

***Monnica ficta* - construção literária da *Vita Monnicae* nas *Confissões*, de Agostinho de Hipona**

Márcio Meirelles Gouvêa Júnior
Doutor em Estudos Literários (FALE/UFGM)
gouvea.bh@terra.com.br

RESUMO: No texto das *Confissões*, de Agostinho de Hipona, encontram-se praticamente todos os registros relativos à existência de Mônica, sua mãe. No entanto, a análise literária desses dados revela uma profunda intertextualidade com os originais clássicos latinos e com os textos bíblicos, o que permite a percepção de uma grande artificialidade narrativa de sua descrição biográfica. Afinal, por um lado, Mônica carrega traços hipotextuais virgilianos de Dido, de Anquises e da mãe de Eurialo; por outro lado, ela é descrita sob as alusões de Paulo de Tarso e de Cristo. Além disso, as incertezas quanto à origem de seu nome, aliadas a uma nova possibilidade de radicação etimológica aqui apresentada, acentuam o caráter exemplar dessa suposta *Vita Monnicae*, cuja protagonista se tornou o paradigma cristão da maternidade. Desse modo, o relato biográfico de Mônica pôde embasar toda a prática devocional iniciada no século XV, por explícito interesse da Sé Papal e da Ordem dos Eremitas de Santo Agostinho.

16

Palavras-chave: Mônica; Agostinho de Hipona; etimologia.

***Monnica ficta* - the literary construction of the *Vita Monnicae* in the *Confessions*, by Augustine of Hippo**

ABSTRACT: It is in the text of *Confessions*, by Augustine of Hippo, that practically all records related to the existence of Monica, his mother, are found. However, the literary analysis of these data reveals a deep intertextuality with the original Latin classics and biblical texts, which allows the perception of a great artificiality in the narrative of his biographical description. After all, on the one hand, Monica bears Virgilian hypotextual traits from Dido, Euryalus' mother and Anchises; on the other hand, she is described under the allusions by Paul of Tarsus and Christ. Furthermore, the uncertainties regarding the origin of her name, combined with a new possibility of etymological roots presented here, emphasize the exemplary character of this supposed *Vita Monnicae*, whose protagonist became the Christian paradigm of motherhood. Thus, Monica's biographical account could endorse the entire devotional practice initiated in the

15th century, due to the explicit interest of the Holy See and the Order of Hermits of Saint Augustine.

Keywords: Monnica; Augustine of Hippo; etymology.

Introdução

Stat rosa pristina nomine, nomina nuda tenemus

Umberto Eco

O Domingo de Ramos de 1430 marcou a prática devocional a Mônica, mãe de Agostinho de Hipona. Naquele dia, seus pretensos despojos, exumados na cidade de Óstia, foram levados à igreja de São Trifão em Posterula, em Roma (HOLGATE, 2001). Os registros da Ordem dos Eremitas de Santo Agostinho (OESA) relatam sua descoberta por uma jovem conhecida como “Giovanna”, sob cuja indicação encontrou-se o sarcófago das relíquias sob o altar da igreja de Santa Áurea. Durante o cortejo dos ossos, a crônica agostiniana narra curas miraculosas de leprosos, cegos, surdos e paráliticos (TORELLI, 1680, p.600). Iniciava-se a difusão do culto àquela mulher de vida comezinha (MOORE, 2007, p. 153), crenças ingênuas (BOWERY, 2007, p.71) e notável perseverança, até então lembrada na dependência da história do filho (HOLGATE, 2003, p. 182).

As informações sobre sua veneração antes daquela data são escassas, o que parece indicar a irrelevância de cultos em sua memória durante a baixa Idade Média (ATKINSON, 1985, p.144). Apesar da notícia do traslado de relíquias suas para a abadia de Arras, na França, em 1162, atribuída a um monge chamado Gautier, não se desenvolveu nenhum costume devocional em sua homenagem (TOCK, 2018, p. 368-371). No mesmo sentido, a *Legenda Aurea*, de Jacopo de Varazze, escrita por volta de 1260, apresenta-a apenas como a mãe de Agostinho, se bem que lhe atribui a conversão do filho. Mas não lhe foi dedicado verbete, nem lhe foi conferida santidade (VARAZZE, 2003, p. 706-724). Por sua vez, ela foi referida com igual singeleza nas biografias de Agostinho elaboradas pela OESA no século XIV – os anônimos *Vita Aurelii Augustini Hipponensis episcopi*, escrito entre 1322 e 1331, e *Initium siue Processus Ordinis Heremitarum Sancti Augustini*, escrito em 1330; o *Sermo de Beato Augustino*, de Nicolau de Alexandria, escrito na década de 1330; o *Tractatus de Origine et Progressu Ordinis Fratrum Heremitarum Sancti Augustini et proprio titulo eiusdem*, de Henrique de Friemar, escrito em 1334; e o *Vita Sancti Augustini*, escrito por Jordão de Quedlimburgo na década de 1330 (LAFERRIÈRE, 2016, p. 152-155). Note-se que na obra de Quedlimburgo sequer foi destacada sua participação na conversão do filho, como de ordinário nas biografias (SMETANA, 2001, p. 84-92).

Após o sepultamento dos despojos, e completas as solenidades que culminaram o trabalho de divulgação dos agostinianos e da Sé Papal, comandada por Martinho V, a devoção a Mônica popularizou-se, sobretudo entre as mulheres, que a veneravam pelo exemplo de santidade da mãe e esposa (WEBB, 1980, p. 22). Esse esforço propagandístico atendia aos interesses dos promotores – os agostinianos e o papado. Pois, por um lado, os êxitos na instituição da devoção a Mônica conferiam à OESA a legitimação de sua comunidade, por ligá-

la à mãe de seu fundador, pois, na sua crônica, Mônica teria dado ao filho o cinturão identificador do hábito dos membros. Por outro lado, em consonância com o esforço de incremento das peregrinações dos fiéis, resultado da iniciativa de revitalização de Roma pelo papado, o culto a suas relíquias traria recursos à Sé, transformando sua capela em local visitação (HOLGATE, 2001, p. 405).

Com a propagação do modelo de maternidade cristã, a devoção a Mônica se consolidou (PIATTI, 2007, p. 44-47). Ela foi elevada simbolicamente à condição de mãe da ordem dos agostinianos (HOLGATE, 2003, p. 206). Logo, foi assimilada como padroeira de todas as mães e esposas, e haveria de tornar-se persistente elemento na ideologia cristã da maternidade (ATKINSON, 1985, p. 164).

1. Mônica - reconstrução biográfica

Do relato das *Confissões*, presume-se que Mônica tenha nascido em Tagaste, na Numídia. É provável sua origem berbere (O'MEARA, 1954; MANDOUZE, 1982), ainda que ela fosse natural de uma região romanizada da África Proconsular. Pela data de sua morte e a informação de sua idade na ocasião, ela nasceu entre 331 e 332 (*Conf.* 9.11.28). Quanto à família, seus pais eram cristãos, e ela teve ao menos uma irmã (*Conf.* 9.8.17). Esses pais, cujos nomes não se preservaram, podem ter tido boa condição financeira, a julgar pela notícia de serem proprietários de duas escravas (*Conf.* 9.8.17). Quanto à vida conjugal, sabe-se que, ao atingir a idade permitida, ela se casou com Patrício (*Conf.* 9.9.19), modesto proprietário de terras, que ocupava a condição de membro curial (*Conf.* 2.3.5). Tiveram dois filhos - Návígio e Agostinho - e ao menos uma filha, mencionada na *Carta* 211 de Agostinho, de 424 (PARSONS, 1956, p.38). Segundo Possídio (*Vita*, 26), essa filha de Mônica tornou-se superiora de um convento em Hipona (POSSIDIUS, 1919, p.102). Sabe-se que, por interseção da esposa, Patrício aceitou o batismo no final da vida (*Conf.* 9.9.22), e que, com a viuvez, ela precisou da ajuda de Romaniano para custear os estudos de Agostinho, que assim pôde terminar a formação como orador (*Conf.* 3.4.7). Em 383, ele partiu para Roma e fundou uma escola de retórica; dois anos depois, Mônica foi se juntar a ele (*Conf.* 6.1.1). Em Milão, ela conheceu o bispo Ambrósio, tornando-se ouvinte de suas prédicas (*Conf.* 6.1.1). Entre o final de 386 e o início do ano seguinte, ela residiu com o filho na vila de Cassiciaco, onde ele a retratou como exemplo de virtude (*Conf.* 9.4.8). Daí, após o batismo do filho, em 386 (*Conf.* 9.9.22), ela o acompanhou na viagem de retorno à África, mas faleceu e foi sepultada às vésperas da partida (*Conf.* 9.11.27-28).

Alguns traços de suas crenças e da forma de conduzir a vida são extraídos de outras obras de Agostinho, notadamente os *Diálogos de Cassiciaco*, escritos durante a estada em Milão. No *Contra Academicos*, ela é vista a interromper a

discussão do filho e seus discípulos, para os convidar à refeição (*Acad.* 2.5.13). No *De Beata Vita*, ela é referida como quem alcançou o cume da filosofia, pois orientava para Deus o seu amor e desejos (*Beata v.* 2.10). No *De Ordine*, ela é descrita como a *religiosissima femina* – “mulher religiosíssima” –, que reprova Licêncio por entoar salmos nas latrinas (*Ord.* 1.8.22). Na sequência, foi referenciada a interromper as tertúlias do grupo do filho; e, ao lhe indagar se alguma mulher fora admitida a discussões do gênero, ele respondeu-lhe: *Nam et feminae sunt apud ueteres philosophatae et philosophia tua mihi plurimum placet* – “houve mulheres entre os antigos que se dedicaram à filosofia, e a filosofia que tu apresentas muito me agrada” (*Ord.* 1.11.31)¹. E completou a defesa da participação feminina na filosofia dizendo:

Contemnerem te igitur in his litteris meis, si sapientiam non amares; non autem contemnerem, si eam mediocriter amares, multo minus, si tantum quantum ego amares sapientiam. Nunc uero cum eam multo plus quam me ipsum diligas, et nouerim quantum me diligas, cumque in ea tantum profeceris, ut iam nec cuiusuis incommodi fortuiti nec ipsius mortis, quod uiris doctissimis difficillimum est, horrore terrearis, quam summam philosophiae arcem omnes esse confitentur, egone me non libenter tibi etiam discipulum dabo?

20

Eu te desdenharia nestes meus estudos, se tu não amasses a sabedoria; mas não te desdenharia se tu a amasses somente um pouco; por maior razão, tenho de te admitir à sabedoria, sabendo que tu a amas tanto quanto eu. Mas, na realidade, uma vez que tu a amas muito mais do que a mim mesmo – e eu sei o quanto tu me amas – e uma vez que tu progrediste tanto na sabedoria ao ponto de não temeres qualquer desgraça que possa advir, nem a própria morte, progresso este que é muito difícil de se conseguir até mesmo pelos homens muito instruídos, e que todos admitem ser este o ponto mais elevando da filosofia, então, não sou eu que, de boa vontade, devo declarar-me discípulo teu? (*Ord.* 1.11.32)

Agostinho mostra-a conhecedora dos escritos dos antigos, e a comprazer-se na leitura das Escrituras. Reconheceu-lhe, assim, um espírito apto aos estudos da “Sabedoria”, em interpretação corroborada por outras passagens do *De Ordine* (2.1.1).

Por sua vez, duas menções a Mônica encontram-se na correspondência de Agostinho. Nas *Cartas a Casulano*, de 397, e a *Januário*, de 400, ele lembrou-se dela

¹ Todas as traduções latinas são do autor do artigo.

na manifestação sobre uma conversa com Ambrósio, quando trataram do preceito dos jejuns aos sábados. Disse ali que Mônica teria acatado de pronto as orientações episcopais.

Em complemento aos relatos, uma possível fonte arqueológica relativa a Mônica foi encontrada em 1945, na igreja de Santa Áurea, em Óstia. É uma lápide do século VI, com um epitáfio atribuído a Anício Basso, cônsul em 408 (MEIGGS, 1973, p. 399-400; BOIN, 2010, p. 195). É um fragmento de mármore, com a metade de três dísticos elegíacos, recompostos a partir do *Codex Parisini 8093*, do século IX (CLARK, 2015, p. 164), inseridos na *Anthologia Latina* (RIESE, 1869, p.127), sob o número 670:

HIC POSVIT CINERES GENETRIX CASTISSIMA PROLIS
AUGVSTINE, TVIS ALTERA LVX MERITIS,
QUI SERVANS PACIS CAELESTIA IVRA SACERDOS
COMISSOS POPVLOS MORIBVS INSTITVIS.
GLORIA VOS MAIOR GESTORVM LAVDE CORONAT
VIRTVTVM MATER FELICIOR SVBOLE.

Aqui deixou as cinzas a castíssima mãe de um filho,
uma segunda luz para teus méritos, ó Agostinho,
(tu) sacerdote que guardas as celestes leis da paz,
ensinaste por meio dos costumes os povos confiados (a ti).
Glória dos feitos maior do que o louvor vos coroa,
ó mãe das virtudes, mais afortunada em razão da prole.

2. *Vita Monica*, uma construção literária

Como se viu, as *Confissões* são a principal fonte sobre Mônica. Courcelle (1968, p. 36) aponta a possibilidade de Agostinho haver elaborado um opúsculo sobre ela, que serviria de base para os capítulos de sua infância e casamento, no Livro 9. Courcelle embasou-se na *Carta de Agostinho a Januário*, na passagem em que o bispo falava de sua mãe: *Credo te aliquando ex me audisse, sed tamen etiam nunc comemoro* – “Eu creio que já me ouviste alguma vez, mas ainda assim vou lembrar-te novamente (*Ep.* 54.2.3)”. Corrobora essa hipótese a possibilidade de Agostinho também haver elaborado outra biografia, a de Alípio, em atenção ao pedido de Paulino de Nola ao biografado, na *Carta 24* (GOLDBACHER, 1895, p. 73):

Specialiter autem hoc a te peto, quoniam me immerentem et inopinantem magno tui amore complesti, ut pro hac historia temporum, referas mihi omnem tuae Sanctitatis historiam: ut quod genus, unde sis domo tanto

vocatus a Domino, quibus exordiis segregatus ab utero matris tuae, ad matrem filiorum Dei prole laetantem, abiurata carnis et sanguinis stirpe, transieris, et in genus regate et sacerdotale, sis translatus, edisseras.

Já que tu, com teu grande amor, completaste a mim, que nem mereço nem esperava, eu especialmente te peço que em retribuição a essa *História Universal* tu me contes toda a história de tua santidade, tua linhagem, de que casa provéns chamado por tão alto Senhor, por quais exórdios foste separado do ventre de tua mãe para ires em direção à mãe dos filhos de Deus, que se alegra pela prole, refutando a estirpe da carne e do sangue, e foste transportado a uma estirpe real e sacerdotal. (*Ep.* 24.4)

Pela hipótese, Agostinho o desincumbiu de escrever sobre si, e assumiu a tarefa, que resultou nos episódios da sedução de Alípio pelos circos (*Conf.* 6.8.13) e da acusação de furto no beco dos Argentários (*Conf.* 6.9.14). Chadwick (2009, p.89) chega a considerar o pedido de Paulino de Nola um dos motivadores das próprias *Confissões*. Não discordante de Courcelle, Beyenka (1950, p. 37-40) já havia proposto que Agostinho tivesse preparado um opúsculo sobre Mônica, mas como panegírico fúnebre.

22

De qualquer modo, essa *Vita Monnicae* não deve ser percebida como um registro histórico fiel. Confirmada a hipótese de Courcelle, ela deve ser tratada como veículo literário dotado de propósito, ou o relato do caráter e da alma da biografada, como registro elaborado para representar um modo ideal de vida, para inspirar, moldar e formar o arcabouço moral dos leitores (URBANO, 2013, p. 17-18). Com efeito, os capítulos protagonizados por Mônica não pretendem ser a exposição apodítica de sua vida, mas um instrumento de estímulo à emulação das virtudes expostas no relato (GENTILI; CERRI, 1988, p. 61).

Para reflexão, deve-se, preliminarmente, separar nas *Confissões* os trechos protagonizados por Mônica. Destacam-se quatro blocos:

- a) capítulos 3.11.19-12.21: tratam das premonições de Mônica em relação à conversão de Agostinho;
- b) capítulos 5.8.14-15: tratam da partida de Agostinho e do abandono de Mônica em Cartago;
- c) capítulo 6.1.1: trata da travessia de Mônica para a Itália;
- d) capítulos 9.8.17-13: tratam da juventude de Mônica, com ênfase na narrativa da repreensão ao gosto pelo vinho; e de sua vida de casada, com a intriga das criadas e a conversão do marido; até seus momentos finais e exéquias.

2.1. Análise literária

a) As primeiras ocorrências protagonizadas por Mônica dão-se em dois capítulos sucessivos no Livro 3, que trata da formação intelectual de Agostinho, com seus desdobramentos filosóficos e religiosos. Unem as passagens os relatos das premonições de Mônica quanto ao destino do filho. Na primeira ocorrência, o mais relevante é a descrição do sonho de Mônica, no curso do qual ela, achando-se a chorar sobre uma régua de madeira, percebeu perto um jovem de esplêndida beleza. Este perguntou-lhe a razão do pranto, e, ao ouvir que o motivo era a perdição do filho, tranquilizou-a profetizando que onde ela estivesse, ali também ele estaria. Então, no terceiro movimento onírico, Mônica viu Agostinho sobre a régua de madeira, e interpretou o sonho como uma mensagem divina, a garantir-lhe a conversão do filho. Só assim ela consentiu em voltar a recebê-lo em casa, afastado desde sua adesão ao maniqueísmo (*Conf.* 3.11.19).

Analisando esse trecho, O’Ferrall (1975, p. 30-35) identificou um *tópos* literário, sob o modelo das manifestações premonitórias oníricas comuns nos primórdios da produção cristã, em obras como o *Pastor Hermae*, os *Acta Martyrum* e a *Passio sanctarum Perpetuae et Felicitatis*. Já Ferrari (1979) remete os sonhos de Mônica não apenas às matrizes oniromânticas veterotestamentárias (Jo, 28.8; Ecl 7.7 e Is, 29.8), mas insere-os na tradição greco-latina, sob exemplo do *De Diuinatione*, de Cícero, do *Onirocritica*, de Artemidoro, e do *Commentarium in Somnium Scipionis*, de Macróbio. Para Mertens (2007, p. 321), que foi além da leitura de O’Ferrall e detalhou os modelos narrativos dos sonhos da Antiguidade, o sonho de Mônica era uma estilização literária, inserido na tradição de sonhos admonitórios dos textos martiriológicos norte-africanos, como nos *Acta Montani* (MERTENS, 2004, p. 269) e nos sonhos de Macrina e Nona (FRANCHI, 2020, p. 243). Essa interpretação de Mertens propõe a recorrência de uma composição tripartida da narração onírica, de modo que interviriam na trama três *dramatis personae*, representadas por Mônica, o *homo diuinus* e Agostinho. Além disso, o *drama somniale* desenvolver-se-ia em três atos, espelhados pela visão do *homo diuinus*; pela revelação de que conhecia a dor de Mônica; e pela visão de Agostinho sobre a régua de madeira. Vê-se a estilização da narrativa de Mônica, em aproximação simbólica com os relatos religiosos do período.

O segundo protagonismo de Mônica descreve seus repetidos pedidos a um bispo, para que ele tentasse convencer Agostinho a abandonar o maniqueísmo. Importunou-o de tal forma que, irritado, ele respondeu-lhe: *Vade a me; ita uiuas, fieri non potest, ut filius istarum lacrimarum pereat* – “Vai-te de mim e assim vive, pois não é possível que pereça um filho dessas lágrimas” (*Conf.* 3.12.21). O capítulo encerra-se com a informação de que Mônica, sem se amofinar com a impaciência do interlocutor, aceitou aquelas palavras como predição, como a resposta divina a seus prantos.

A aceitação da recusa do consultado como a profecia ecoa o episódio narrado por Plutarco na *Vida de Alexandre*, cuja biografia era conhecida por Agostinho, como atestam as referências na *Cidade de Deus* (HARDING, 2008). Tendo ido consultar o oráculo de Apolo quanto à sua expedição à Ásia, ao ouvir a recusa da pitonisa em atendê-lo fora do templo, Alexandre mandou arrastá-la até sua presença, quando, então, ela lhe teria dito: ἀνίκητος εἶ, ὦ παῖ - “és invencível, filho” –, o que ele aceitou como a predição requerida. Assim, na consulta forçada ao adivinho, sua negativa em conceder a predição, e a decisão do consulente em tomar a recusa como a profecia são passos similares nas duas narrativas. Desse modo, a possível alusão conferiria literariamente às aspirações de Mônica e à resposta do bispo o resultado exitoso das campanhas de Alexandre, como prenúncio da decisão de Agostinho de abandonar os maniqueus, e de que o intento salvífico de Mônica seria exitoso.

Porém, é preciso elucidar a intertextualidade, e esclarecer a função metaliterária desses construtos. Pela leitura dos sonhos de Mônica por Franchi (2020, p. 249), em interpretação que pode ser expandida para a profecia do bispo inominado, a descrição de suas premonições apresenta dupla função. Primeiro, as profecias conferem particular significado espiritual à conversão de Agostinho, que, graças à atuação premonitória de Mônica pode ser percebida como renunciada pela Providência, como se depreende da atitude de Agostinho após a conversão, quando procurou pela mãe e contou-lhe o ocorrido. Corroboram-no as palavras de Agostinho: *stans in ea regula fidei, in qua me ante tot anos ei reuelaueras* - “estando eu já naquela régua de fé, em que tantos anos antes me havias revelado a minha mãe” (*Conf.* 8.12.30). Em segundo lugar, e em conexão com a conversão de Agostinho, as premonições de Mônica confirmam sua qualidade de *mediatrix* em relação ao filho e à fé, em uma função que será sua marca teológica.

b) O segundo protagonismo de Mônica ocorre no capítulo 8.15, do Livro 5, que trata da mudança de Agostinho para a Itália. Ela tem destaque na descrição da partida do filho da cidade de Cartago. Quando Agostinho decidiu mudar-se para Roma, sua mãe tentou impedi-lo; chorou e seguiu-o até o porto, a suplicar que ao menos a levasse consigo. Agostinho não acedeu. Fingindo esperar a chegada de amigos para embarcar, abrigou-a na capela de São Cipriano e fugiu, deixando-a rezar por ele.

O *tópos* da mulher abandonada na praia, sob o modelo da Ariadna de Catulo (*Carmen* LXIV) e da virgiliana Dido, norteia a tessitura do episódio, e uma reflexão deve ser pautada pelo reconhecimento dessa intertextualidade (BENNETT, 1988, p. 61). No episódio, Agostinho aludiu ao abandono da rainha de Cartago por Eneias, como repetição do tema desenvolvido no seu aprendizado escolar, quando, *oblitus errorum meorum* - “esquecido das minhas errâncias” –, era obrigado a elaborar discursos para deplorar a morte da viúva de Siqueu (*Conf.*

1.13.20). Eneias, filho de Vênus e Anquises, é o herói da *Eneida*, um poema central no processo educacional latino e na própria cultura imperial; Dido, por sua vez, é a rainha que, apaixonada, suicidou-se ao ser abandonada. Nos primeiros livros das *Confissões*, em trajetória que culmina na descrição de sua partida de Cartago, Agostinho várias vezes comparou-se a Eneias (*Conf.* 1.13.20-22; 5.8.15; 9.10.23). Para explicar essa recorrência, Ziolkowski (1995, p. 5) propôs a influência neoplatônica do conceito de *peregrinatio animae* na leitura agostiniana das errâncias do herói troiano, de quem o próprio Agostinho vê-se como emulador, pela *interpretatio christiana* das viagens de Eneias como representação da morte dos humanos e de seu renascimento salvífico, na condição da alma que, na figura de Adão, vive sua queda e é redimida pela ressurreição de Cristo, em analogia que remete à soteriologia paulina (1 Cor. 15.22). Agostinho parece se identificar com Eneias pela missão de fundar uma cidade – Eneias e a futura Roma; Agostinho e a *Cidade do Céu*, na conclusão de sua peregrinação rumo à conversão. Nesse caminho, ambos deixam em Cartago as mulheres que os amam – Eneias abandona Dido; Agostinho, a mãe. E tanto Eneias quanto Agostinho fazem-no para viajar à Itália, ambos sob comando divino: Eneias, conduzido pelo Fado (*fato profugus* – *En.* 1.2); Agostinho, pela Providência. Na Itália, um e outro enfrentam embates – Eneias, contra exércitos de Turno; Agostinho, consigo mesmo, em combate pela continência sexual. Nesse sentido, Clark (2019, p.30) vê nas errâncias de Eneias o paradigma da partida de Agostinho em busca da verdadeira morada espiritual. Nesse caso, as semelhanças entre Mônica e Dido também são conspícuas. São viúvas, cartaginesas e extremadas nos sentimentos, e são abandonadas pelos amados, que tentaram ocultar sua partida. Evidencia ainda mais a proximidade entre os textos a citação dos versos *En.* 4.586-590, para realçar os sofrimentos de Mônica (*Conf.* 5.8.15):

*regina e speculis ut primam albescere lucem
vidit et aequatis classem procedere velis,
litora que et vacuos sensit sine remige portus,
terque quaterque manu pectus percussa decorum
flaentisque abscissa comas. (...)*

(...)quando a rainha, a partir de sua atalaia, viu a primeira luz
alvorecer
e em boa ordem a esquadra afastar-se com as velas,
e percebeu as praias vazias e o porto sem remadores,
três, quatro vezes golpeando com a mão o peito,
e a puxar os cabelos de loura beleza (...)
(*Eneida*, 4.586-590)

Ziolkowski (1995, p.10) ainda apresentou outra possibilidade de leitura do trecho. Agostinho permaneceria sob o modelo de Eneias, mas Mônica, ainda que sob as alusões a Dido, aproximar-se-ia de Vênus. Afinal, ambas são obsessivamente interessadas pelo destino dos filhos, e não hesitam em interferir em suas vidas e casamentos; Vênus pede aos deuses proteção para Eneias (*En.* 1.229-253; 5.779-798; 8.370-392), e Mônica chora pela conversão de Agostinho; ambas transmitem mensagens divinas – Mônica, por meio dos sonhos, Vênus, por meio das profecias de Júpiter e da entrega das armas forjadas por Vulcano, onde se representa o destino de Roma.

Vê-se que a função de Mônica nesse capítulo oferece duplo alcance, com conclusões não exclusivas. Na articulação com Dido, a constatação realça as diferenças da natureza sentimental em relação aos amados. Afinal, se Eneias abandonou uma amante atormentada pelo malfadado amor, Agostinho deixou a mãe, que reagiu de forma diferente da rainha cartaginesa. Pois o suicídio foi a opção de Dido, ao passo que Mônica retornou à igreja e aos rogos pela proteção divina ao filho. Para Bennett (2008, p.59), a atitude de Mônica, oposta à de Dido, traz a interpretação da morte simbólica de sua natureza original, de certo fanatismo, já referido por Ottley (1919, p.5). Só assim ela se habilitaria para o papel de *pia mater*, desempenhado no capítulo 6.1.1.

Já na intertextualidade entre Mônica e Vênus, novamente as diferenças constroem a ironia. Nessa oposição crítica, Mônica revela-se a antítese de Vênus. Sua caracterização como jovem obediente, mãe virtuosa, esposa modelar e casta viúva, fê-la oposta à deusa carregada de erotismo e de exaltada carnalidade. Mônica, assim, eleva-se à condição de guia do filho na conversão. Era a transformação necessária à verossimilhança da construção de seu caráter, para habilitá-la a assumir o papel de Paulo de Tarso e do próprio Cristo nos Evangelhos, em outra leitura possível do capítulo 6.1.1, e considerá-la, assim, a “face feminina de Cristo” (BOWERY, 2007, p. 78-79).

Nesses paralelos entre Mônica e Dido e entre Mônica e Vênus – próximas na superficialidade dos relatos, e díspares no conteúdo paródico – tanto a insanidade de Dido quanto o erotismo de Vênus realçam as virtudes de Mônica, sobretudo seu amor materno e piedade religiosa. Ela, assim, revela-se mais devota, mais confiante nas profecias e mais segura da intercessão divina na conversão do filho.

c) Novo protagonismo de Mônica dá-se no início do Livro 6, que cobre um período da vida de Agostinho em Milão e descreve a sua relação com os amigos mais próximos. Abre-o o relato a viagem de Mônica pelo Mediterrâneo, na travessia para encontrar o filho. Irrupendo uma tempestade, que pôs o navio em risco, ela acalmou os passageiros e tripulantes:

Iam uenerat ad me mater pietate fortis, terra marique me sequens et in periculis omnibus de te secura. Nam et per marina discrimina ipsos nautas consolabatur, a quibus rudes abyssi viatores, cum perturbantur, consolari solent, pollicens eis peruentionem cum salute, quia hoc ei tu per uisum pollicitus eras.

Já havia chegado até mim a minha mãe, forte na devoção, por terra e mar me seguindo, segura de ti em todos os perigos. Pois mesmo nos riscos do mar ela consolava os marinheiros, que costumavam consolar os viajantes inexperientes, quando assustados com o alto mar. Prometeu-lhes a chegada a salvo, porque assim tu lhe havias prometido por meio de uma visão. (*Conf.* 6.1.1)

Apesar de breve, a passagem da travessia náutica é rica em intertextualidades. A primeira encontra-se um pouco antes da referida citação, logo após a exposição do período que Agostinho chamou de “trevas e atoleiro” (*ambulabam per tenebras et lubricum*), em referência aos maniqueístas. Ao descrever que Mônica partira da África e fora a seu encontro para demovê-lo da seita e convertê-lo a seu credo, Agostinho o fez citando o verso *En.* 9.492 (*terraque marique secuta* – “por terra e mar seguindo”). Trata-se de alusão à mãe de Euríalo, uma das troianas que acompanharam os prófugos de Troia na viagem ao Lácio, que chora a perda do filho, abatido pelos rútilos em malsinada expedição. No lamento, ela se pergunta se “só para isso, por terra e mar o seguira?” E por meio dessa alusão Agostinho referiu-se à mãe, dizendo que ela fora ter com ele, “seguindo-o por terra e mar” (*terra marique me sequens*). Mas, se o sofrimento da mãe de Euríalo, no predominante contexto misógino do Mundo Antigo, leva ao leitor a impressão de exagero dos lamentos da mãe troiana, de modo que os paroxismos de sua dor foram retratados como uma afecção feminina (*femineo ululatu* – v. 9.476), carregada de conteúdo emotivo e destemperada paixão (SHARROCK, 2011), Agostinho lançou mão de nova ironia, e processou outra transformação na descrição da personagem de sua mãe, para revelar sua continência quanto às afecções sentimentais. Não por acaso, no capítulo 9.4.8, ele referiu-se à sua fé varonil (*uirili fide*). Vê-se que, se o amor materno de ambas começa a ser descrito com as mesmas palavras, seu desenvolvimento, porém, mostra-se diverso (BENNETT, 2008, p.64). Clark (2019, p. 37) vai além, e considera que, diferente da mãe de Euríalo, que viajou por mares e terra para tão só chorar pelo filho, Mônica, por oposição, enfrentou a travessia do Mediterrâneo confiante na salvação de Agostinho, cuja conversão lhe havia sido anunciada.

Entretanto, outra referência pode ser identificada nesse capítulo, embora como alusão neotestamentária. O trecho remete à navegação de Paulo de Tarso para a Itália, quando, apesar dos temporais, ele garantiu aos companheiros o

êxito da travessia, por ter sido avisado por um anjo durante o sonho que a viagem chegaria a bom termo (At 27.1-26). Mônica, assim, parece desempenhar o mesmo papel de Paulo, que permaneceu confiante durante a borrasca por crer-se predestinado a comparecer diante de César (At. 27.24). Pela citação dos *Atos dos Apóstolos*, parece que Agostinho quis conferir às atitudes da mãe não apenas a chancela sagrada, mas ainda fornecer-lhe a temperança que, mais uma vez, afasta-a do modelo de exacerbação emotiva da mãe de Eurialo. Para Bennett (2008, p. 64-65), essa justaposição das influências virgilianas e bíblicas permitiu a Agostinho apontar para a transformação de seu caráter, e prepará-la para exercer sua função mistagógica anunciada no capítulo 5.8.15.

Ziolkowski (1995, p.7) também vê Mônica no papel de Cristo, na passagem em que ele dormia na barca durante a tempestade, e, acordado pelos apóstolos, acalmou-os (Mt. 8.23-27; Mc 4.35-41; Lc 8.22-25). Note-se a referência à capacidade premonitória de Mônica que, avisada *por meio de uma visão*, partiu para resgatar o filho. Do mesmo modo, Ferrari (1979, p.10) relacionou a peripécia de Mônica ao episódio de Cristo na barca, sob a percepção de que ela propiciou ao filho vencer os estos das paixões, anunciados nas metáforas marítimas, como as “grandes vagas de tentações” (*Conf.* 1.11.18) e as “ondas de minha idade” (*Conf.* 2.2.3). É possível a leitura de Franchi (2020, p. 253), e entender que a madeira do barco que levou Mônica à Itália remete não só à régua de madeira do sonho, mas ao lenho da crucificação.

28

Uma última ocorrência intertextual resume a caracterização de Mônica, pela referência à ressurreição do filho da viúva, em Naim (Lc 7,11-17). Ao ser equiparada àquela mulher que, por causa da perda do filho, comovera Cristo a ponto de ele o trazer dos mortos, Mônica tem reafirmada sua condição de *Mediatrix*, uma vez que a alusão hipotextual remete ao seu esforço, que, por meio das lágrimas, tenta recuperar Agostinho da morte espiritual.

d) A quarta sequência protagonizada por Mônica encontra-se no Livro 9, que trata do batismo de Agostinho e de seu retorno à África. O relato inclui a narrativa de sua morte e das exéquias, e os episódios de sua juventude e de seu casamento – exatamente aqueles sobre os quais Courcelle (1968, p. 36) formulou a hipótese de serem extratos de uma *Vita Monnicae*.

Preliminarmente, a leitura dos capítulos 9.8.17-23 leva à percepção de uma clivagem na descrição da personagem Mônica, traçando dois retratos distintos (ZIOLKOWSKI, 1995, p. 1). O primeiro, do Livro 1 ao 8, revela o desenvolvimento de suas virtudes, em percurso preparatório de sua missão mistagógica, culminada no batismo do filho. Revela o movimento ascensional de sua personalidade, em processo de citações, alusões e releitura das matrizes clássicas, ultimado em sua aproximação das personagens bíblicas.

Sob esse novo arcabouço, os eventos anteriores à sua viuvez ganham mais a feição de uma *Vita*, sob o provável modelo da *Vita Antonii*, de Atanásio de Alexandria, cujo impacto em Agostinho é descrito no capítulo 8.6.14 das *Confissões*. Trata-se de relato quase ficcional, em que o autor busca retratar um modo exemplar de vida, para instrução na virtude e promoção de ideias. Urbano (2013, p. 20-23) vê nesses relatos realidades idealizadas que, além de descrever eventos verídicos, panegíricos ou encômios, revelam a geografia interior do biografado.

Essa *Vita Monicae* encontra-se no livro 9 em três episódios:

- a) 9.8.17-18: Mônica “bebadazinha”;
- b) 9.9.19-22: Mônica esposa;
- c) 9.10.23-11.27: Mônica e Agostinho;

Na primeira sequência, que trata da juventude de Mônica, o episódio de seu gosto pelo vinho é central. Os pais pediam-lhe que buscasse nas dornas o vinho das refeições; nessa tarefa, ela começou a provar da bebida; mas o hábito fê-la aumentar o consumo, até ser repreendida por uma serva, que a chamou de “bebadazinha”. O reproche fê-la abandonar a prática. Burton (2007, p. 52-56) vê aí a estrutura de uma comédia. A intriga entre Mônica e as criadas (*famulae*) remete à caracterização das mulheres pobres na *Comédia Nova*, e seu vocabulário alude ao teatro do Período Republicano, com o uso de palavras carregadas de arcaísmos, como *decrepitus* e *grandiuscula*, atestadas por Terêncio (*Ad.* 939; *And.* 814). No caso deste último adjetivo, reforça a intertextualidade o fato de sua única ocorrência provir da obra do comediógrafo púnico-latino. O hipotexto remete a descrição da juventude de Mônica à comédia *Andria*, fazendo ecoarem nela as características de Glicéria, a *moça de Andros*, como relatadas pelo personagem Simão (*And.* 69-75):

*SI. interea mulier quaedam abhinc triennium
ex Andro commigravit huc viciniaie,
inopia et cognatorum negligentia
coacta, egregia forma atque aetate integra.
(...)
primo haec pudice vitam parce ac duriter
agebat, lana ac tela victum quaeritans;*

Simão: No entanto, há três anos, uma certa mulher migrou de Andros para a vizinhança, obrigada pela indigência e pela negligência dos parentes, de beleza egrégia e na idade completa.

(...)

No princípio, ela levava uma vida pudica, parca e árdua,

procurando o sustento por meio das lãs e da tecelagem.

Pelo uso do *tópos*, Agostinho conferiu à personalidade da jovem Mônica algumas características ideais da virtude feminina na Antiguidade, como no *Epitáfio de Cláudia*, do séc. II a.C.: *DOMVM SERVAVIT. LANAM FECIT* – “Cuidou da casa, fiou lã” (PEREIRA, 2000, p. 13). Dignificada em sua constituição natural pelo conteúdo terenciano, ao ser repreendida pelo consumo de vinho, sua reação realçou sua capacidade de afastar-se do erro e retomar a via correta, em um comportamento precursor de sua atuação na conversão de Agostinho, comparado ao *Filho Pródigo* (Lc 15,11-18) (FERRARI, 1977).

Nos capítulos 9.9.19-22 lê-se sobre o seu convívio conjugal, descrito como harmonioso, apesar da natureza violenta do marido. Na transformação das citações clássicas, Mônica agora, na descrição do casamento, por meio da quase textual citação do verso *En. 7.53 – iam matura viro, iam plenis nubilis annis* – “já madura para o varão, ao atingir a idade núbil” –, na expressão *ubi plenis annis nubilis* – “quando atingiu a idade núbil” (*Conf. 9.9.19*) –, evoca Lavínia, com quem Eneias casou-se ao chegar ao Lácio.

Além disso, Burton (2007, p. 52-56) identifica outro *tópos* da comédia, relacionado à conflituosa relação entre sogra e nora, motivada por intriga das servas, e que se resolverá com a intercessão do *pater familias*, que impõe a ordem na *domus*, sob o modelo da *Hecyra*, ou “A Sogra”, de Terêncio. Mais uma vez, o tratamento dado a Mônica enaltece sua habilidade de temporização e estabelecimento de concórdia, mercê de sua capacidade de harmonizar as desavenças, como no capítulo 9.9.21 das *Confissões*.

Por fim, nos capítulos 9.10.23-26, que contam o êxtase de mãe e filho, quando puderam contemplar a Sabedoria Divina, processou-se a derradeira transformação metaliterária dessa personagem cada vez mais intrincada, e mais uma vez pela utilização dos *topoi* virgilianos. Nesse episódio, Bennett (1988) aponta o paralelo entre Mônica e Anquises, mais exatamente na descida do herói troiano ao mundo inferior, onde encontrou o espectro do pai. De novo, as diferenças explicitam a técnica de Agostinho, pautada pela intertextualidade irônica. Diferente de Anquises, já morto, Mônica encontra-se às vésperas da morte, mas, em vez de percorrer o mundo inferior (κατάβασις), cumpre uma subida mística em direção a Deus (Ἀνάβασις). Por sua vez, Mackey (2020, p. 228-232) aponta outro sentido no episódio, ao identificar nele os versos *En. 6.713-715*. Virgílio mostrou ali Anquises a explicar ao filho a função da água do esquecimento, a *fons uitae* – “fonte da vida” –, no momento antecedente à encarnação, como a água oferecida a Agostinho na forma do batismo. Segue-se a reverberação da promessa do futuro glorioso que Anquises prognosticou para Eneias, de modo que o reino próspero renunciado para o troiano representasse

alegoricamente o mundo divino, que haveria de ser alcançado por Agostinho na conversão. Quanto a Mônica, cada vez mais idealizada como paradigma da mãe cristã, ela tornou-se uma sinédoque não só da igreja (SEHORN, 2015), mas do conceito religioso da excelência materna e uxória.

Em resumo, os capítulos protagonizados por Mônica revelam sua feição literária. Percebem-se as transformações de sua personalidade, em um desenvolvimento espiritual (ALFARIC, 1918, p. 8-13) retratado por meio do diálogo intertextual entre os *topoi* clássicos e os relatos bíblicos, o que reforça a possibilidade de serem lidos como parte de uma *Vita Monicae*, escrita para representar o paradigma da virtuosa filha, esposa, nora e mãe (BUSTAMANTE, 1996).

3. O nome de Mônica

Nos estudos sobre Mônica, um ponto recorrente é a origem de seu nome. Mas, dada a gama de suposições necessárias à formulação das hipóteses que embasam as teorias, seus resultados revelam-se pouco concretos.

Em percurso diacrônico, vê-se que a busca pelas raízes de seu nome remonta à compilação dos registros epigráficos latinos norte-africanos (CAVEDONI, 1838, p. 2). Foi nesse contexto que Celestino Cavedoni, precursor dessa pesquisa onomástica, propôs a derivação do substantivo latino *Monnica*, presente com tal grafia nos manuscritos que transmitiram as *Confissões*, a partir do nome *Monna*, em referência a uma mártir citada no Calendário Morcelliano (MORCELLUS, 1817, p. 347), venerada em 26 de novembro. No entanto, Cavedoni ressalvou a raiz púnica do nome, razão pela qual quase toda a investigação subsequente prosseguiu sob esse viés, corroborado pela informação de que Agostinho conhecia o idioma púnico, como atesta a sua discussão com Máximo de Madaura, na *Carta* 18.

No século XX, na análise sobre os donatistas, Frensd (1952, p. 230) aprofundou a pesquisa epigráfica, e, em nova hipótese etimológica, remeteu o nome “Mônica” a uma deusa líbia chamada Monna, aparentemente cultuada em Tibilis. Essa conclusão foi alcançada no estudo de duas inscrições referenciadas no *Corpus Inscriptionum Latinarum – Africa*, de 1894, números 14911 e 17798. A informação de Frensd foi replicada nas principais biografias de Agostinho e de Mônica, aparentemente na esteira da primeira edição do trabalho de Brown (2000, p. 20), de 1967. Seguiram-no O’Donnell (2005, p. 116), Fox (2015, p. 57), Clarck (2015, p. 126) e González (2016, p.23).

Em nova hipótese, porém, Vattioni (1982), após negar a existência da divindade líbia chamada Monna, derivou o nome de Mônica do teônimo egípcio *Ámon*, também grafado em latim como *Hammon* e *Ammon*. Anos depois, aprofundando sua análise, ele voltou ao tema e apresentou a hipótese de o

referido nome ser um hipocorístico diminutivo do nome do deus egípcio *Ámon*, transcrito nos registros de vocalização da epigrafia púnica sob a forma de *ḥmn* (VATTIONI, 1996).

Por fim, no Congresso de Onomástica, realizado pela Universidade de Baía Mare, na Romênia, Ionescu (2011) apresentou novas possibilidades etimológicas para o nome da mãe de Agostinho, com a característica de não pretender encontrar apenas uma acepção, mas um conjunto de acepções. Sua proposta pretende que todas as possibilidades coexistam ao lado da conhecida origem púnica da palavra, com significados múltiplos provavelmente reconhecíveis pelos habitantes da região, onde conviviam os idiomas latino, púnico-fenício e grego. Ionescu considerou viável a radicação latina do nome *Monnica*, conferindo ao correlato substantivo *monna* o significado de “mãe” e “senhora”, como haveria de alcançar, em italiano, o significado do substantivo de mesma grafia.

Esse é o atual *status quaestionis*. No entanto, aceita a informação da origem púnica-berbere do nome de Mônica, como preconizado desde os estudos de Cavedoni, e compulsado o *Dicionário da Língua Fenício-Púnica*, organizado por Krahmalkov (2000), surge outra opção etimológica, posto que eivada da mesma fragilidade das demais hipóteses. Contudo, como na formulação de Ionescu, essa nova interpretação etimológica apresenta a vantagem de não ser exclusivista, podendo conviver com outras possibilidades, em ecos concomitantes de significados reconhecíveis.

De fato, o dicionário de Krahmalkov (2000, p.187) também transcreve a vocalização do nome da divindade egípcia *Amon* como *ḥmn*. Tendo isso em conta, é valiosa a leitura de Brewer (2007, p. 140), que reconstrói a pronúncia egípcia do nome *Ámon* como *AMANA*. Além disso, por informação de Vattioni (1996), deve ser levada em conta a dificuldade dos nômadas, entre os quais originou-se Agostinho, de pronunciarem a consoante vocalizada como *ḥ-* no início das palavras. Assim, a provável pronúncia do nome egípcio aproxima-se da forma de vocalização dicionarizada como *'M*, com o significado de “mãe” (KRAHMALKOV (2000, p.57), cujo hipocorístico pode ser traduzido para o português como “mãezinha”.

Essa hipótese ganha relevo se aplicada às *Confissões*, uma vez que a única ocorrência do nome de Mônica dá-se ao lado do de Patrício, no pedido de Agostinho para que seus leitores rezem por seus pais:

Inspira seruis tuis, fratribus meis, filiis tuis, dominis meis, quibus et corde et uoce et litteris serui, ut quotquot haec legerint, meminerint ad altare tuum Monnicae, famulae tuae, cum Patricio, quondam eius coniuge, per quorum carnem introduxisti me in hanc vitam, quemadmodum nescio.

Inspira os teus servos, meus irmãos, teus filhos, meus senhores, aos quais sirvo com o coração, com a voz e com os meus escritos, para que todos aqueles que os lerem lembrem-se no teu altar de tua *Mãezinha*, tua serva, e de *Patrício*, outrora seu marido, pela carne dos quais me introduziste nesta vida, não sei de que modo. (*Conf.* 9.13.37).

Assim, o nome de Mônica remeteria não apenas ao da mártir *Monna*, como teorizado desde Cavedoni, mas também às tradições berberes da família, como afirmou Frend (1952), e ainda poderia guardar o jogo sonoro alusivo ao papel dos genitores, que, dessa forma, seriam elevados, por meio da evocação de seus apelidos familiares, à condição de suas funções parentais, sobretudo de Mônica, na representação da mãe e esposa exemplar, mediadora da redenção do marido e dos filhos.

Conclusão

Confirmada ou não a hipótese de Courcelle de Agostinho haver escrito uma *Vita Monnicae* antes de elaborar as *Confissões*, nas quais a aproveitaria, o registro exemplar da biografia literária de Mônica, como de se esperar do gênero desenvolvido a partir do paradigma da *Vida de Antão*, de Atanásio de Alexandria, foi instrumento eficaz de propagação de sua veneração, iniciada no século XV com o traslado de seus pretensos despojos para Roma, de onde se difundiria a veneração a seu exemplo.

A leitura alegórica dos textos devocionais, como aplicação da técnica hermenêutica aprendida de Ambrósio por Agostinho, e ensinada na *Doctrina Christiana*, anima a percepção da matriz literária da descrição de Mônica de Hipona, como ficou conhecida a protagonista do relato hagiográfico extraído das *Confissões*, e difundido durante o processo de propagação de seu culto, logo assimilado no calendário litúrgico ocidental.

REFERÊNCIAS

AGOSTINO. *Confessionni*. Vol. 1-7. A cura di J. Fontaine, M. Cristiani, J. Girau, L.F. Pizzolato, M. Simonetti, P. Siniscalco. Traduzione di G. Chiarini. Ostiglia: Fondazione Lorenzo Valla/Arnoldo Mondadori, 1992.

ALFARIC, Prosper. *L'évolution Intellectuelle de Saint Augustin*. Paris: Emile Nourry, 1918.

ATKINSON, Clarissa. Your servant, my mother: the figure of Saint Monica in the ideology of christian motherhood. In: Atkinson, Clarissa (et al.). **Immaculate and Powerful: The female in sacred image and social reality**. Boston: Beacon Press, 1985, p 139-172.

AUGUSTINUS. *Contra Academicos; De Beata Vita; De Ordine; De Magistro; De Libero Arbitrio*. Turnhout. Brepols, 1970.

BENNETT, Camille. The Conversion of Vergil: the *Aeneid* in Augustine's *Confessions*. **Revue des Études Augustiniennes**, v. 34, 1988, p. 47-69.

BEYENKA, Mary. **Consolation in Saint Augustine**. Washington: Catholic University of America, 1950.

BOIN, Douglas. Late Antique Ostia and a campaign for pious tourism: epitaphs for Bishop Cyriacus and Monica, mother of Augustine. **Journal of Roman Studies**, v. 100, 2010, p. 195-209.

BOWERLY, Anne-Marie. Monica: the feminine face of Christ. In: Stark, Judith Chelius (Ed.) **Feminist interpretations of Augustine**. Pennsylvania: Pen State University, 2007, p. 69-96.

BREWER, Douglas; TEETER, Emily. **Egypt and Egyptians**. Cambridge: Cambridge University, 2007.

BROWN, Peter. **Augustine of Hippo - a Biography**. Berkeley and Los Angeles: University of California, 2000.

BURTON, Philip. **Language in the Confessions of Augustine**. Oxford: Oxford University, 2007.

BUSTAMANTE, Regina. Santa Mônica: o paradigma feminino cristão. **Phoînix**, v. 2, 1996, p. 285-298.

CAVEDONI, Celestino. **Cenni sopra alcune antiche iscrizioni Cristiane recentemente scoperte nella già reggenza d'Algeri**. Modena: 1838.

CHADWICK, Henry. **Augustine of Hippo - a life**. Oxford: Oxford University, 2009.

CLARK, Gillian. **Monica – an ordinary saint**. Oxford: Oxford University, 2015.

COURCELLE, Pierre. **Recherches sur les Confessions de Saint Augustin**. Paris: Éditions E. de Boccard, 1968.

FERRARI, Leo. The Dreams of Monica in Augustine's *Confessions*. **Augustinian Studies**, v. 10, 1979, p. 2-18.

FERRARI, Leo. The Theme of the Prodigal Son in Augustine's *Confessions*. **Recherches Augustiniennes et Patristiques**, v. 12, p. 105-118, 1977.

FOX, Robin. **Augustine – Conversions to Confessions**. New York: Perseus Books: 2015.

FRANCHI, Roberta. Sogni e visioni di madri: tra tradizione classica e innovazione Cristiana. **Augustinianum**, v. 60, 2020. p. 231-255.

FREND, W. H. **The Donatist Church – a movement of protest in Roman north Africa**. Oxford: Oxford. 1952.

GENTILI, B.; CERRI, G. **History and Biography in Ancient Thought**. Amsterdã: J.C. Gieben, 1988.

GOLDBACHER, Alois. *S. AURELI AVGVSTINI Hipponiensis Episcopi Epistulae – recensuit et commentario critico instruxit. Pars I*. In: **Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum**. V. 33. n. 2. Viena: F. Tempsky, 1895.

GONZÁLEZ, Justo. **The Mestizo Augustine: a theologian between two cultures**. Madison: Intervarsity, 2016.

HARDING, Brian. The use of Alexander the Great in Augustine's *City of God*. **Augustinian Studies**, n. 31, v. 1, 2008, p. 113-128.

HOLGATE, Ian. The cult of Saint Monica in Quattrocento Italy: her place in Augustinian iconography, devotion and legend. **Papers of the British School at Rome**, v. 71, 2003, p. 181-206.

HOLGATE, Ian. Rome Awards: The cult of Saint Monica in Italy c. 1430-80. **Papers of the British School at Rome**, v. 69, 2001, p. 405-406.

IONESCU, Monica. Monica si Aurelius Augustinus. In: **Numele si numirea**. Actele Conferinței Internaționale de Onomastică. Ediția I: Interferențe multietnice în antroponomie. Ed. Oliviu Felecan. Cluj-Napoca: 2011, p. 341-347.

KRAHMALKOV, Charles. **Phoenician-Punic Dictionary**. Leuven: Uitgeverij Peeters, 2000.

LAFERRIÈRE, Anik. The doubting Augustine: the deletion of Monica from fourteenth-century *Vitae Augustini* in the Augustinian Ordo of Hermits. **Studies in Church History**, v. 52, 2016, p. 150-163.

MACKEY, Jacob. The silence of *Aeneid* 6 in Augustine's *Confessions*. In: Gladhill, Bill; Myers, Micah Young (Eds.). **Walking through Elysium: Vergil's underworld and the poetics of tradition**. Toronto: University of Toronto, 2020, p. 224-240.

MANDOUZE, André. **Prosopographie Chrétienne du Bas-Empire (303-533)**. Paris: Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique, 1982. p. 758-762.

MEIGGS, Russel. **Roman Ostia**. 2 ed. Oxford: Oxford University, 1973.

36

MERTENS, Cées. Note de lecture: Le rêve de Monique et le Maître intérieur. **Revue d'études augustiniennes et patristiques**, v. 53, 2007, p. 315-232.

MERTENS, Cées. Le Rêve dans les *Passions* des Martyrs – analyse narrative. **Augustinianum**, v. 44, 2004, p. 269-319.

MORCELLUS, Stephanus. **Africa Christiana**. V. 2. Brixiae: Officina Bettoniana, 1817.

MOORE, Rebecca. O Mother, where art thou? In search of Saint Monnica. In: Stark, Judith (Ed.) **Feminist Interpretations of Augustine**. Pennsylvania: Pennsylvania State University, 2007, p. 147-166.

O'DONNELL, James. **Augustine: a new biography**. New York: Harper Collins Publishers, 2005.

O'FERRAL, Margaret. Monica, the mother of Augustine: a reconsideration. **Recherches Augustiniennes et Patristiques**, v. 10, 1975, p. 23-44.

O'MEARA, John. Monica, the mother of Augustine. **The Furrow**, v.5, n. 9, 1954. p. 555-562.

OTTLEY, R. **Studies in the Confessions of St. Augustine**. London: Robert Scott Roxburgue, 1919.

PARSONS, Wilfrid. **St Augustine Letters 204-270**. V. 5. Washington: The Catholic University of America, 1956.

PEREIRA, Maria H. da Rocha. **Romana – antologia da cultura Latina**. 4ª ed. Coimbra: Universidade de Coimbra, 2000.

PIATTI, Pierantonio. **Il movimento femminile agostiniano nel medioevo – momenti di storia dell'Ordine eremitano**. Roma: Città Nuova, 2007.

POSSIDIUS. *Sancti Augustini Vita Scripta a Possidio Episcopo*. Princeton: Princeton University, 1919.

RIESE, Alexander. *Anthologia Latina siue Poesis Latinae Supplementum*. Lipsiae: Teubner, 1869.

SEHORN, John. Monica as Synecdoche for the Pilgrim Church in *Confessions*. **Augustinian Studies**, v. 46, n. 2, 2015, 225-248.

SHARROCK, Alison. Womanly wailing? The mother of Euryalus and gendered reading. **EuGeSta**, n. 1, 2011, p. 55-76.

SMETANA, Cyril. **Life of Saint Augustine by John Capgrave, together with Jordanus Saxony's Vita S. Augustine**. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 2001.

TERENCE. **Comédies**. Ed. J. Marrouzeau. 2 vol. Paris: Les Belles Lettres, 1947.

TOCK, Benoît-Michel. La *Translatio Sanctae Monicae* (BHL 6001), le culte de Sainte Monique et le culte du "moi" au XIIe siècle. **Analecta Bollandiana**, n. 136, 2018, p. 365-432.

TORELLI, Luigi. **Secoli Agostiniani ovvero historia generale del Sagro Ordine Eremitano del Gran Dottore di Santa Chiesa S. Aurelio Agostino**. V. 6. Bologna: Giacomo Monti, 1680.

URBANO, Arthur. **The Philosophical Life** – Biography and the Crafting of Intellectual Identity in Late Antiquity. Washington: Catholic University of America, 2013.

VATTIONI, Francesco. Ancora l'etimologia di Monica. **Augustinianum**, v. 36, n. 1, 1996, p. 183-184.

VATTIONI, Francesco. L'etimologia di Monica. **Augustinianum**, v. 22, n. 3, 1982, p. 583-584.

VARAZZE, Jacopo. **Legenda Áurea – Vida de santos**. São Paulo: Companhia das Letras, 2003).

VERGIL. **Eclogues, Georgics, Aeneid, Appendix Vergiliana**. V. 1-2. Tradução de H. Rushton Fairclough. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1916.

WEBB, Diana. Eloquence and education: a humanist approach to hagiography. **The Journal of Ecclesiastical History**, v.31, n. 1, 1980, p. 19-39.

ZIOLKOWSKI, Eric. St. Augustine: Eneas' antitype, Monica's boy. **Literature and Theology**, v. 9, n. 1, 1995, p. 1-23.