidade sexual (YÉBENES, 2004, p. 22).

pior, deixar temporariamente sem punição os que não se corrigem, nem se convertem (*Epistula* 91,6).

Para entender essa afirmação, é necessário conhecer o conceito de *justiça punitiva* para Agostinho. Como demonstrou McConnel (1979, p. 482-483), Agostinho possuía duas teorias de justiça punitiva: uma teoria *ideal* e uma teoria *não ideal*. A primeira definia justiça punitiva como a ação de dar a cada pessoa exatamente a punição que merece. Tal ação só pode ser perfeitamente levada a cabo por Deus, que pode fazê-lo de três maneiras diferentes: por meio da punição eterna; punindo os homens pelo pecado original, comum a todas as pessoas; ou ainda punindo pecados específicos. É este último caso que Agostinho tem em vista quando se refere à possibilidade de Deus punir severamente os moradores de Calama.[21] A teoria *não ideal*, ainda segundo McConnel (1979, p. 486), diz respeito à justiça punitiva aplicada pelos agentes humanos, incapazes de atingir a perfeição da justiça divina. Trata-se de um conceito utilitário de justiça, pois é praticada no interesse da sociedade, produzindo o bem ou prevenindo o mal. Agostinho acreditava na eficácia desse tipo de justiça, não obstante sua natureza imperfeita.[22]

A "disciplina moderada" que Agostinho defende que seja aplicada em Calama diz respeito a esse segundo tipo de justiça punitiva. Isso fica evidente em sua preocupação em não permitir a impunidade, uma vez que isso deixaria um exemplo negativo para a cidade. No parágrafo seguinte da carta, quando faz referência à argumentação de Nectário sobre o dever de um bispo promover a salvação e buscar o perdão dos homens, o bispo afirma:

> É isto que nos esforçamos por fazer, de forma que ninguém seja punido com uma censura mais severa, quer por nós ou por qualquer outra pessoa que seja influenciada por nossa intercessão. Desejamos buscar a salvação dos homens, que

[21] No entendimento de Agostinho, cabe somente a Deus decidir se vai ou não manifestar esse tipo de punição: "Com frequência, porém, na dispensação dos bens e dos males, mostra Deus de modo evidente seus desígnios. De fato, se agora aplicasse pena visível a todo pecado, nada ficaria reservado, segundo pensamos para o juízo final; por outro lado, se hoje todo pecado escapasse a castigo manifestamente imposto pela divina justiça, ninguém acreditaria, em absoluto na Providência" (*A Cidade de Deus*, I, 8, 2). Como vimos na narrativa agostiniana sobre os eventos de Calama, ele acreditava que a chuva de granizo que recaiu sobre a cidade era uma punição divina (*divinitus terrerentur*) contra os apedrejadores da igreja.

[22] Numa carta a Vicente, um bispo rogatista (grupo dissidente do donatismo), Agostinho defende o uso da força contra os hereges e cismáticos tendo como principal argumento a sua eficácia, uma vez que, por medo, muitos donatistas se converteram ao catolicismo, embora reconhecesse que isso não acontecia com todos. Ele fala aqui de "terror útil" [*terrori utili*] (*Epistula* 93,1-3; v. GADDIS, 2005, p. 132).

> está colocada na felicidade de uma vida reta, não na segurança de praticar o mal. Também buscamos perdão não só para nós, mas também para os outros, mas não podemos obter isto senão para aqueles que forem corrigidos (*Epistula* 91,7).

Ao associar disciplina e salvação, Agostinho recusa o apelo de Nectário. Para ele, conceder perdão sem a devida correção dos culpados seria fazer algo contrário à sua missão episcopal. Para justificar sua resposta, ele passa então a narrar os acontecimentos de Calama, conforme resumimos acima (*Epistula* 91, 8-10). Aqui gostaríamos de destacar a importância que essa narração tem para o argumento de Agostinho, segundo o qual todos os pagãos em Calama são culpados de alguma forma. Ele introduz a narrativa dos eventos com um desafio a Nectário: "Ouça brevemente as coisas como ocorreram, e faze distinção entre culpados e inocentes" (*Epistula* 91,8). Então, depois de apresentar os acontecimentos, ele conclui que "naquela cidade não era possível separar inocentes e culpados, mas apenas culpados dos mais culpados" (*Epistula* 91,8).

Agostinho passa, então, a expor uma espécie de "escala de culpa" dos personagens envolvidos na história (*Epistula* 91,9): primeiro, considera como culpados de pequeno pecado (*parvo peccato*) aqueles que não prestaram socorro aos agredidos por medo dos agressores. Em seguida, estão aqueles que ele chama de criminosos (*scelerati*) por sua cooperação com os perpetradores do crime. Maior culpa cabe aos que cometeram diretamente os crimes (*sceleratiores*). A culpa máxima é daqueles que instigaram os criminosos (*sceleratissimi*). Sendo culpados, argumenta Agostinho, não se pode deixá-los sem punição: "Pensas que os restantes não devem ser submetidos à disciplina e assim deixarmos impune um exemplo de tão desumano furor?" Punir os culpados não é um ato de vingança referente ao passado, argumenta o bispo, e sim uma ação de misericórdia que pensa no futuro. Os "homens maus" (*homines mali*) devem ser punidos pelos cristãos com mansidão e também com "proveito e salvação" (*utiliter salubriterque*).

No parágrafo seguinte (*Epistula* 91,10), com o qual encerra a carta, ele conta da sua estadia em Calama e da conversa que teve com cristãos e pagãos. Considera que estes últimos são "origem e causa de tantos males". A estes advertiu para que buscassem não somente resolver as questões presentes, mas também procurassem a salvação eterna (*pro inquirenda salute perpetua*). Rechaça, por sua vez, os pedidos dos pagãos: "Deus me livre de ser um servo tal, que tenha prazer em ser rogado pelos que não rogam ao Senhor". E finaliza associando *mansidão* com *disciplina*: "guardando a mansidão e a moderação cristãs, tenho que dissuadir os demais para que não imitem a perversidade destes e buscar que outros imitem sua correção." O objetivo de tudo, afirma Agostinho, é "ganhar as almas" (*animarum nos lucra*).

Ao longo de toda carta, é possível observar como Agostinho seleciona bem seu vocabulário de forma a sempre relacionar *maldade* com paganismo, enquanto associa *bondade* com cristianismo. Os termos com que se refere aos pagãos seguem uma lógica de degradação (*inimicos Ecclesiae*, *peccato, scelerati*, *sceleratiores*, *sceleratissimi*, *homines mali*, *immanis*, *putre noxiumque*, *perversitatem*), enquanto os cristãos são sempre relacionados com termos virtuosos (*misericorditer*, *mansuete*, *salubriter*). Entre os pagãos, não há inocentes, apenas alguns "menos culpados". A ação pagã é destrutiva, enquanto as atitudes cristãs visam sempre o bem e a salvação, mesmo quando agem de maneira punitiva.

Cerca de oito meses depois desta carta de Agostinho, Nectário escreveu uma nova carta ao bispo de Hipona (*Epistula* 103).[23] Neste intervalo de tempo, alguns dos envolvidos nos conflitos já haviam sido presos, confessado seus crimes, porém libertados em seguida, graças à intervenção de Agostinho (*Epistula* 103,4; OLIVEIRA, 2008, p. 188). Enquanto isso, em virtude da apelação dos bispos africanos, o imperador Honório havia ordenado a punição dos responsáveis pelos atos de violência contra o clero e as igrejas. A pena para os que fossem julgados culpados incluía o confisco de bens, o exílio ou o envio às minas. Além disso, determinava a pena capital para aqueles que, doravante, atacassem a Igreja ou o clero. A nova legislação também estabelecia punições para os governantes que se omitissem em punir os culpados (OLIVEIRA, 2008, p. 189; HERMANOWICZ, 2004, p. 505).[24] É neste cenário que deve ser situada a carta de Nectário.

Na saudação inicial desta carta, Nectário repete as palavras elogiosas da primeira carta, chamando Agostinho de irmão e o saudando "no Senhor", uma fórmula tradicionalmente cristã de saudação. O primeiro parágrafo é pleno de elogios ao hiponense: declara que ler a carta de Agostinho é como "escutar a voz de um filósofo", e não um filósofo qualquer, mas o próprio Cícero, "quem, depois de salvar inúmeras cabeças de cidadãos, aparecia laureado com os signos das suas vitórias no campo forense, diante das atônitas escolas da Grécia" (*Epistula* 103,1). Trata-se da prática da lisonja ou adulação, tida como degradante (SÁNCHEZ MARÍN, 2003, p. 54), mas que foi utilizada por Nectário, considerando-se a gravidade das acusações contra os seus concidadãos e das possíveis punições que poderiam vir a sofrer.[25]

Nectário mantem o tom elogioso, demonstrando reverência para com as exortações religiosas de Agostinho: "Quando nos compelia ao culto do altíssimo Deus,

[23] A carta é maior do que a primeira epístola de Nectário, sendo dividida em quatro parágrafos.
[24] *Constitutiones Sirmondianae*, XIV (datada de 15 de janeiro de 409).
[25] Foucault (2006, p. 454-455) observa que, por meio da lisonja, aquele que está numa posição inferior tenta obter o favor ou a benevolência do superior. Assim, de certa maneira, ganha um poder superior a ele, posto que o engana, fazendo-o acreditar que é mais poderoso do que

de bom grado ouvimos; quando nos persuadias de que deveríamos fixar o olhar na pátria celeste, aceitamos com gratidão" (*Epistula* 103,2). Aqui, entretanto, o tom elogioso se revela um ato de astúcia, pois serve para que ele conecte as crenças e valores esposados por Agostinho com aquelas que ele mesmo pretende defender, procurando associar a fé cristã aos valores da religiosidade pagã. Ele elogia a cidade celeste, "na qual o grande Deus e as almas merecedoras habitam e a qual todas as leis desejam, por diversos caminhos e trâmites". Mas prossegue defendendo o cuidado com a pátria terrena, argumentando que se deve amar a primeira sem deixar de cuidar da segunda, "pois nela vimos pela primeira vez a luz, nos nutrimos e fomos educados". E, numa alusão ao *Somnium Scipionis*, de Cícero, ele afirma que aqueles que se dedicaram à pátria terrestre receberam o céu depois da morte e agora habitam com Deus.[26] Ao fazer referência ao texto ciceroniano, Nectário aproxima o pensamento de Agostinho ao do autor pagão, mas, como observa Bermon (2011, p. 530), ele faz uma interpretação cautelosa da passagem, evitando mencionar a teologia subjacente à obra e que poderia incomodar seu interlocutor.[27]

Na escolha cuidadosa da citação, Nectário não somente procura um ponto de contato com o cristianismo de Agostinho, mas também uma forma de valorizar seu ponto de vista, que não abre mão do dever cívico. Além disso, através de um novo *retorsio*, ele procura responder à zombaria (*ioculariter*) de Agostinho: o bispo dissera que a cidade produzia mais espinhos que flores (*Epistula* 91, 2) e Nectário retoma essa imagem e a inverte: "sabemos que as flores nascem usualmente dos espinhos. Pois quem duvida que as rosas são geradas dos espinhos, e que os grãos são protegidos por uma trincheira de farpas e que as coisas ásperas e suaves quase sempre estão misturadas?" Ele visa desconstruir a lógica disciplinar agostiniana, argumentando que a ausência de uma punição severa não impede o bem-estar da cidade.

Em resposta a afirmação de Agostinho de que os culpados não serão mortos, mas despojados dos seus bens (*Epistula* 91,9), Nectário argumenta que tal castigo é pior do que a morte, como demonstra o próprio exercício da caridade cristã:

> Mas, se não me engano em minha opinião, é mais grave ser despojado de suas propriedades do que ser assassinado. Como

realmente é. Obviamente, a afirmação de Foucault só é válida naqueles casos em que a lisonja funciona, sendo acolhida pelo lisonjeado.

[26] *Sonho de Cipião,* XVI, 16.

[27] Bermon denomina esta teologia de "teologia astral" (2011, p. 530). Trata-se da crença, de origem caldeia, segundo a qual os astros são divindades cuja contemplação permite ao homem se relacionar com o sagrado.

> se diz frequentemente em nossa literatura, a morte elimina o sentimento de todo mal, enquanto uma vida de privação produz eterna calamidade: é pior viver mal, do que morrer mal. Isto está demostrando na natureza do vosso trabalho, no qual sustentas os pobres, alivias os enfermos, medicas os corpos dos aflitos; de todos os modos, enfim, agis para que os aflitos não sintam a longa duração de sua calamidade (*Epistula* 103,3).

Nectário passa então a apresentar o que pode ser chamado de uma *teologia da penitência*, combinando elementos cristãos e pagãos. Aqui ele se opõe à mencionada "escala de culpa" apresentada por Agostinho e defende o perdão para os seus conterrâneos:

> Quanto à medida dos pecados, não interessa saber a qualidade de um pecado cuja indulgência é postulada. Em primeiro lugar, a penitência perdoa o tributo e redime a culpa; e certamente está arrependido aquele que roga e se joga aos pés [do ofendido]. E se, conforme alguns filósofos afirmam, todos os pecados são iguais, a indulgência deverá ser comum para todos. Peca quem fala com petulância; peca quem profere injúrias e comete crimes; tomar posse das coisas alheias conta como delito; a violação de lugares profanos ou sagrados, não pode ser privada de indulgência. Por fim, não haveria lugar para o perdão, se nenhum pecado o precedesse (*Epistula* 103,3).

O elemento cristão do seu argumento está na afirmação de que o arrependimento (*poenitentia*) produz perdão e remissão da culpa. Isso concorda com princípios gerais sustentados pelo cristianismo. Entretanto, a afirmação seguinte de que "todos os pecados são iguais" (*omnia peccata paria*), revela uma percepção estoica do pecado.[28] Argumentando desta maneira, Nectário pretendia convencer Agostinho de que os de Calama eram pecadores penitentes que mereciam o perdão. Para isso, ele usa a tática de recorrer tanto ao pensamento de Cícero, cuja autoridade imagina ser reconhecida

[28] Trata-se de uma citação direta de Cícero (*De Finibus*, XIX, 55).

por Agostinho, quanto a elementos mais explicitamente cristãos, com os quais seu interlocutor certamente se identificava.

Nectário conclui sua carta recorrendo a elementos patéticos,[29] com a finalidade de comover Agostinho. Nesta passagem, o uso de uma enumeração anafórica[30] tem a função de desenhar um cenário dramático para o interlocutor:

> Respondi, não como devia, mas como podia; talvez demasiado, talvez muito pouco. Agora eu rogo e suplico — e gostaria de fazer isso na tua presença, para veres as minhas lágrimas — que penses de novo e de novo, quem és, que [fé] professas, que obras tu realizas; atenta para a imagem de uma cidade da qual são levados os que seguem para o suplício; para o lamento das mães, dos cônjuges, filhos e pais; para a vergonha daqueles que puderem voltar para sua pátria, livres, porém torturados; para os que renovam suas dores e gemidos ao considerar suas feridas e cicatrizes. Tendo tratado tudo isso, considera primeiro a Deus e pensa na fama dos homens, na bondade amigável, na união familiar. Conquista o louvor com o perdão, mais do que com a vingança. Tudo isto eu digo em favor daqueles que confessaram sua culpa. Não me cansarei de louvar-te por haver outorgado perdão com base na tua lei. Mas eu não posso explicar quão cruel seria apoderar-se de inocentes e sentenciar à pena capital aos que não participaram do crime. Se acontecer que os absolvem, pensa, por favor, com quanta animosidade contra os acusadores serão liberados, posto que, depois de ter deixado espontaneamente em liberdade os culpados, tiveram que deixar também os inocentes. Que o Deus supremo te guarde como muralha de tua lei e ornamento nosso (*Epistula* 103,4).

[29] Ao lado do *ethos* e do *logos*, o *pathos* é uma das três provas da retórica aristotélica (Retórica, I, 1, 2), retomadas na obra de Cícero (Oratória, II, 115). Conforme Galinari (2014. p. 279), o *pathos* pode ser considerado como "uma tentativa, uma expectativa ou uma possibilidade contida nos discursos sociais, no sentido de despertar algum sentimento no alocutário".

[30] Recurso retórico no qual se repete a mesma ideia, com as mesmas ou com outras palavras (BERISTÁIN, 1995, p. 50).

O retrato desolador, embora hipotético (HERMANOWICZ, 2004, p. 508), seria o resultado possível da aplicação rigorosa das novas determinações do imperador Honório. Ao apelar novamente para que Agostinho se lembre do seu papel de bispo, Nectário investe na construção de uma imagem positiva do seu interlocutor no intuito de persuadi-lo a agir de acordo com os seus objetivos. Ele agradece a Agostinho por interceder em favor dos primeiros acusados, porém teme pelos demais e espera que Agostinho mantenha a mesma atitude misericordiosa — intercedendo para evitar que as novas leis sejam aplicadas em seu rigor.

A *Epistula 104* é a resposta de Agostinho a Nectário. A carta é escrita num estilo demasiadamente polêmico, no qual a diferença nós/outros é acentuada, em oposição ao esforço de Nectário de tentar aproximar paganismo e cristianismo. O endurecimento da legislação caminha *pari passu* com o endurecimento do discurso agostiniano.

Logo no início, Agostinho mostra-se queixoso por Nectário ter demorado quase oito meses para responder à sua carta. Como primeiro contraponto ao seu correspondente, ele responde ao último parágrafo da carta de Nectário, dizendo que nunca se pretendeu que o cenário ali descrito se tornasse realidade: "Longe de nós que isso aconteça com qualquer dos nossos inimigos, seja por nossa ação, seja pela ação de outros" (*Epistula* 104,1).

Depois de fustigar Nectário, sugerindo, com ironia, que leia a carta que relutou tanto em responder a fim de não atribuir a Agostinho afirmações diferentes daquelas que estão escritas (*Epistula* 104,2), ele passa a contestar a proposição de seu adversário de que a morte é melhor do que a pobreza:

> De fato, não me recordo ter lido em nenhum lugar, nem em nossa literatura, à qual admito haver aplicado minha mente mais tarde do que gostaria, nem na vossa, que aprendi desde criança, que uma vida de privação produz eterna calamidade. Porque nunca é pecado a laboriosa pobreza, mas, ao contrário, é restrição e coerção ao pecado. Por isso, não se dever temer que viver uma vida de pobreza traga calamidade eterna após esta breve vida; e nesta vida mesmo, a qual vivemos sobre a terra, nenhuma calamidade pode durar eternamente, uma vez que tal vida não pode ser eterna, nem mesmo longa, não importa a idade que alcancemos. Tenho lido nesta literatura que a vida que gozamos é breve, durante a qual tu acreditas que pode acontecer uma calamidade eterna. É dito em vossos livros que a morte é o fim de todos os males, mas não são

> todos que dizem isto. Esta é a opinião dos epicuristas e de outros que pensam que a alma é mortal. Outros, a quem Túlio chama de filósofos consulares, pois valoriza sua autoridade, pensam que a alma não se extingue no último dia de nossa vida, mas que emigra e que permanecem seus méritos, sejam bons ou maus, sejam para a beatitude, sejam para a miséria. Isto está de acordo com a nossa literatura sagrada, da qual desejo ser um professor. A morte é o fim dos males, mas para aqueles que desejam uma vida casta, piedosa, fiel e inocente; mas não para aqueles que ardem em flagrantes desejos de vaidade e frivolidade temporais e que pensam ser felizes nesta vida. A sua própria vontade perversa os convence de sua miséria, e depois da morte, receberão e sentirão misérias ainda maiores (*Epistula* 104,3).

Transcrevemos o longo parágrafo terceiro porque ele possui muitos elementos importantes para a nossa análise. Em primeiro lugar, Agostinho acentua aqui a diferença entre cristãos e pagãos, em oposição à tentativa de Nectário em aproximar as duas tradições. Ao se referir à literatura pagã citada por seu correspondente, ele fala de *vossa literatura* em oposição aos escritos cristãos que chama de *nossa literatura* ou nossa *sagrada literatura* (*litteris sacris*). Assim fazendo, Agostinho procura demarcar com clareza a identidade cristã.

Em segundo lugar, apesar de fazer tal distinção, ele também se apropria da literatura pagã a fim de responder aos argumentos do seu interlocutor. Assim, ele afirma a sua familiaridade com a tradição literária pagã, pois a conhece desde tenra idade (*quas ab ineunte aetate didici*). Esta afirmação é uma forma de colocar-se em posição de autoridade para poder refutar Nectário, pondo em cena sua afirmação e a contradizendo: "Não me recordo ter lido em nenhum lugar [...] que uma vida de privação produz eterna calamidade". Mais adiante, ele faz outra citação da carta do seu adversário para novamente refutá-la: "É dito em vossos livros que a morte é o fim de todos os males, mas não são todos que dizem isto".

Aqui, ele procura demonstrar seus conhecimentos da filosofia pagã, citando outras referências sobre o tema da mortalidade/imortalidade da alma que não foram mencionadas por Nectário. Menciona os epicuristas e outros que acreditam na

mortalidade da alma; mas menciona também os "filósofos consulares",[31] respeitados por Cícero, que entendem que a alma não morre e que seus méritos permanecem para a eternidade, o que concorda com os ensinamentos cristãos. O recurso à autoridade de Cícero, como vimos, é importante para ambos os participantes desta correspondência. Ao fazê-lo concordar com a teologia cristã, Agostinho recorre ao mesmo expediente de seu adversário (que o fez no tocante ao tema da penitência), não no intuito de estabelecer uma aproximação com os argumentos do seu correspondente, mas para rechaçá-los e reafirmar com força maior o seu próprio ponto de vista.

Na sequência de sua argumentação, Agostinho repreende Nectário por não ter lido corretamente sua carta, pois nunca pretendeu reduzir à miséria os culpados, deixando-os sem os meios necessários para viver (*Epistula* 104,4). Para Agostinho, seu correspondente age com malícia (*invidiosius*) em seu pedido, sendo que, na verdade, veladamente lhe faz uma acusação (*Epistula* 104,5). No entendimento do bispo, o que se pretende é despojar os culpados daqueles bens que permitam que pratiquem o mal. Agostinho fala de despojá-los dos meios de *mal viver* (*male vivunt*):

> Para não dizer outra coisa, estes são os meios que lhes permitiram fabricar simulacros de prata dos falsos deuses. Para manter, adorar e venerar com ritos sacrílegos esses simulacros, eles chegaram a incendiar a Igreja de Deus, a entregar ao despojo do mundo infeliz o sustento de alguns pobres piedosos, a derramar sangue. Por que tu, que promoves o bem de tua cidade, temes que isso seja cortado e queres que se nutra e robusteça a audácia com uma perniciosa impunidade? (*Epistula* 104,5)

Agostinho associa o "mal viver" aos deuses, chamados de "deuses falsos" e de "simulacros", e o seu culto é adjetivado de "sacrílego". Ele também faz uma relação direta entre o culto pagão e a violência contra a Igreja, relação que, obviamente, não é necessária, mas atende aos objetivos retóricos de Agostinho. Ao fazê-lo, o bispo usa o episódio de Calama para condenar o paganismo *per si* e então justificar a sua proibição e punição.

Agostinho defende que privar os calameses envolvidos no conflito com a perda de seus bens supérfluos (*superfluis facultatibus*) não é uma punição demasiada dura.

[31] Os tais *consulares philosophos* são, provavelmente, uma referência a Sócrates e Platão. Para uma discussão acerca da expressão, ver RUCH, 1959, p. 99-102 e GLUCKER, 1965, p. 229-234. A citação de Agostinho é uma referência à obra *Hortensius* (83,1-3).

Mencionando personagens romanos ilustres que viveram uma vida de frugalidade, ele afirma que é uma fraqueza de sua época considerar excessiva tal punição aplicada com mansidão cristã. Ao privar os ricos dos bens que poderiam levá-los a cometer os crimes mencionados anteriormente, não se está realmente castigando o pecado, afirma o bispo, mas protegendo-os de se tornarem passíveis de castigo (*Epistula* 104,6).

Para o hiponense, o medo de perder os bens funciona como uma prevenção que teria o poder de evitar que crimes semelhantes fossem cometidos, exatamente como faz um pai ao punir um filho para que ele não brinque com serpentes (*Epistula* 104,7). A punição, mesmo que dolorosa, é aplicada para o bem da criança. Em Agostinho, o uso da linguagem paternal é parte do vocabulário que compõe a sua retórica disciplinar. De igual forma, a linguagem da medicina também é invocada aqui: "Quando os médicos veem que precisam cortar e cauterizar a gangrena, com frequência fecham misericordiosamente os ouvidos às muitas lágrimas." Agostinho procura distinguir "castigo" (*puniendes*) de "correção" (*corrigendis*). Ele vincula o primeiro à vingança (*ulciscor*, *vindicta*), que deve estar longe do coração do cristão. A correção, entretanto, está relacionada ao amor, pois é aplicada visando o bem daquele que corrige, ainda que gere algum sofrimento.

Agostinho passa a tratar do argumento de Nectário segundo o qual os calameses eram penitentes que mereciam perdão. Para Agostinho, entretanto, "isto se aplica somente à penitência que se pratica na verdadeira religião, que cogita o futuro juízo de Deus". Para ele, o arrependimento dos pagãos é apenas fingimento que dura apenas enquanto temem um determinado mal, mas que não visa a vida eterna (*Epistula* 106,9). Agostinho reforça aqui a distinção cristãos/pagãos, reafirmando a sua fé como *vera religione* e afirmando seu privilégio em receber não somente o perdão divino, mas também o perdão do poder secular (DODARO, 2013, p. 316). Para os demais, restava a correção e a esperança da conversão: "Enfim, se rogas a mim em favor destes, eu rogo a Deus por eles, para que os converta e purifique seus corações com a fé e os ensine a fazer uma verdadeira e saudável penitência" (*Epistula* 106,9). O objetivo final, portanto, é transformar o outro de modo a que ele se torne idêntico a si mesmo.

Agostinho também procura refutar a tese estoica, proposta por Nectário, de que todos os pecados são iguais. "Se os delitos são iguais, porque são delitos, então os elefantes e os ratos são iguais, porque são animais; as moscas e as águias são iguais, porque voam" (*Epistula* 104,14). Sob a lei cristã (*christiano iure*), a indulgência não se consegue porque os pecados são iguais, mas porque se faz devidamente a penitência (*Epistula* 104,15). A diferença, segundo, Dodaro (2013, p. 332), é que para Agostinho a questão não é que todos os pecados sejam iguais, e sim que todos os homens são pecadores. Entretanto, para o bispo de Hipona, somente os cristãos estavam aptos para compreender isto e fazer verdadeira penitência.

Agostinho pondera que o pedido de misericórdia por parte de Nectário deveria tomar como referência a misericórdia dos cristãos e não a dos estoicos, uma vez que, para estes últimos, a misericórdia é considerada um vício (*Epistula* 104,16).[32] Além disso, ao considerar que todos os pecados são iguais, os estoicos consideram que todos são culpados e, portanto, todos devem ser punidos (*Epistula* 104,17). Ora, isso é o oposto do que pleiteia Nectário. Assim, a saída é somente a misericórdia cristã, que, no entanto, não perdoa sem corrigir. Usando o argumento de seu adversário contra ele mesmo, Agostinho encerra a carta desejando que Deus conceda que ele alcance o perdão e a felicidade verdadeira.

Considerações finais

A correspondência entre Nectário e Agostinho aponta para o acirramento das relações entre cristãos e pagãos no Norte da África. Tal acirramento, refletido nas recentes leis contra o paganismo, produziu ações violentas da parte dos pagãos seguidas de severos atos de punição e repressão por parte do poder imperial, sob a instigação do clero católico. Nectário, que se encontra no lado politicamente mais fraco dessa disputa, mobiliza seus recursos retóricos a fim de tentar obter o perdão para os seus concidadãos, ameaçados com a perda de seus bens. O que o motiva, segundo ele mesmo, é o "amor pátrio", dever maior de todo cidadão.

Agostinho, por sua vez, defende que mais importante é amar a "pátria celeste", em nome da qual ele defende a punição aos calameses. A disciplina é devida tanto por causa dos crimes cometidos (apedrejamento da igreja, assassinato, saques), quanto pelo fato de serem eles pagãos, posto que, para Agostinho, o comportamento criminoso e as crenças pagãs se sobrepõem. Ademais, o exercício da *correptio* não se opõe à mansidão ou à misericórdia cristãs, antes as confirma, uma vez que é realizada para o bem daqueles que são corrigidos.

Quando consideramos as táticas e estratégias utilizadas nesta correspondência, é digno de nota que ambos recorrem a elementos do pensamento pagão e cristão, mas chegam a resultados opostos: enquanto Nectário se esforça em tentar mostrar a *convergência* das duas tradições, o bispo de Hipona acentua a *divergência* entre elas. Isso não significa que Agostinho deixe de reconhecer similaridade entre textos cristãos e pagãos. Pelo contrário, ele o faz na medida em que percebe que tais similaridades funcionem para confirmar a visão cristã. Isso não contraria o tom polêmico das cartas, pois, como afirma Maingueneau (2008b, p.111), é da natureza da polêmica que se busque "um código que

[32] De acordo com Reale e Antiseri (1990, p. 265), "considerando que piedade, compaixão e misericórdia são paixões, o estoico deve extirpá-las de si".

transcende os discursos antagônicos", que seja reconhecido por todos e que funcione como uma referência para decidir entre o justo e o injusto. Entretanto, embora cada um dos envolvidos na polêmica procure citar fontes de autoridade reconhecidas por ambos, o faz de modo a "convocar os fragmentos que vão no sentido de quem escreve e deixar na sombra os que vão no sentido do seu Outro". A polêmica literária, entretanto, não é vencida em virtude do melhor argumento de um ou de outro lado deste debate. Na verdade, a vitória de Agostinho e de seus correligionários aconteceu fora do debate, pois o endurecimento da legislação, pleiteado e alcançado pelos bispos africanos, colocava o paganismo numa posição ainda mais difícil e a retórica de Nectário não seria mais capaz alterar este estado de coisas.

Referências

1.Fontes

AGOSTINHO, S. *A cidade de Deus*, v. 2. Petrópolis: Vozes, 1990.

AGUSTÍN, S. Cartas, v. 1. In: CILLERUELO, Lope (trad.). *Obras completas de San Agustín*, t. VIII. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1967.

CÍCERO, Marco Túlio. O Sonho de Cipião. Apresentação, tradução e notas de Ricardo da Costa. Notandum. Porto, n. 22, p. 37-50, jan-abr, 2010.

_____. *De finibus nonorum et malorum. London: The Macmillan Company, 1914.*

_____. *Hortensius: Lateinisch – deutsch. Artemis & Winkler: Munich, 1997.*

THEODOSIANI Libri XVI cum Constitutionibus Sirmondianis. Disponível em: < http://ancientrome.ru/ius/library/codex/theod/>. Acesso em 20 de fev 2017.

2.*Obras gerais*

ANTÓN, Beatriz. La epistolografia romana: Cicerón, Séneca y Plinio. *Helmántica.* Salamanca, v. 45, n. 142-143, p. 105-148, 1999.

BERISTÁIN, Helena. *Diccionario de retórica y poética*. México: Porruá, 1995.

BERMON, Emmanuel. Le Songe de Scipion dans la correspondance entre Saint Augustin et Nectarius de Calama (Ép. 90-91 ; 103-104). *Les Études philosophiques*, n. 4, p. 521-542, 2011.

BROWN, Peter. *Power and Persuasion in Late Antiquity: Towards a Christian Empire*. Madison: University of Wisconsin, 1992.

_____. *A ascensão do cristianismo no Ocidente. Lisboa: Presença, 1999.*

CARVALHO, Margarida Maria de. Gregório de Nazianzo e a polêmica em torno da restauração pagã de Juliano. In: n: SILVA, G.V.; MENDES, N.M. *Repensando o Império Romano*. Vitória: EDUFES, 2006, p. 267-284.

CUMONT, Franz. *Oriental religions in Roman paganism*. Chicago: The Open Court, 1911.

DODARO, Robert. A cidade secular de Agostinho. In: In: DODARO, R; LAWLESS, G. (org.). *Agostinho e seus críticos*. Curitiba: Scripta, 2013, p. 313-349.

FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

GADDIS, Michael. There is no crime for those who have Christ. Berkeley: UCP, 2005.

GALINARI, Melliandro Mendes. Logos, ethos e pathos: "três lados" da mesma moeda. Alfa, São Paulo, n. 58, v. 2, p. 257-285, 2014.

GLUCKER. J. "Consulares philosophi" again. *Revue d'Etudes Augustiniennes et Patristiques*, Paris, v. 11, Issue 3-4, p. 229-234,1965.

HERMANOWICZ, Erika T. Catholic bishops and appeals to the imperial court: a legal study of the Calama riots in 408. *Journal of Early Christian Studies*, v. 12, n. 4, p. 481-521, 2004.

_____. *Possidius of Calama*: a study of the North African episcopate at the time of Augustine. Oxford: Oxford University, 2008.

KAHLOS, Maijastina. Debate and Dialogue: Christian and Pagan Cultures c. 360–430. Hampshire: Ashgate, 2007.

LEMOS, Márcia Santos. Os embates entre cristãos e pagãos no Império Romano do século IV: discurso e recepção. *Dimensões*, vol. 28, p. 153-172, 2012.

MAINGUENEAU, Dominique. *Gênese do discurso*. São Paulo: Parábola, 2008

MARKUS, Robert. *Saeculum*: History and Society in the Theology of St. Augustine. London: Cambridge University, 1970.

_____. *Tempora christiana* revisitados. In: DODARO, R; LAWLESS, G. (org.). *Agostinho e seus críticos*. Curitiba: Scripta, 2013, p. 273-290.

MARROU, Henri. *História da educação na antiguidade*. São Paulo: EPU, 1975.

MARTINDALE, J.R. *The prosography of later Roman Empire*. v. 2: AD 395-527. Cambridge: Cambridge University, 1980.

McCONNEL, Terrance C. Augustine on torturing and punishing an innocent person. *The Southern Journal of Philosophy*, v. 17, n.4, p. 481-492, 1979.

MONTÉS, Juan Francisco Jordán. La pervivencia del paganismo en el reinado de Honorio (395-423 d. C). Antigüedad y cristianismo. Murcia, n. 8, p. 183-200, 1991.

OLIVEIRA, Júlio César Magalhães de. Poder, religião e violência popular no Império Romano Tardio: os motins de Calama de junho de 408 d.C. *História. Questões e Debates*, v. 48/49, p. 165-192, 2008.

PAÑO, Maria V. E.Bishops, judges and emperors: CTh 16.2.31/ CTh 16.5.46/ Sirm. 14 (409). In: FEAR, A; UBIÑA; J. F.; MARCOS, M. (ed.), *The Role of the Bishop in Late Antiquity:* conflict and compromise: London: Bloomsbury, 2013, p.105-126.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. História da Filosofia, v. 1. São Paulo: Paulus, 1990.

RUCH, Michel. "Consulares philosophi" chez Cicéron et chez saint Augustin. Revue des Etudes Augustiniennes, Paris, v. 5, n. 2, p. 99-102,1959.

SÁNCHEZ MARÍN, J. A. O adulador em Roma. Ágora. Estudos Clássicos em Debate, n. 5, p. 43-55, 2003.

SHAW, Brent D. Sacred violence: African Christians and sectarian hatred in the age of Augustine. Cambridge: Cambridge University, 2011.

SOLMSEN, Friedrich. Neglected Evidence for Cicero's De re publica. *Museum Helveticum*. Zürich, n. 13, p. 38-43,1956.

VIELHAUER, Philipp. História da literatura cristã primitiva. Santo André: Academia Cristã, 2012.

YÉBENES, Sabino P. Extranjeras en Roma y en cualquier lugar: mujeres mimas y pantomimas, el teatro en la calle y la fiesta de Flora. *Gerión*, Madrid, Anejos, v. 8, p. 11-43, 2004.