

AGOSTINHO CONTRA TITO LÍVIO: PUDOR, ESTUPRO E SUICÍDIO FEMININO

Cristiane N. A. Ayoub

Universidade Federal do ABC

Resumo: Agostinho discute a violência sexual contra as mulheres no primeiro livro de *A Cidade de Deus* (*De ciuitate Dei*). Tendo vivido nos séculos IV e V, o autor se reflete sobre o estupro de três perspectivas: moral, legal e social. Quanto à moral, defende que o estupro não macula a dignidade das vítimas. Quanto à legal, considera o estupro um crime contra a vítima e que esta, além de não merecer culpabilização nem pena, deve ter uma *consolatio*. No âmbito social, denuncia a mentalidade da época como baseada numa concepção deturpada da *pudicitia* (oriunda da narrativa de Tito Lívio sobre o estupro de Lucrecia e seu subsequente suicídio). Segundo Agostinho, a pudicícia romana agrava a punição injusta das vítimas com violências ulteriores. Nesses termos, reivindica uma política imperial de proteção e amparo às mulheres violentadas. O estudo desse texto de Agostinho é desenvolvido em quatro fases: breve contexto histórico, o exemplo imperial de pudor feminino (Lucrecia), as consequências desastrosas desse exemplo e, enfim, o posicionamento de Agostinho.

Palavras-chave: Mulheres, Pudicícia, Estupro, Suicídio, Agostinho.

Abstract: In the inaugural book of *The City of God*, Augustine discusses sexual violence against women. Having lived during the 4th and 5th centuries, the philosopher analyses rape under three perspectives: moral, legal and social. He defends that rape does not maculate the moral dignity of the victims. Furthermore, he considers rape to be a crime and, therefore, the victim, besides must not be blamed nor punished, has the right to receive *consolatio*. In its social aspect, Augustine denounces the mentality of his epoch as based on a distorted conception of *pudicitia*, pudicity (derived from Livy's narrative about Lucretia's rape and his subsequent suicide). According to Augustine, Roman pudicity aggravates the unjust punishment of rape victims with further violence. Eventually, Augustine demands an imperial public policy of protection and support for raped women. The study which is brought out in the present article is developed in four phases: a brief historical context, the imperial example of female modesty (Lucretia), the disastrous consequences of this example, and, finally, the position of Augustine.

Keywords: Women. Pudicity. Rape. Suicide. Augustine.

1 Introdução¹

No livro I de *A Cidade de Deus*, Agostinho de Hipona (354-430) debate o estupro feminino questionando a centralidade da virtude romana da *pudicitia* (pudor, pureza, castidade) na moral feminina de sua época. Segundo o autor, a centralidade da pudicícia consistia em ela aquilatar o valor moral e social das mulheres. Urgia questionar a pudicícia, matriz de todas as demais virtudes das mulheres, entendida nos moldes da tradição romana, por suas consequências fatais no contexto da violência sexual contra as mulheres.

O ideal moral seguido pelas mulheres de então estava exemplificado por Lucrecia, a matrona romana que se suicidara para provar que sua pudicícia permanecia intacta mesmo depois de ter sido violentada sexualmente. Esse episódio foi imortalizado na narrativa de Tito Lívio em *Ab urbe condita* (I.57-58).²

Conforme a narrativa de Lívio, para não macular sua pudicícia, Lucrecia suicida-se ser estuproada. Ao analisar a moralidade que move Lucrecia, Agostinho não critica a centralidade atribuída à pudicícia, mas os parâmetros dessa virtude e suas consequências devastadoras (injustas e violentas com a vítima).

Além de uma revisão conceitual, Agostinho reivindica a urgência da mudança das práticas decorrentes da defesa da pudicícia. Segundo Melanie Webb (2013), Agostinho teria sido inovador ao reivindicar, para mulheres violentadas sexualmente, o direito de viver e de ser socialmente acolhidas e apoiadas, pois o valor de sua vida não se contaminaria por tais atrocidades.³ Para

¹ Tito Lívio é considerado entre os maiores historiadores por Quintiliano, tanto pelo estilo como pela clareza: “[...] nas narrativas, tem admirável graciosidade e claríssima simplicidade e, nas arrendas, é mais eloquente do que se pode dizer; assim, tudo o que é dito acomoda-se aos assuntos e às pessoas. Quanto às paixões (*affectus*), principalmente as que são mais doces, para dizê-lo mui brevemente, nenhum dos historiadores realçou-as mais” (M. FABII QUINTILIANI, 1816, p. 88-89, tradução nossa).

² A história de Roma é narrada por Tito Lívio em *Ab Urbe Condita*. Referido pelo autor como *Annales*, o título da obra significa literalmente “desde o estabelecimento da cidade”. A obra é referida por tradutores modernos principalmente como *História de Roma* ou por seu título em latim, ainda que, raras vezes, esse título se apresente em tradução mais literal para línguas modernas.

³ Webb (2013, p. 57-58) resume o pioneirismo de Agostinho na questão do estupro feminino: “No philosopher prior to Augustine had ever taken note of rape as an occasion warranting consolation, i.e., as an experience that occasions grief and requires encouragement and support in order that the survivor might continue to live with the dignity that characterized her life prior to the loss. [...] In addition, the consolation Augustine offers is situated within a work addressed to leaders of the society to which these women need restoration. Due to the exemplary traditions preceding and surrounding Augustine and his

isso, ele narra estrategicamente o estupro de Lucrecia concedendo-lhe voz, o que é admirável numa época em que a vítima era emudecida. É a partir desse lugar que o autor se posiciona-se de dois modos: um, ao denunciar os tipos de injustiça sofridas por ela; outro, mais duro, acusando-a de homicida.

Este artigo é desenvolvido em três etapas principais e uma questão final. Primeiro, para mostrar que Agostinho enfrentava uma pauta prática, contextualiza-se historicamente a urgência de seu posicionamento, com destaque ao Saque de Roma e ao estupro como arma de guerra e moral romana. No segundo momento, apresenta-se o *exemplum* de Lucrecia pela *História de Roma* de Tito Lívio, narrativa que fornece os padrões de pudicícia criticados por Agostinho. Finalmente, na terceira parte, se expõe e analisa a crítica de Agostinho a Lucrecia, bem como algumas de suas consequências. Nas considerações finais, se tematiza a incômoda familiaridade que a moralidade lucreciana talvez tenha provocado no leitor, o que faz deste artigo uma proposta metodológica para abordar a Filosofia da Antiguidade Tardia na atualidade, não tanto pela repetição dos acontecimentos, senão pela necessidade premente de pensar e criticar a moralidade que ainda hoje pesa hoje sobre as mulheres.

2 Contextualização histórica

No Livro I da *Cidade de Deus*, Agostinho analisa a questão do estupro feminino a partir do *exemplum* de Lucrecia, uma narrativa que, à época, influenciava e normatizava o comportamento feminino virtuoso.

Segundo a narrativa de Tito Lívio (*Ab urbe condita*, I.57-58) retomada por Agostinho, Lucrecia era uma romana exemplar e, em decorrência de seu estupro, suicida-se para preservar a virtude da *pudicitia* (pudicícia), mas não apenas a sua própria, como também a de todas as mulheres que a sucederiam.

Ademais, a interpretação agostiniana do ocorrido com Lucrecia corresponde a uma pauta urgente e de ordem prática. Durante o Saque de Roma, inúmeras mulheres haviam sido sexualmente violentadas. Diante disso e conhecendo a força persuasiva de tal relato, Agostinho sabe que a moralidade perpetuada por Lucrecia estimularia outras mulheres estupradas, ou mesmo na iminência de o serem, imitando aquela romana decorosa (*pudica*), a cometer suicídio. Essa tragédia alcançaria dimensões massivas.

audience, his consolation cannot simply be an exhortation to rape-survivors to re-orient themselves within a society that regards them with shaming suspicion. It must also be an admonition to civil leaders to re-orient society toward rape-survivors as dignified women without requiring "proof of innocence".

Desse modo, compreender a questão do estupro em *A Cidade de Deus*, de Agostinho, requer pautar essa urgência prática, de ordem pastoral. Seguem-se algumas considerações desse cunho.

2.1 O Saque de Roma

O Livro I de *A Cidade de Deus*⁴ foi escrito depois do Saque de Roma, em 410, quando os visigodos invadiram a cidade sob o comando de seu líder Alarico. O Saque se estendeu por três dias, durante os quais, segundo Agostinho, os visigodos mostraram duas atitudes divergentes: violência e misericórdia.

Agostinho (*De civitate Dei*, I.7) relata que, no decorrer do Saque, os visigodos mantiveram o costume bélico (“consuetudo bellorum”), que incluía “devastações, massacres, incêndios, sofrimentos” e outros males que discute mais detidamente como pilhagens, roubo de posses materiais, tortura, fome, mortes terríveis, estupros, incapacidade de enterrar os mortos ou de prestar-lhes rituais funerários, aprisionamentos etc.

Toda essa devastação é diagnosticada pelo autor como manifestação da *libido dominandi*, a vontade perversa que predomina naqueles que se comprazem em dominar e submeter outros humanos e que causa um perverso enaltecimento próprio, porque, por outro lado, escraviza aquele que se equivooca com o prazer da própria excelência, condicionando-o a uma vida contrária à vida feliz.⁵

⁴ Ver *De civitate Dei* (I.1-2, I.7). As citações de *A Cidade de Deus* trarão o nome latino da obra (*De civitate Dei*) e os respectivos livro e capítulo. Quando necessário, menciona-se também o número do parágrafo, dados esses separados por pontos. A vírgula indica menção a outro trecho da obra.

⁵ No prefácio de *A Cidade de Deus*, Agostinho associa a soberba e a *libido dominandi* àquilo que agrega os homens na constituição da cidade terrena. Esta se opõe à Cidade de Deus, com a qual convive e que é movida pelo amor à eternidade bem-aventurada na vida posterior e pelo reconhecimento de dois fatores que compõem a humildade: a necessidade da graça divina para se obter a felicidade futura e o reconhecimento da insuficiência humana. Os homens que se associam pelo amor a Deus, a humildade (nos termos que acabamos de mencionar) e a esperança de beatitude futura, após o término desta vida terrena, associam-se e formam a Cidade de Deus. Para Agostinho, ambas as cidades convivem na vida terrena, mas seus destinos são diametralmente opostos. A Cidade de Deus peregrina em direção à Felicidade Eterna e formará, após a morte e o juízo final, uma sociedade de santos, para que a vontade humana seja corretamente direcionada para Deus. A Cidade Terrena, por sua vez, após a morte temporal e após ter sido condenada pelo juízo final, viverá aquilo que Agostinho chama de segunda morte, ou seja, viverá a morte do sentido da vida, em sofrimento agudo e interminável.

Em contrapartida, ao lado dessa *inmanitas barbara* (devastação bárbara),⁶ os mesmos visigodos – arianos e, portanto, cristãos – demonstraram uma clemência inaudita poupando de qualquer violação os lugares que eles consideravam sagrados – as duas maiores basílicas cristãs de Roma, consagradas aos apóstolos Pedro e Paulo, e os locais santificados pelo martírio de cristãos⁷ – e atendendo à determinação de Alarico de que, nesses lugares, ninguém e nada deveria ser tocado ou profanado. Assim, não se molestou ninguém que ali se refugiara, cristão ou não (MARENBNON, 2015).⁸ Para Agostinho, essa clemência insólita deve-se ao nome de Cristo, ou seja, o cristianismo teria salvo os não cristãos que se refugiaram nos templos poupados, e estes depois acusariam os cristãos de arruinarem a civilização romana.⁹

⁶ immanitas, ātis, f. immanis. I. Monstrous size, hugeness, vastness, excess (very rare, but class.): “serpens inusitatae immanitatis”, Gell. 6, 3, 1: “vitorium”, Cic. Cael. 6, 14: “frigoris”, Just. 2, 1.— II. Monstrousness, enormity, heinousness, savageness, fierceness, cruelty, barbarism (so most freq.): “ista in figurahominis feritas et immanitas beluae”, Cic. Off. 3, 6, 32: “feritas quaedam atque agrestis immanitas”, id. Div. 1, 29, 60; cf.:” multas esse gentes sic immanitate efferatas ut, etc.” id. N. D. 1, 23, 62: “omni diritate atque immanitate taeterrimus”, id. Vatin. 3, 9: “inter feras satius est aetatem degere, quam in tanta immanitate versari”, in such barbarism, id. Rosc. Am. 52, 150: “asperitas et immanitas naturae”, id. Lael. 23, 87: “morum immanitate vastissimas vincit beluas”, id. Rep. 2, 26: “in animo, stupor in corpore”, id. Tusc. 3, 6, 12; cf.: “temperantiam immanitas involuptatibus aspermandis imitatur”, id. Part. 23, 81: “M. Antonii tanta est non insolentia (nam id quidem vulgare vitium est), sed immanitas, non modo ut, etc.” id. Fam. 10, 1, 1: “tanti facinoris immanitas”, id. Cat. 1, 6, 14: “paricidii”, Quint. 9, 2, 53: “priorum temporum”, Plin. Pan. 47, 1: “ista verborum”, Cic. Fin. 4, 9 fin. (v. Madv. ad h. l.)” (LEWIS; SHORT, 1879).

⁷ “Testantur hoc martyrum loca et basilicae Apostolorum, quae in illa vastatione Urbis ad se confugientes suos alienos que receperunt” (*De ciuitate Dei*, I.1). Segundo a nota de J. Dias Pereira à tradução portuguesa de *A Cidade de Deus*, Orósio (Paulo), presbítero de Braga (*Historiarum aduersus paganos libri septem*, C. VII, 39) afirma que foi o próprio Alarico quem ordenou a seus soldados que poupassem os templos cristãos, nomeadamente as basílicas dos apóstolos Pedro e Paulo, respeitassem quem neles procurasse refúgio e não deitassem mão aos objetos de culto. Mas observa que, embora fosse ariano, Alarico assim procedeu por considerar Roma a sede da Cristandade” (AGOSTINHO, 1996, p. 99). As *histórias contra os pagãos*, de Orósio, foram escritas por encomenda de seu mestre e amigo Agostinho de Hipona.

⁸ Para mostrar que a misericórdia dos visigodos era sem precedentes na história e surpreendente do ponto de vista moral, Agostinho apresenta exemplos da costumeira pilhagem de lugares sagrados.

⁹ De acordo com Agostinho (*De ciuitate Dei*, I.7): “quem não vê que tudo isso deve ser atribuído ao nome de Cristo, ao cristianismo, é cego; quem o vê mas não o louva, é ingrato; quem se mostra contrário ao que louva, é insensato”.

2.2 O estupro

Para além dessa misericórdia “seletiva”, valeram os “costumes de guerra”, e, entre eles, interessa-nos estudar a violência sexual contra mulheres, como a sociedade romana de então a entendia e como recomendava que suas vítimas fossem “encaminhadas”. Primeiramente, abordamos seu significado como domínio imperialista; em segundo lugar, mencionamos o que se recomendava às mulheres violentadas a título de “violência sagrada” e, por fim, mostramos a força persuasiva da história de Lucrecia.

Como arma de guerra, o estupro representava a subjugação violenta de toda a Roma.¹⁰ Esse aspecto do estupro é discutido por Sara Elise Phang em *Roman Military Service: ideologies of discipline in the Late Republic and Early Principate*, em que a autora ressalta a relação que então havia entre guerra, estupro e imperialismo romano: “Os soldados romanos afirmavam sua masculinidade via penetração ativa, como sugerido por relatos de soldados e seus *raptus* (apreensão, estupro) ou escravização de prisioneiras femininas. A dominação sexual era associada ao imperialismo” (PHANG, 2008, p. 93¹¹ apud WEBB, 2016, p. 3). Desse modo, e aqui parafraseio Melanie Webb, o estupro se configurava como um ataque não apenas às mulheres violadas, mas à sociedade a que pertenciam.¹²

Quanto às vítimas, o costume da época condenava à morte qualquer mulher que sofresse estupro. Isso se justificava pelo que se chamava “violência

¹⁰ O estupro como arma de guerra e de conquista é um dos pontos que torna esse texto de Agostinho infelizmente atual.

¹¹ PHANG, Sara Elise. *Roman Military Service: ideologies of discipline in the Late Republic and Early Principate*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008. À p. 4 do mesmo livro, a autora observa como tal mentalidade se fez presente em “um relevo de Afrodísias”, no qual o heroico imperador Cláudio subjugou uma personificação parcialmente nua da Britânia.

¹² Sobre o caráter social, político e imperial do estupro, infelizmente não tivemos acesso aos textos que Webb (2016, p. 4) recomenda. Não obstante, dada a relevância do aprofundamento desse tópico, pensamos que é útil mencioná-los a título de programa de estudos:

GACA, Kathy L. Girls, women, and the significance of sexual violence in Ancient Warfare. In: HEINEMAN, Elizabeth D. (Ed.). *Sexual Violence in Conflict Zones: From the Ancient World to the Era of Human Rights*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2011. p. 73-88.

GACA, Kathy L. Martial rape, pulsating fear, and the sexual maltreatment of girls, virgins, and women in Antiquity. *American Journal of Philology*, v. 135, n. 3, p. 303-357, 2014.

JOSHEL, Sandra R. The body female and the body politic: Livy's Lucretia and Verginia. In: RICHLIN, Amy (ed.). *Pornography and Representation in Greece and Rome*. Oxford: Oxford University Press, 1992. p. 112-130.

sagrada”, a qual recomendava que mulheres sexualmente violentadas deveriam necessariamente morrer de alguma das seguintes maneiras: ou antes do estupro, suicidando-se, ou depois, e, nesse caso, ou se deveriam suicidar, ou ser mortas por um homem de sua família (marido, pai ou irmão).¹³

Quanto à violência sagrada, não podemos ignorar que a morte da vítima é violenta e injusta (homicida): viola-a novamente, mas de maneira fatal e irreversível. Ainda que possa soar como a observação de uma pesquisadora brasileira que vive em 2019 e, portanto, como inadequada a um texto científico porque deslocada e anacrônica, surpreendentemente teve como porta-voz Agostinho de Hipona, um homem, bispo, em 410 d.E.C. – o primeiro registro da brutalidade do que podem ser o peso da vergonha social e a injustiça que é duplicada e intensificada pela morte da vítima, pois isso significa não apenas a punição máxima, como a supressão de seu valor moral.

Por ora, consideradas essas duas dimensões públicas do estupro – como domínio imperial e como punição da vítima –, é notável como ambas potencializam o poder persuasivo da recomendação de morte às mulheres estupradas por ocasião do Saque de Roma.

2.3 O exemplo

Há ainda um terceiro elemento. No contexto do Saque de Roma, as mulheres violadas (cristãs ou não) entendiam que deviam imitar o exemplo da valorosa Lucrécia, para haurir o mesmo resultado. Após ter sido estuprada, não obstante a violência sofrida no corpo e a aflição vivenciada, Lucrécia se suicidou como única maneira de demonstrar e salvaguardar sua pudicícia e também a pudicícia de toda Roma.

Ao que parece, a força de convencimento do *exemplum* de Lucrécia era tal que Agostinho percebe que as mulheres violadas durante a invasão de Roma seguiriam o caminho único da morte para demonstrar sua dignidade moral. Ele deve, então, evitar essa tragédia reinterpretando a história de Lucrécia e, desse modo, evitar a injustiça contra mulheres violentadas. Sua solução em relação à

¹³ Esse tipo de violência contra mulheres chamava-se “violência sagrada”. Segundo Michael Gaddis (2005, p. 168 apud WEBB, 2016, p. 6), o ideal de violência sagrada estabelecia que os homens “sagrados” expressavam e confirmavam sua autoridade espiritual violentando os demais, ao passo que as mulheres só podiam infringir a “violência sagrada” cada qual contra si mesma (“committing suicide in order to protect their chastity”). GADDIS, Michael. *There is no crime for those who have Christ: religious violence in the Christian Roman Empire*, Berkeley: University of California Press, 2005. (Transformation of the Classical Heritage, 39.)

história de Lucrecia, como veremos, defende-a e ataca. Defende como uma mulher que possuía virtudes, que não escolheu ser estuproada e que merecia justiça. Por outro lado, acusa-a de homicida, pois ela matou uma mulher. Para Agostinho, Lucrecia também agiu como homicida ao ser motivada pelo apreço social e pelo prazer proveniente da honra pública, não obstante isso promovesse valores violentos e injustos.

A pudicícia é a virtude central e que dá os parâmetros da decência na história da sexualidade romana.¹⁴ Para os limites de nossa exposição, apenas indicaremos sua preponderância na ética e nos costumes femininos. A pudicícia normatizava o comportamento da mulher virtuosa: roupas, afazeres, gestos, comportamento familiar, comportamento sexual (o que inclui considerações sobre virgindade, casamento, relações sexuais).¹⁵ A título de síntese, citamos Jerônimo, que admite a pudicícia como condição necessária às demais virtudes femininas: a “castidade (*pudicitiam*) deve ser mantida acima de tudo, sem ela, todas as demais virtudes desmoronam. Nisto consiste o estado da virtude feminina” (HIERONINMUS, *Adversus Iovinianum*, 1.49 apud WEBB, 2016, p. 6).¹⁶

3 Tito Lívio enaltece a conduta exemplar de Lucrecia que, após ter sido estuproada, suicida-se

No final do primeiro livro de sua história de Roma, Tito Lívio relata o exemplar comportamento de Lucrecia antes e após seu estupro. Lucrecia

¹⁴ É notável que, no primeiro dos quatro tomos de *História da sexualidade*, Foucault (2018) apresente como epígrafe uma citação sobre a pudicícia vitoriana e termine o último livro com estudos sobre os dispositivos de sexualidade em Agostinho. Ao que parece, há uma continuidade entre as questões que pautam a moralidade de gênero desde os gregos antigos. Essa hipótese supõe que a moral dos costumes (que dita o bom comportamento social de homens e mulheres) contempla de maneiras diversas as mesmas questões, quais sejam: casamento, sexo, virgindade, homossexualidade e virilidade. Essas questões determinariam os comportamentos esperados de homens e mulheres na cultura ocidental.

¹⁵ A pudicícia era uma virtude essencialmente feminina, entretanto, também representa a virilidade masculina e o comportamento sexual recomendado a homens virtuosos. Pudicícia era também uma deusa romana (cultuada entre os gregos como *Aidós*) a quem eram dedicados dois santuários: um a Pudicitia Patricia (no Fórum Boário, próximo ao templo de Hércules) e outro a Pudicitia Plebeia (no Vico Longo). O segundo foi edificado pela patricia Virgínia depois de ter sido banida por outras patricias do templo de Pudicitia Patricia, por se haver casado com o cônsul plebeu Lúcio Volúmnio Flama Violente (TITO LÍVIO, *Ab urbe condita*, 10.23).

¹⁶ Jerome, adv. Iovin. 1.49 (PL 23:294; trans. is my own): “pudicitiam in primis esse retinendam, qua amissa, omnis uirtus ruit. in hac muliebrum uirtutum principatus est”.

personifica o ideal romano de *pudicitia* feminina e é um *exemplum*, ou seja, um modelo de ação virtuosa que, além de despertar admiração pública, inspira o desejo de imitá-lo e move ações.¹⁷ Como linguagem performativa, o exemplo de Lucrecia exortava outras mulheres a imitarem-na. Agostinho se posiciona publicamente sobre a história de Lucrecia no contexto da devastação causada pelo Saque de Roma, que impunha um posicionamento urgente. Naquele momento histórico, o estupro fora utilizado pelos visigodos como arma de guerra, e muitas mulheres foram sexualmente violentadas. Ora, esperava-se que elas imitassem a virtuosa Lucrecia e, como ela, se suicidassem. De fato, não era pequeno o número de vítimas, e isso prenunciava um massivo suicídio feminino.

Agostinho revê a moralidade dessa narrativa e, ao fazê-lo, algumas vezes, refere-se parcialmente àquela história, que era uma referência para seus ouvintes. Para compreender tais alusões, é preciso retomar a narrativa liviana.

Parece-nos que Agostinho intercede em favor das vítimas liberando-as do suicídio enaltecidos, pois, segundo ele, isso redobrava a violência e a injustiça contra aquelas mulheres. Para tanto, o filósofo identifica os valores que fundamentaram o martírio de Lucrecia e critica-os como baluarte de virtude feminina. Contudo, para que se compreenda essa guinada agostiniana, é preciso antes retomar a narrativa de Tito Lívio, referida por Agostinho. A seguir,

¹⁷ Melanie Webb (2016, p. 22-23) examina a importância do *exemplum* na retórica romana e identifica as quatro características que o definem e que se apresentam na narrativa de Tito Lívio sobre o estupro de Lucrecia: "Matthew Roller has further, and more systematically, examined uses of *exempla* throughout ancient literature in order to illuminate the textual and social function of exemplarity. From his analysis, he has deduced a four-part process that constitutes the machinery of exemplarity: (1) the performance of an exemplary deed in the public eye; (2) its evaluation by the community as 'good' or 'bad'; (3) commemoration of the deed, its performer, and its moral evaluation; (4) deployment of the commemorated performance as a normative model for others, either to imitate or avoid. While the production of *exempla* involves all four stages, exemplarity narratives display only steps (2) and (3) – auctor and audience take steps (1) and (4), respectively. When a narrative is imitated, step (4) becomes, once more, step (1) and audience becomes auctor. Lucretia constitutes an effective example of these four stages of exemplarity, with Livy's re-narration a reflection of the communal evaluation of her as a 'good' example (stage 2) that results in the commemoration of her and her deed in Livy's influential History of Rome". Nessa passagem, a autora refere-se a dois textos de Matthew Roller: (1) Exemplarity in Roman culture: the cases of Horatius Cocles and Cloelia. *Classical Philology*, n. 99, p. 1-56, 2004 e (2) The exemplary past in Roman historiography and culture. In: FELDHERR, Andrew (ed.). *The Cambridge Companion to Roman Historians*, Cambridge: Cambridge University Press, 2009. p. 214-230.

destacam-se excertos do relato de Tito Lívio, selecionadas por sua relevância para Agostinho.

Em *História de Roma*, de Tito Lívio, o estupro de Lucrecia ocupa dois capítulos, quase ao final do Livro I. O texto pode ser dividido em três momentos. Primeiramente, uma contextualização explica os fatores que levaram à situação em que o crime começa a ser tramado. Em seguida, Lucrecia é tematizada como a mais excelente das esposas, e Lívio narra a emboscada inescapável em que ela é colocada, seu estupro e suicídio. Por fim, entra em cena a reação dos romanos, que juram vingá-la.¹⁸

3.1 Contextualização

Segundo Lívio, a cidade de Ardea se sobressaía por sua riqueza, o que incitava a ambição de Tarquínio (conhecido como Tarquínio Soberbo, o último rei etrusco de Roma). Este, além empobrecido por seus gastos exorbitantes, tinha sua reputação fortemente abalada, devido ao trabalho “de escravos” a que submetia os romanos. Tarquínio, então, ordena que os romanos tomem Ardea, mas a tentativa fracassa, e eles aderem a outra estratégia bélica, menos impactante e mais duradoura, montando acampamento em torno da cidade.

No acampamento, os príncipes passavam o tempo em ócio e se reuniam para jantar e beber nos aposentos de Sexto Tarquínio (filho do rei etrusco cujo nome é também Tarquínio). Entre eles, estava Tarquínio Colatino (doravante designado simplesmente como Colatino, casado com Lucrecia). Num desses jantares, surgiu uma conversa sobre as virtudes de suas esposas e, enquanto cada um enaltecia a própria mulher, cresceu a rivalidade entre eles. No calor dessa competição, Colatino interrompeu a discussão, que reputava inútil, e destacou a virtude insuperável de sua Lucrecia. Foi então que os confrades decidiram averiguar o caráter das esposas, surpreendendo-as quando elas julgavam que eles estavam longe.

Chegando a Colácia, os príncipes encontraram Lucrecia de maneira muito diferente das noras do rei, “as quais passavam o tempo com jovens amigos em um luxuoso festim, mas [Lucrecia], embora tarde da noite, ocupava-se de tecer lã sentada entre escravas, em sua casa, à luz de lamparinas” (“quas in convivio luxuque cum aequalibus viderant tempus terentes, sed nocte

¹⁸ Há dois capítulos (59 e 60) que encerram o Livro I cuja análise não está no texto de Agostinho e, portanto, também fogem ao escopo deste artigo. Nesses capítulos, a brutalidade sofrida por Lucrecia é o estopim para que, liderados por Brutus, os romanos se insurjam contra a monarquia, e tenha início a República.

sera deditam lanae inter lucubrantes ancillas in medio aedium sedentem inveniunt”¹⁹) (TITO LÍVIO, *Ab urbe condita*, I.57.9-10).

Lucrecia vence “esse concurso de virtudes femininas” (“Muliebris certaminis laus penes Lucretiam fuit”) (TITO LÍVIO, *Ab urbe condita*, I.57.10). Colatino e Tarquínio aproximam-se dela, e são gentilmente acolhidos. Então, Colatino, o “marido vitorioso” (“victor maritus”) (TITO LÍVIO, *Ab urbe condita*, I.57.10), convida os jovens a jantarem a sua mesa”. Durante o jantar, Tarquínio é tomado por um “desejo perverso” (“mala libido”) de estuprar Lucrecia. Segundo o texto de Lívio, Tarquínio é provocado pela beleza e pela “castidade verificada [constatada, talvez?]” (“spectata castitas”) da exemplar anfitriã. Naquela noite, os príncipes interrompem aquela “brincadeira juvenil” (“iuvenali ludo”) (TITO LÍVIO, *Ab urbe condita*, I.57.11) e retornam ao acampamento.

3.2 Emboscada

Dias depois, sem que Colatino soubesse, Tarquínio convoca um servo e vai à Colácia, onde, mais uma vez, é gentilmente recebido por Lucrecia e, após o jantar, é conduzido ao aposento de hóspedes. “Ardendo de amor” (*amore ardens*) (TITO LÍVIO, *Ab urbe condita*, I.58.1), ele espera até que todos durmam e o ambiente esteja seguro. Empunhando sua espada, se dirige ao aposento de Lucrecia e, enquanto ela dormia, segurando-a para baixo e já com a mão em seu seio, ameaça-a: “Calada, Lucrecia! [...] Eu sou Sexto Tarquínio. Minha espada está na minha mão. Emita um som e você morre!” (“tace, Lucretia, Sextus Tarquinius sum; ferrum in manu est; moriere, si emiseris vocem”). Na tradução de Paulo Matos Peixoto, lê-se: “Silêncio, Lucrecia! Sou Sexto Tarquínio. Tenho a arma na mão. Se disseres uma palavra, morrerás!”²⁰) (TITO LÍVIO, *Ab urbe condita*, I.58.2). Ela acorda pávida e sem poder ser socorrida, na iminência da morte. Primeiramente, Tarquínio procura convencê-la a saciá-lo com declarações de amor, súplicas, elogios e ameaças. No entanto, a “obstinada”

¹⁹ Todas as traduções de *Ab urbe condita* citadas no corpo do texto são nossas. Há uma tradução brasileira de Paulo Matos Peixoto (TITO LÍVIO, 1989) que está esgotada. Não obstante, tivemos acesso a partes dela num artigo de Alessandra Carbonero Lima (2005). Assim, quando possível, damos também essa tradução, mas apenas em notas de rodapé e sem o número da página. Por exemplo, Peixoto traduz esse excerto assim: “[...] encontraram Lucrecia, não como as noras do rei, que haviam visto a matar o tempo em luxuoso banquete com as companheiras da sua idade, mas sentada no meio da casa, já tarde, entregue ao seu trabalho de lã, entre as criadas, que faziam serão”.

²⁰ Na tradução de Paulo Matos Peixoto, lê-se: “Silêncio, Lucrecia! Sou Sexto Tarquínio. Tenho a arma na mão. Se disseres uma palavra, morrerás!”.

(TITO LÍVIO, *Ab urbe condita*, I.57.4) Lucrecia não reage nem sequer por medo da morte.

Tarquínio então vai mais longe e a ameaça com a desonra: “quando ela estivesse morta, ele estrangularia o escravo e o jogaria nu perto dela, de modo que se dissesse que ela fora morta em razão de um sórdido adultério” (“cum mortua iugulatum servum nudum positurum ait, ut in sordido adulterio necata dicatur”)²¹ (TITO LÍVIO, *Ab urbe condita*, I.58.4). E só diante da ameaça a sua honra, algo pior que a morte, sua “pudicícia obstinada” (“obstinatam pudicitiam”) (TITO LÍVIO, *Ab urbe condita*, I.58.4) é derrotada pela luxúria de Tarquínio. E ele parte exultante por haver arrebatado o decoro de uma mulher.

Devastada, Lucrecia envia uma mensagem ao pai e ao marido, urgindo que fossem encontrá-la, cada qual acompanhado por um amigo, pois tinha havido uma atrocidade. Espúrio Lucrécio, seu pai, levou Públio Valério, e Colatino foi acompanhado por Lúcio Juno Bruto. Chegando a Colácia, os quatro encontram Lucrecia tristemente sentada em seu dormitório, e o marido lhe pergunta: “Está tudo bem?” (“satin salve?”) (TITO LÍVIO, *Ab urbe condita*, I.58.7). Ela responde: “Longe disso [...], como pode estar bem uma mulher cuja pudicícia foi tomada? Colatino, os vestígios de outro homem estão em teu leito. No mais, embora meu corpo esteja violado, meu espírito é inocente. A morte será minha testemunha” (“minime, [...] quid enim salvi est mulieri amissa pudicitia? vestigia viri alieni, Collatine, in lecto sunt tuo; ceterum corpus est tantum violatum, animus insons; mors testis erit”)²² (TITO LÍVIO, *Ab urbe condita*, I.58.7). Em seguida, denuncia que Tarquínio lhe roubou o contentamento e pede-lhes que o punam.

Após fazer suas juras, eles consolam a amargura de Lucrecia, advertem que ela fora coagida pelo autor daquele delito e acrescentam, “é o espírito [*mentem*], e não o corpo, que peca, e, onde falta deliberação [*consilium*], a culpa se ausenta” (“mentem peccare, non corpus, et unde consilium afuerit, culpam abesse”) (TITO LÍVIO, *Ab urbe condita*, I.59.9). Ao que Lucrecia responde: “Cabe a vocês determinar o que é lhe devido; eu, apesar de me absolver do pecado, não me libero do suplício; e nenhuma mulher impudica viverá do exemplo de Lucrecia” (“vos, inquit, videritis, quid illi debeatur: ego me etsi

²¹ Em Paulo Peixoto, lê-se: “[...] dizendo que colocaria ao lado do seu cadáver um escravo nu estrangulado, para que se dissesse que morrera em sórdido adultério”.

²² Em Paulo Peixoto: “Está bem? [...] Não. Como é que uma mulher há-de estar bem, se perdeu o pudor? No teu leito, Colatino, há vestígios de um homem alheio. De resto, só o corpo foi violado, a alma está inocente; disso dará testemunho a morte”.

peccato absolveo, supplicio non libero; nec ulla deinde inpudica Lucretiae exemplo vivet”²³ (TITO LÍVIO, *Ab urbe condita*, I.59.10). Então, ela empunha uma faca, finca-a no coração e cai morta.

4 Agostinho contra Tito Lívio

O posicionamento de Agostinho quanto ao estupro e ao subsequente suicídio feminino é cheio de nuances. Aqui, serão privilegiadas as mais pertinentes ao tema do estupro.

Como mencionado anteriormente, no Livro I de *A Cidade de Deus*, Agostinho analisa o estupro de Lucrecia como uma resposta ao poder de convencimento desse exemplo em relação às mulheres estupradas no Saque de Roma, às quais se suicidariam.

Compreender a argumentação de Agostinho depende de algumas premissas estabelecidas no Livro I de *A Cidade de Deus*, sem as quais pode-se interpretá-lo como um pensador incoerente e cruel. Afinal, como conciliar as qualidades de pudica e de homicida que ele imputa à Lucrecia? Quanto à incoerência de Agostinho, ela se mostrará apenas aparente, mas como um potente artifício textual para surpreender e capturar a atenção do leitor. Quanto à crueldade, veremos a dificuldade de negá-la. Agostinho admitirá a crueldade do estupro de Lucrecia como ação providencial da bondosa misericórdia divina.

O estupro consta entre os cruéis “costumes de guerra”, e não esteve ausente no Saque de Roma.²⁴ Esse tema é tratado por Agostinho no contexto de uma questão maior: o estupro seria sempre um mal?

Para respondê-la negativamente, Agostinho (*De civitate Dei*, I.8) esclarece que a misericórdia divina não é seletiva e que se dirige a todos (bons, maus, justos e injustos), procurando encaminhá-los indistintamente à felicidade eterna que sucederá a vida humana temporal.

É precisamente pela distinção entre a vida pós-morte e futura, que será sem termo, e a vida presente e passageira que Agostinho considera a questão dos bens e dos males. Com efeito, os bens e males futuros determinarão a qualidade da vida após a morte, que não acabará nem poderá ter alterada sua qualidade (felicidade ou sofrimento). Já os bens e os males temporais atingem todos os

²³ Em Paulo Peixoto: “Vós vereis o que se lhe deve fazer; eu, por mim, conquanto me absolve de pecado, não me isento de castigo. De futuro, nenhuma mulher viverá desonrada à sombra do exemplo de Lucrecia”.

²⁴ Como vimos, foram poupados aqueles que se refugiaram nos locais considerados sagrados pelos arianos.

humanos na vida presente (“terrestre” e passageira), de modo que não há injustiça divina ao permitir que os maus tenham bens (riqueza, fama), pois que estes também são possíveis para os bons; tampouco é injusto que a misericórdia divina permita que os bons sofram males (como a fome e a morte), dado que os males acometem também os maus. Enfim, o que distingue bons e maus não é aquilo que sofrem, mas como reagem, isto é, o uso que fazem de situações favoráveis ou adversas. Portanto, bons e maus diferem entre si pelo modo como sofrem as mesmas coisas.

Por isso, toda adversidade temporal é uma adversidade que pode ser de algum proveito para o “homem cristão” (*De ciuitate Dei*, I.9). Agostinho analisa então como os cristãos lidam com as adversidades e os bens temporais que não são comuns a todos os humanos: riqueza, fama, fome e martírio. Entre eles, o martírio oferece mais esclarecimentos sobre bens e males. Com efeito, Agostinho defende os mártires perdem bens temporais cuja posse traz prazeres temporais. Contudo esse tipo de deleite é passageiro pela própria natureza das coisas que não são eternas.

Em contrapartida, os mesmos mártires direcionam seu amor ao bem eterno que identificam como fonte da verdadeira e eterna felicidade (Cristo). Eles sabem que essa riqueza é inamiscível e não pode ser perdida com o fim da existência terrestre (*De ciuitate Dei*, I.10). Nesse sentido, o martírio pôs termo à vida de muitos cristãos, no entanto, segundo Agostinho, o que terminou foi a vida terrena, e a morte é uma adversidade que atinge todos os humanos. Em compensação, esses mártires obterão a verdadeira vida, bem-aventurada e eterna, e não conhecerão a morte definitiva, que Agostinho chama de “segunda morte” (irreversível e de sofrimentos máximos e intermináveis no inferno eterno) (*De ciuitate Dei*, I.12). Quanto à morte por martírio, Agostinho lembra que os rituais fúnebres foram negados aos mártires, o que era considerado uma mal para romanos cristãos e não cristãos. De fato, admite ele, os corpos dos santos devem ser devidamente trasladados e sepultados, pois isso reafirma a fé cristã na ressurreição corporal, no entanto, seus cadáveres não sofrerão pela falta dos rituais recomendados, que são também bens temporais (*De ciuitate Dei*, I.12-13).

Quanto à privação de bens de sobrevivência, isso não deve abalar, mas fortalecer, pelo exercício, a fortaleza humana (*De ciuitate Dei*, 1.13). Mesmo a tortura, por pior e mais inescapável que seja, como aquela sofrida por Régulo (*De ciuitate Dei*, 1.15), se vivida em nome da virtude, não pode macular a virtude anímica.

De modo semelhante, o estupro sofrido pelas virgens consagradas durante o Saque de Roma não mancha a virtude de seu espírito (a pudicícia

feminina), pois a pudicícia é uma virtude espiritual (*De ciuitate Dei*, I.16) e “não se perderá com a violência sobre o corpo” (*De ciuitate Dei*, I.18).

O que atingiria a pudicícia da vítima de estupro seria o consentimento, e isso, para Agostinho, equivale a uma hipótese absurda, visto que o estupro é uma tortura e contraria a deliberação da vítima. Para ele, o estupro jamais causa prazer em quem é violentado.

Por ser contravoluntário, é contraditório atribuir o estupro a algo que a vítima provoca no violador. Nesse sentido, a causa da lascívia de um homem nunca é o comportamento ou a aparência feminina (beleza, vestes). A única causa desse crime é a lascívia do violador; ele é o único culpado. A violência e a paixão carnal alheias, quando sofridas no corpo de uma vítima (contra sua vontade), não afetam sua pudicícia.²⁵

Por medo da dor e da desonra decorrentes do estupro, algumas mulheres suicidaram-se antes (*De ciuitate Dei*, I.17). Esse foi o caso de Lucrecia, que recebeu de Agostinho um duplo veredito.

Para analisar o exemplo de Lucrecia, Agostinho distingue dois crimes com agentes distintos: o estupro e o suicídio. Quanto ao estupro, Agostinho não hesita em declarar que a vítima, além de ter sofrido um crime, é injustiçada pelos costumes e deve ser socialmente escutada e acolhida. É então que o filósofo toma a mulher como um agente moral, cuja voz há que ser escutada. Atribuindo voz moral à mulher, quanto ao estupro, ele cobra providências públicas dos legisladores.

Entretanto, quanto ao suicídio em razão do estupro, a posição de Agostinho é implacável: Lucrecia é homicida de Lucrecia ou, em outros termos, a Lucrecia-suicida é homicida da Lucrecia-violentada. Nesse sentido, Lucrecia não deveria ser tão enaltecida, tampouco torna-se a personificação do modelo de comportamento social feminino.

Para Agostinho, a morte voluntária é indefensável e jamais demonstra fortaleza de ânimo; ao contrário, demonstra fraqueza (*De ciuitate Dei*, I.22).²⁶ E, na história de Lucrecia, o suicídio pune com a máxima severidade aquela que

²⁵ Melanie Webb (2013, p. 45-54) defende que Agostinho rechaça a possibilidade de que a vítima de estupro sinta prazer. De acordo com a autora, essa posição de Agostinho é reiterada pela análise da tortura sofrida por Régulo.

²⁶ Nesse ponto da argumentação, Agostinho analisa o suicídio de Catão e aponta como causa sua fraqueza, que não suportou a vitória de César (*De ciuitate Dei*, I.23). Se há um exemplo de homem virtuoso na história romana, Régulo foi muito mais corajoso que Catão (*De ciuitate Dei*, I.15; I.24), no entanto, os mártires excedem a fortaleza de Régulo (*De ciuitate Dei*, I.24).

fora injustamente violentada. Por isso, considerando a violência com a vítima, Agostinho avalia que o suicídio, ao invés de lhe fazer justiça, maximiza a violência sofrida e suprime o valor moral da mulher ao desconsiderar o valor da virtude cultivada pela mulher. O suicídio retira da vítima de um crime o direito de defesa.

Em segundo lugar, o suicídio é repudiado por Agostinho pois é indefensável que, para se defender do pecado que outrem cometeria, alguém se antecipe e peque voluntariamente. Pecar voluntariamente é escolher e assumir a ação de pecar, é consentir e antecipar o pecado de outrem tornando-se pecador. A questão aqui é que, mesmo sob pressão do acontecimento eminente ou de uma devastação decorrente de alguma desgraça, na perspectiva agostiniana, o suicídio é sempre voluntário e portanto culpável.

Em terceiro lugar, há um outro gênero de agente no suicídio de Lucrecia. Cometido para evitar que ela vivesse desonrada, seu suicídio decorre de valores sociais que tornam insuportável a vida de uma mulher que nada fez mas, ao contrário, sofreu um crime. Há uma mentalidade perversa que sustenta que a vida de Lucrecia só tem valor se enaltecer a pudicícia, do contrário mantém-se a pudicícia e mata-se Lucrecia.

Curiosamente, a única exceção e possibilidade de defesa do suicídio é o dos santos e santas que se mataram impulsionados pela obediência a um comando divino, como Sansão e Abraão (*De civitate Dei*, I.26; I.21). Ou seja, a nosso ver, há em Agostinho a defesa da eminência do valor da pudicícia (agora chamada de santidade e regida pelo amor a Deus e pela obediência a ele) que relativiza e submete o valor da vida humana, apenas por obediência à vontade divina, e não mais a valores sociais.

Finalmente, o encerramento da exposição agostiniana sobre o estupro retoma a questão do bem e do mal. Os bens e males temporais são providenciais e, nesse sentido, a bondade e a maldade dos fatos deve ser considerada e regrada pelos homens. Contudo, mesmo os bens e males temporais devem ser considerados num contexto mais amplo e perpétuo – o da salvação humana. No que tange à salvação, ou à obtenção da verdadeira vida feliz, Agostinho atribui à vontade a escolha da reação humana diante dos bens e males temporais e, assim, mesmo diante de catástrofes, há lugar para a escolha. Claro, a escolha não delibera sobre o que já aconteceu, mas cabem-lhe tanto a preparação como a reação a bens e males que são inevitáveis na vida terrestre.

Quanto à preparação da vontade, se faz tanto no âmbito social como no âmbito da dinâmica interna dos humanos. No âmbito social, há vícios típicos de diversos povos, a exemplo dos vícios romanos (*De civitate Dei*, I.29), que estabelecem costumes e valores sociais injustos, como é o caso do estupro

feminino, cuja vergonha social fazia a vida mais insuportável que a morte. Mas, para Agostinho, a causa dos vícios expressos pelos costumes é uma desordem fundamental, a *libido dominandi*: amar mais os bens temporais do que o Ser (a imortalidade ou os bens eternos e não fugazes), a Verdade (cujo conhecimento coincide com a vida eterna e feliz) e a Felicidade (ou a verdadeira vida feliz). Considerando essas três características, Agostinho se refere a Deus de maneira tradicionalmente filosófica (HOLTE, 1962).

Uma vontade boa dirige-se principalmente ao bem supremo como fonte da verdadeira felicidade, mas também desfruta de bens temporários, necessários ou não à sobrevivência na vida mortal. O deleite com bens passageiros não precisa ser evitado, mas moderado em razão de um amor maior, e deve-se observar essa prioridade. Do mesmo modo, Agostinho considera que os males que afligem os homens e trazem sofrimento devem ser evitados para a manutenção da vida temporal, mas seu valor moral depende, em última instância, da vida eterna. Nessa perspectiva, toma-se o que é temporal como um evento passageiro (mais ou menos grave) em comparação à vida eterna e é possível relativizar o efeito dos males temporais diminuindo sua importância em relação ao verdadeiro bem.

Só quando se direciona ao Bem Supremo a vontade está mais preparada para lidar com a vida terrena (e com seus males e bens). E, do mesmo modo, que a vontade feminina bem direcionada tem a possibilidade de não ser tão abalada pela ameaça da perda da honra social.

Para Agostinho, a vontade tem capacidade de relativizar os males temporais, desde que ela se dirija a eles como temporais e desde que oriente seus desejos fundamentalmente ao bem eterno. Portanto, o estupro e outros crimes de guerra podem ser pensados na perspectiva de males temporais dos mais graves e traumáticos e que requerem providências no âmbito das leis e dos costumes temporais; providências que sejam justas com a vítima, que atribuam valor a sua vida e a consolem no seio da sociedade temporal. Nesse sentido, Agostinho reivindica dos juízes e das leis que tomem providências legais e sociais justas.

No entanto, como os males e as desgraças temporais, o estupro se insere na dinâmica de um mundo governado pela justa misericórdia divina, que distribui bens e males para corrigir erros decorrentes da soberba humana (ou seja, de se amar mais o deleite com o que é temporal do que a vida feliz e eterna). Assim, os males servem ao propósito amoroso de Deus. De modo ainda mais radical, não há males, mas uma pedagogia que opera de acordo com aquilo que cada um deve aprender para ser verdadeiramente feliz. Os males são, portanto, providenciais.

Conclui Agostinho: se o estupro é um mal temporal, o estupro é providencial e obra da misericórdia divina. Em temos agostinianos, Deus permitiu a lascívia do inimigo e sua satisfação no corpo das vítimas, que incluem até mesmo pessoas consagradas e continentas. No entanto, a percepção do caráter providencial das desgraças sempre cabe à vítima, o que depende de como a vítima escolhe lidar com elas. Ele deve responder à pergunta “o estupro é um mal?”.

Afirmar que o estupro é providencial não exime Agostinho de reiterar que o estupro é sempre violento e involuntário, ocorrendo sem consentimento da vítima e, por isso, não mancha sua virtude. A questão que incumbe à vítima é como lidar com tal devastação: cometendo outro crime (o suicídio) ou procurando consolação? Mas como e com que crueldade Agostinho pode defender que o estupro seja providencial?

Ele responde que ninguém está livre do orgulho, e aqui parece aludir ao argumento de que aquele que se reconhece como santo ou humilde orgulhosamente gaba-se da própria humildade, agindo de maneira soberba e envaidecida. Se todos os humanos somos inevitavelmente soberbos em algum grau, sempre somos soberbos. Nesses termos, segundo Agostinho, o estupro serviria para punir o “orgulho da própria castidade” (*De civitate Dei*, I.28).

5 Considerações finais

A pergunta que fica é: como uma questão daquela época ainda pode soar familiar e urgente? Como recomendações de pudor sexual feminino ainda podem, travestidas de recomendação de proteção à vulnerabilidade das mulheres, justificar a violência sexual contra elas?

À guisa de conclusão, este trabalho é certamente importante, mas não totalmente original. Se há nele algo original, é o destaque da centralidade e do peso do pudor feminino na Roma Clássica (Império e República) e em Agostinho, além da percepção de que o discurso em prol do pudor emudece a voz moral feminina e justifica a violência de gênero.

A centralidade do pudor organiza uma série de argumentos que, em face de um texto do século V, perguntam ao leitor hodierno: como essa discussão persiste na atualidade com uma pauta tão semelhante? Como ler esse texto sem notar reivindicações ainda hoje silenciadas?

Esse estarcimento não pode seguir sem voz, ao menos não para uma pesquisadora mulher e estudiosa de Agostinho. Pautá-lo hoje é um dever moral.

Referências

Obras em latim

AUGUSTINUS. *De civitate Dei*. Turnhout, BE: Brepols, 1955. Libri I-X. (Corpus Christianorum Series Latina XLVII.)

M. FABII QUINTILIANI. *De institutione oratoria libri duodecim, ad codicum veterum fidem*. Lipsiae: Sumtibus Frid. Christ. Guil. Vogelil, 1816. v. IV. livros X-XII.

Disponível em:

<<https://archive.org/details/mfabiiquintilia10quingoog/page/n112>>. Acesso em: 27 ago. 2019.

TITUS LIVIUS. *The History of Rome*. Ed. Benjamin Oliver Foster. Book 1.

Disponível em:

<<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.02.0199%3Abook%3D1%3Achapter%3D58>>. Acesso em: 27 ago. 2019.

Obras latinas traduzidas para línguas modernas

AGOSTINHO DE HIPONA. ***A Cidade de Deus***. Trad., pref., nota biográfica e transcr. J. Dias Pereira. 2a ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1996. v. I. livro I-VIII. (Coleção Textos Clássicos.)

AGOSTINHO. *A Cidade de Deus* (contra os pagãos). Petrópolis, RJ: Vozes/São Paulo: Federação Agostiniana Brasileira, 2012. 2 v.

TITO LÍVIO. ***História de Roma***. Trad. Paulo Matos Peixoto. São Paulo: Paumape, 1989. (acesso a alguns trechos no artigo de Alessandra Carbonero Lima).

Estudos especializados

FOUCAULT, M. *Histoire de la sexualité*. Paris: Gallimard, 2018. v. 4.

HOLTE, R. *Béatitude et Sagesse: Saint Augustin et le problème de la fin de l'homme dans la philosophie ancienne*. Paris: Études Augustiniennes, 1962.

LIMA, A. C. “*Exempla* romanos: homens de *gloria* e mulheres de *honor*”.

Notandum, São Paulo, v. 12, p. 31-42, 2005. Disponível em:

<<http://www.hottopos.com/notand12/ale.htm>>. Acesso em: 27 ago. 2019.

MARENBOON, J. *Pagans and Philosophers: the Problem of Paganism from Augustine to Leibniz*. Oxford: Princeton Oxford Press, 2015.

O'DALY, G. *Augustine's City of God: a reader's guide*. New York: Oxford University Press, 2009.

WEBB, M. G. *Rape and its aftermath in Augustine's City of God*. Dissertation (Doctor of Philosophy) – Faculty of Princeton Theological Seminary, Princeton, NJ, 2016.

WEBB, Melanie Gibson. "On Lucretia who slew herself": Rape and consolation in Augustine's *De Civitate Dei*. *Augustinian Studies*, v. 44, n.1, p. 37-58, 2013. DOI: 10.5840/augstudies20134412.

Obras de referência

LEWIS, C.; SHORT, C. *A Latin Dictionary*. Oxford: Clarendon, 1879.

Disponível em:

<<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.04.0059>>.

Acesso em: 27 ago. 2019.

SMITH, W. *A Dictionary of Greek and Roman Antiquities*. London: John Murray, 1890. Disponível em:

<<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.04.0063>>. Acesso em: 27 ago. 2019.