

MÁRCIA SANTOS LEMOS

CRISTÃOS, PAGÃOS E CULTURA ESCRITA: AS REPRESENTAÇÕES DO PODER NO  
IMPÉRIO ROMANO DOS SÉCULOS IV E V D.C.

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Fluminense, como requisito parcial para a obtenção do grau de Doutor em História, área de concentração em História Social.

Orientadora: Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. SÔNIA REGINA REBEL DE ARAÚJO.

Niterói  
2009

MÁRCIA SANTOS LEMOS

CRISTÃOS, PAGÃOS E CULTURA ESCRITA: AS REPRESENTAÇÕES DO PODER NO  
IMPÉRIO ROMANO DOS SÉCULOS IV E V D.C.

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Fluminense, como requisito parcial para a obtenção do grau de Doutor em História, área de concentração em História Social.

Aprovada em

BANCA EXAMINADORA

---

Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Sônia Regina Rebel de Araújo – Orientadora  
Universidade Federal Fluminense

---

Prof.<sup>a</sup> Dr. Ciro Flamarion S. Cardoso  
Universidade Federal Fluminense

---

Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Claudia Beltrão da Rosa  
Universidade do Rio de Janeiro

---

Prof. Dr. Gilvan Ventura da Silva  
Universidade Federal do Espírito Santo

---

Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Regina Maria da Cunha Bustamante  
Universidade Federal do Rio de Janeiro

Niterói  
2009

A minha querida Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Sônia Regina Rebel de Araújo, a grande responsável pela construção deste trabalho, um ser humano singular, capaz de olhar para “o outro” com delicadeza e sensibilidade.

Ao meu pai (*in memoriam*), um sertanejo que nunca frequentou uma escola, mas que aprendeu a contar e a ler “tocando” gado pelo sertão brasileiro.

Ao meu amor, Beto, pelo companheirismo incondicional, exemplo de força e perseverança.

## **AGRADECIMENTOS**

Ao meu “pequeno” Ariel, pelo amor incondicional, pelos afagos e beijos que me ajudaram a sobreviver a essa “epopéia”.

Ao meu “grande” Iago, pela paciência atípica num adolescente e pelas demonstrações de afeto tão caras para uma mãe.

A minha querida “mainha”, sempre amorosa, uma grande aliada na superação de todos os obstáculos que a vida me impôs.

Aos meus queridos irmãos, pelo apoio constante, em especial Antônio e minha queridinha Aline, tão doce e amável.

Aos amigos e companheiros de todos os momentos, das farras que “desopilam o cotidiano” às durezas da vida, Luiz Otávio e Rita; Selma e Cal; Espedito e Meire; Avaldo e Aldair e Alexandre e Claudia.

À professora Dr.<sup>a</sup> Zélia Chequer e a Dr.<sup>a</sup> Rita de Cássia Mendes Pereira, pela revisão do trabalho, paciência e amizade.

Aos colegas imprescindíveis no trabalho de traduzir e cotejar as fontes, Claudia, Edileuza e o competente e amável Carlos.

Às professoras Dr.<sup>a</sup> Claudia Beltrão e Dr.<sup>a</sup> Regina Bustamante, pela generosidade no empréstimo e indicação de livros, pelas preciosas orientações na qualificação, que em muito contribuíram para a realização desta pesquisa.

Aos professores e funcionários do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Fluminense, especialmente o Prof. Dr. Ciro Flamarion Cardoso e a Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Vânia Fróes, que contribuíram de modo significativo para a minha formação.

À Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia e à Fapesb, pela concessão da Bolsa de Doutorado, sem a qual teria ficado inviável a realização desta pesquisa.

“Aunque pusieron silencio a las lenguas, no le pudieron poner a las plumas, las cuales, con más libertad que las lenguas, suelen dar a entender a quien quieren lo que en el alma está encerrado.”  
(Cervantes, *Quixote*, I, XXIV).

## RESUMO

Este trabalho tem como objetivo tornar evidente como a cultura escrita, no Império Romano dos séculos IV e V d.C., foi utilizada tanto pelo episcopado cristão quanto pelos autores vinculados à elite senatorial romana pagã para veicular um conjunto de idéias morais e políticas de seus respectivos grupos. Com este propósito selecionamos dois *corpora* constituídos por textos produzidos por escritores pagãos e cristãos e organizamos a análise da documentação conforme a perspectiva teórico-metodológica do Estruturalismo Genético de Lucien Goldmann e de uma técnica semiótica, a da “leitura isotópica”. A primeira parte do trabalho cumpre a função de apresentar as estruturas a partir das quais os textos foram produzidos e a segunda parte busca revelar a estrutura significativa dos discursos, com o auxílio da leitura isotópica, conforme estabelecida por Greimas e Courtés. Objetivamos fazer uma análise dialética que nos permita achar as interações entre os textos e as visões de mundo próprias da elite dirigente romana do período. Com este fim, organizamos a tese em quatro capítulos: **O Império e a Igreja; A cultura escrita e a memória coletiva; O *mos maiorum* e as representações do imperador romano;** e, por fim, **O cristianismo e a imagem da monarquia na literatura episcopal.** Essas partes articuladas nos permitirão verificar a força da escrita para preservar a memória dos grupos em estudo e seus limites e eficácia para selecionar e fixar valores que balizam as representações do poder imperial.

Palavras-chave: Pagão, Cristão, Cultura escrita, Poder e Império Romano

## ABSTRACT

This work aims to make clear how the written culture, in the Roman Empire in the 4th and 5th centuries A.D., was used by both the Christian episcopate and the authors linked to the pagan Roman senatorial elite to convey a set of moral and political ideas of their respective groups. With this purpose, we select two *corpora* consisting of texts produced by pagan and Christian writers and organize the documentation analysis according to the theoretical and methodological perspective of Lucien Goldmann's Genetic Structuralism and of a semiotic technique, the "isotopic reading". The first part of the work performs the role of presenting the structures from which the texts were produced and the second one seeks to reveal the significant structure of the discourses, with the aid of the isotopic reading, as established by Greimas and Courtés. We aim to carry out a dialectical analysis that allows us to find the interactions between the texts and the worldviews inherent to the leading Roman elite of the period. With this aim, we organize the thesis in four chapters: **The Empire and the Church; Written culture and collective memory; The *mos maiorum* and the representations of the roman emperor;** and, finally, **Christianity and the image of monarchy in the episcopal literature.** When articulated, these parts will enable us to verify the power of writing in preserving the memory of the studied groups and its limits and effectiveness in selecting and setting values which mark out the representations of the imperial power.

Key-words: Pagan. Christian. Written culture. Power and Roman Empire.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	10
<b>PARTE I: AS ESTRUTURAS</b> .....	35
<b>CAPÍTULO 1: O IMPÉRIO E A IGREJA NOS SÉCULOS IV E V D.C.</b> .....	35
1.1. O Império e o soberano.....	38
1.2. A elite senatorial romana: a aristocracia tradicional e os <i>homines novi</i> .....	49
1.3. O Estado e a Igreja: conflito e cooperação.....	58
1.4. O episcopado cristão: práticas cotidianas e ação política.....	70
<b>CAPÍTULO 2: A CULTURA ESCRITA E A MEMÓRIA COLETIVA</b> .....	78
2.1. A formação intelectual no mundo romano.....	83
2.2. O texto escrito: edição, circulação e público leitor.....	87
2.3. Diálogos e conflitos: a produção textual de pagãos e cristãos.....	93
2.4. Sobre as fontes: o autor, o discurso e as “visões de mundo”.....	103
<b>PARTE II: A CULTURA ESCRITA E O PODER</b> .....	132
<b>CAPÍTULO 3: O <i>MOS MAIORUM</i> E AS REPRESENTAÇÕES DO IMPERADOR ROMANO NO DISCURSO PAGÃO DO SÉCULO IV D. C.</b> .....	132
3.1. Os valores da aristocracia senatorial romana tradicional no discurso dos autores pagãos do século IV d.C.....	133
3.2. As origens greco-romanas da imagem da monarquia na tradição literária clássica.....	155



3.3. Os tiranos injustos e os defensores da antiga ordem: a representação da monarquia nos textos pagãos do século IV d.C.....	163
--	-----

**CAPÍTULO 4: O CRISTIANISMO E A IMAGEM DA MONARQUIA NA LITERATURA EPISCOPAL DOS SÉCULOS IV E V d.C.....**192

4.1. Entre judeus, pagãos e heréticos: a ética cristã no discurso episcopal.....	197
--	-----

4.2. A representação do monarca na literatura cristã: autoridade civil e sacerdócio.....	218
--	-----

4.3. Pagãos e cristãos nos séculos IV e V d.C: os limites e a eficácia da cultura escrita.....	242
--	-----

<b>CONCLUSÃO.....</b>	<b>250</b>
-----------------------	------------

<b>FONTES E BIBLIOGRAFIA.....</b>	<b>255</b>
-----------------------------------	------------

## INTRODUÇÃO

Hartog, em 1982, ao escrever a introdução para um “número especial” da revista *Annales*<sup>1</sup>, dedicado à Antiguidade, pautou como temas para a edição “os usos” e a “natureza diversa” dos documentos. Sugere que os historiadores interessados no período deveriam procurar seu vigor nos limites da história antiga:

Pois que ele deva trabalhar sem nenhum texto ou, ao contrário, em outro momento, sobre um único texto, não impede, de toda maneira, que considere criteriosamente essa ausência ou essa presença e, se houver, que reflita sobre sua natureza. Tanto mais que ele não pode dispensar esses textos singulares por excelência que são os textos “literários” (épico, trágico, cômico, filosófico, histórico, etc.).<sup>2</sup>

Ao pensar na documentação disponível ao estudo do “mundo antigo” e o “delicado” trabalho do pesquisador, a pluridimensionalidade do texto tornou-se central nas reflexões de Hartog. Para o autor, “o texto apresenta-se antes de tudo como uma narrativa, com sua arquitetura e sua lógica; organiza-se entre um narrador e um destinatário e articula-se diante de outros textos, contemporâneos ou não, diante de um gênero ou de um saber compartilhado”.<sup>3</sup>

Conforme Burke, “uma das formas mais populares da história das práticas é a história da leitura”, que ganhou uma nova abordagem com Michel de Certeau e Roger Chartier. O primeiro “ênfaticou o papel do leitor, as mudanças nas práticas de leitura e nos usos culturais

---

<sup>1</sup> HARTOG, F. Histoire ancienne et histoire (Introduction). *Annales*. E.S.C, Paris, n. 5-6, p.687-696, 1982.

<sup>2</sup> Id. História antiga e história. In: \_\_\_\_\_. **Os antigos, o passado e o presente**. Organizado por J. O. Guimarães. Brasília: UnB, 2003. p. 200-201

<sup>3</sup> Ibid., p. 201

da imprensa”; o segundo “estava preocupado com a recepção das obras”.<sup>4</sup> Ambos abriram espaço para o estudo sobre os leitores e a diversidade de leituras que um texto poderia propiciar.<sup>5</sup>

Certeau e Chartier, por mais controversos que sejam, renovaram o interesse dos historiadores pela cultura escrita como objeto de estudo. Sob a influência da Nova História Cultural, há uma produção historiográfica que tem destacado a capacidade de as pessoas reinterpretarem as mensagens transmitidas, ou seja, “o modo pelo qual um grupo adota, adapta, ou converte, inverte e subverte o vocabulário do outro”.<sup>6</sup> A relação entre a linguagem e o mundo passou a ser amplamente discutida.

Todavia, o estudo da cultura escrita e dos seus usos não é um domínio exclusivo da Nova História Cultural. Teóricos marxistas, principalmente os gramscianos, desenvolveram análises sobre a escrita e os modos de comunicação como instrumentos de controle social ou de hegemonia das classes dominantes. Enfim, este não é um novo objeto, a novidade está nas abordagens, no enfoque, nos temas correlatos e num profícuo diálogo entre historiadores, sociólogos, linguistas e antropólogos.

Em busca do diálogo entre a cultura escrita e o poder, entre a memória coletiva e a linguagem, passamos a interrogar a produção textual dos membros do episcopado e dos autores vinculados à elite senatorial no Império Romano dos séculos IV e V d.C. Verificamos nesta primeira incursão que, entre os bispos, os discursos apresentavam a necessidade de afirmar um sistema de valores, de separar os cristãos daqueles que eles denominavam “ímpios”<sup>7</sup> – pagãos, judeus e heréticos –, de criar um Império e um modelo de imperador em conformidade com os paradigmas do novo credo. Observamos que vários textos elogiavam ou criticavam a atuação de determinados monarcas. Dessas observações, surgiu o questionamento em torno da capacidade de esses bispos utilizarem a escrita como um meio para fixar suas ideias morais e políticas e afirmar as prerrogativas da Igreja no Império.

Neste ínterim, ocorreu-nos que, provavelmente, a elite senatorial romana, não convertida ao cristianismo, a partir do *Dominato*, também tivesse recorrido à cultura escrita para preservar seu sistema de valores. Perscrutando alguns textos produzidos por autores pagãos do século IV d.C. e a obra de Mendes sobre o colapso do Império Romano do Ocidente, verificamos que os discursos, influenciados por um conjunto de ideias oriundas do

---

<sup>4</sup> BURKE, P. **O que é História Cultural?** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005. p. 82.

<sup>5</sup> Cf. CHARTIER, R.; ROCHE, D. O livro: uma mudança de perspectiva. In: LE GOFF, J.; NORA, P.(Org.). **História: novos objetos**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1995. p. 99-115.

<sup>6</sup> BURKE, op. cit., p. 137.

<sup>7</sup> Entre os clérigos que redigiam em grego, era comum o uso dos termos *átheos*, *anósios*, *asebés*, *dyssebés* e *dýstheos* para denominar o “ímpio”.

período republicano e do helenismo, enalteciam os costumes ancestrais romanos – o *mos maiorum* – e apresentavam dois tipos de imperadores, os tiranos injustos e os defensores da antiga ordem.<sup>8</sup>

À luz dessas reflexões, buscamos inquirir a historiografia, interrogar o que havia sido produzido sobre o assunto. Verificamos que Momigliano foi um dos primeiros historiadores a contemplar a discussão sobre os usos da escrita no Império Romano, especialmente no ensaio “Historiografia pagã e cristã no século IV d.C.”, que foi divulgado em dois livros diferentes, **The conflict between paganism and christianity in the fourth century**, publicado pela primeira vez em inglês em 1963, e **Essays in Ancient and Modern Historiography** em 1977. Os dois títulos ganharam uma tradução para o espanhol, respectivamente, em 1989 e 1993.<sup>9</sup>

O autor elaborou nesse ensaio uma análise sobre a produção historiografia pagã e a cristã na conjuntura do século IV d.C. e não deixa dúvidas quanto ao uso da cultura escrita, por distintos grupos sociais, para veicular seus respectivos ideários na sociedade romana. Momigliano discute, ainda, as adaptações na linguagem para tornar a comunicação do texto escrito mais eficiente a fim de atingir o público desejado. Croke e Emmett, influenciados pelo trabalho do historiador italiano, também fizeram reflexões dessa natureza em **History and Historians in Late Antiquity**, publicado em 1983.<sup>10</sup> O trabalho desses autores privilegia os estudos sobre a convivência entre pagãos e cristãos em vez dos conflitos entre esses dois grupos.

A ideia de que um texto sagrado pode reunir pessoas em torno dele, fomentar uma identidade e produzir as bases para sustentar uma determinada ordem de poder fora discutida por García-Pelayo e Nola. Em **Los mitos políticos**, publicado em 1980, García-Pelayo analisa três grupos que ele denomina “Culturas do Livro” – judeus, cristãos e muçulmanos –, ou seja, povos que acreditam que a palavra divina fora revelada e grafada num livro.<sup>11</sup>

Este trabalho de Pelayo se inscreve numa tradição historiográfica, desenvolvida a partir de 1970, que elegeu o livro como objeto de estudo e abriu um leque de possibilidades para as pesquisas sobre a cultura escrita e seus usos. No verbete “Livro”, publicado na década de 1980 na **Enciclopédia Einaudi**, Nola afirma que a invenção da escrita e o consequente

<sup>8</sup> MENDES, N. M. **Sistema político do Império Romano do Ocidente**: um modelo de colapso. Rio de Janeiro: DP&A, 2002. p. 17-37.

<sup>9</sup> MOMIGLIANO, A. *Historiografía pagana y cristiana en el siglo IV*. In: \_\_\_\_\_. et al. **El conflicto entre paganismo y el cristianismo en el siglo IV**. Madrid: Alianza, 1989. p. 95-115; Id. **Ensayos de historiografía antigua y moderna**. México: Fondo de Cultura Económica, 1993. p. 95-112.

<sup>10</sup> CROKE, B.; EMMETT, A. M. *Historiography in late antiquity: an overview*. In: \_\_\_\_\_. (Dir.). **History and Historians in Late Antiquity**. Oxford: Pergamon Press, 1983. p. 1-13.

<sup>11</sup> GARCÍA-PELAYO, M. **Los mitos políticos**. Madrid: Alianza Editorial, 1978. p. 352.

surgimento do livro produziram no Ocidente posturas etnocêntricas. O livro foi adotado como parâmetro de civilização e superioridade, e os povos foram divididos entre os que conheciam a escrita e os que a desconheciam. Os primeiros possuíam uma história e constituíam as “altas culturas”; os demais eram povos sem história e compunham as “culturas primitivas”. Esta percepção começou a ser modificada com o trabalho dos estudiosos da história oral e com Malinowski. Para estes pesquisadores, “não há etnia sem história e o livro é somente um dos veículos através dos quais a história é transmitida”.<sup>12</sup> Nola construiu suas reflexões sobre os escritos sagrados com base no estudo de três “territórios religiosos” – o hebraico, o cristão e o islâmico – e apresentou conclusões similares às de García-Pelayo, que em muito contribuem para a discussão do *status* da escrita nas comunidades cristãs.

Já Cascajero, em artigo publicado pela **Gerión** em 1993, propõe uma análise sobre os instrumentos disponíveis para o estudo do mundo antigo. Em suma, ao apresentar uma reflexão sobre as fontes disponíveis para o estudo da Antiguidade, Cascajero elaborou uma ampla discussão acerca da posse e finalidade da cultura escrita no período. O autor, assim como Nola, não vacilou em apresentar argumentos para demonstrar que, nas diversas sociedades do mundo antigo, a escrita esteve sob o domínio de uma elite e o saber formal sempre funcionou como um mecanismo de reprodução social.<sup>13</sup> Uma reflexão que permite pensar os limites da cultura escrita para fixar e propagar um ideário entre os séculos IV e V d.C.

Em 1994, Bowman e Woolf sistematizaram um conjunto de estudos e organizaram um livro intitulado **Literacy and power in the ancient world**. Este título foi traduzido e divulgado no Brasil em 1998. A obra reúne diversos artigos que versam sobre a relação da cultura escrita com o poder nas distintas sociedades do mundo antigo. Para os organizadores desse livro, o uso da escrita e sua difusão não provocaram uma “revolução social” nem produziram uma rígida distinção entre as comunidades leitoras e as não leitoras. Não há, nesse trabalho, a preocupação em definir o uso exclusivo de um conceito de poder ou de cultura escrita; em alguns artigos, nem mesmo aparece esse aspecto. Comum aos autores é o objetivo de discutir, diretamente ou não, o poder que determinados grupos exercem sobre os textos e como estes são utilizados para o exercício do poder.<sup>14</sup>

---

<sup>12</sup> NOLA, A. Livro. In: ROMANO, R. (Dir.). **Enciclopédia Einaudi**. Lisboa: Imprensa Nacional; Casa da Moeda, 1987, v. 12. p. 215.

<sup>13</sup> CASCAJERO, J. Escritura, oralidad e ideologia: hacia una reubicación de las fuentes escritas para la Historia Antiga, **Gerión**, Madrid, n.º 11, p. 95-144, 1993.

<sup>14</sup> BOWMAN, A. K.; WOOLF, G. (Org.). **Cultura escrita e poder no mundo antigo**. São Paulo: Ática, 1998. p.7-10.

Do livro citado, selecionamos os artigos de G. Woolf, A. Bowman, R. L. Fox, C. M. Kelly e P. Heather porque se referem ao Império Romano e aos períodos que interessam à pesquisa que ora estamos desenvolvendo. Os autores desses trabalhos refletem sobre a produção, a conservação, a transmissão da escrita e suas funções.

Hidalgo de La Vega, em 1995, publicou um estudo sobre a função que os intelectuais desempenhavam na sociedade romana e como se posicionaram sobre a realeza. O autor propõe-se a demonstrar que o desenvolvimento do pensamento político romano que fomentou as reflexões teóricas sobre a realeza está vinculado à conjuntura dos séculos III e I a.C. Este período é marcado pela existência das monarquias herdeiras do Império de Alexandre Magno, pela expansão territorial de Roma, ainda governada pelo regime republicano, e pelas concepções helenísticas. É, portanto, objetivo do autor, “relacionar e confrontar” a elaboração intelectual com a realidade.<sup>15</sup>

Já Blázquez reuniu em um livro, publicado em 1998, um conjunto de trabalhos que analisa textos escritos por autores cristãos, a maior parte do final da Antiguidade. Há estudos sobre a “assimilação da cultura greco-romana”, o monacato, os problemas do Império Romano no século IV d.C. e a demonologia na vida de alguns ascetas. Nessa obra, o autor demonstra que a produção textual cristã, assim como a pagã, se ocupou de variados aspectos da sociedade da época. A escrita foi um recurso utilizado pelos seguidores de Jesus para formular e divulgar suas ideias sobre a fé e o mundo em que viviam.<sup>16</sup> Blázquez trabalha com a ideia da eficácia da escrita num campo que envolve disputas políticas e religiosas.

Naturalmente trabalhos sobre cultura escrita e poder existem vários. Assim, priorizamos os autores que vêm pesquisando sobre os usos da escrita por grupos sociais na elaboração e afirmação de seus ideários. Outras referências que nos ajudaram a refletir sobre o convívio entre pagãos e cristãos no Império Romano dos séculos IV e V d.C. aparecerão no decorrer da tese.

O livro organizado por J. Huskinson, **Experiencing Rome: culture, identity and power in the Roman Empire**, publicado em 2000, traz uma discussão salutar para a nossa pesquisa, pois aborda a relação entre identidade e religião em Roma, a imbricação entre identidade cívica e religiosa.<sup>17</sup> O trabalho de L. Canfora<sup>18</sup>, divulgado pela primeira vez em

---

<sup>15</sup> HIDALGO DE LA VEGA, M. J. **El intelectual, la realeza y el poder político en el Imperio Romano**. Salamanca: Universidad de Salamanca, 1986. p. 19-20.

<sup>16</sup> BLÁZQUEZ, J. M. **Intelectuales, ascetas y demonios al final de la Antigüedad**. Madrid: Cátedra, 1998. p. 3-37.

<sup>17</sup> HUSKINSON, J. (Ed.). **Experiencing Rome**. Culture, identity and power in the Roman Empire. Londres: Routledge, 2000.

<sup>18</sup> CANFORA, L. **Livro e liberdade**. Rio de Janeiro: Casa da Palavra; São Paulo: Ateliê Editorial, 2003.

1994; o de G. Cavallo<sup>19</sup>, com a participação preciosa de T. Kleberg, de 1975, e o de R. Chartier, em parceria também com G. Cavallo, de 1997<sup>20</sup>, demonstraram ser fundamentais para a elaboração de nossas análises porque trazem discussões cuidadosas sobre a produção e divulgação de livros na Roma antiga, a existência de bibliotecas, a censura e o público leitor. Sobre a formação intelectual dos romanos, H. Marrou, com o clássico **História da educação na Antiguidade**, é a grande referência para inquirir quem eram os homens que tinham acesso às letras no mundo greco-romano.<sup>21</sup>

Sobre o uso da retórica na Antiguidade tardia, o livro de M. L. Clarke, **Rhetoric at Rome**, divulgado em 1953 e reeditado em 1996, traz um debate que coloca em foco a relação do retórico com o poder, a difusão de escolas de retórica pelas províncias do Império e a adaptação dos recursos linguísticos pagãos pelos cristãos para difundir a nova fé.<sup>22</sup>

Aqui não poderíamos deixar de citar as obras de A. Cameron, R. Macmullen e P. Brown, que discutem o convívio entre cristãos e pagãos no Império Romano. Assim como Momigliano, esses autores relativizam a ideia do conflito aberto entre os dois grupos e demonstram como a literatura e mesmo o recurso da retórica foram utilizados pelos cristãos para difusão de suas concepções.<sup>23</sup>

No Brasil, o estudo sobre as relações de poder avançaram nos últimos anos. Um espelho dessa assertiva são as publicações sobre o assunto em várias revistas especializadas. O livro **Sistema Político do Ocidente: um modelo de colapso** de N. M. Mendes<sup>24</sup>, editado em 2002, constitui-se numa referência para o nosso trabalho, pois apresenta como os textos escritos pelos autores pagãos do século IV d.C. estavam vinculados com o ideário da elite senatorial pagã. Mais recentemente, a divulgação do livro **Repensando o Império Romano** (2006), organizado por G. V. da Silva e N. M. Mendes, reúne artigos de importantes

---

<sup>19</sup> CAVALLO, G. (Dir.). **Libros, editores y público en el mundo antiguo**. Guía histórica y crítica. Lisboa: Alianza, 1977.

<sup>20</sup> CHARTIER, R.; CAVALLO, G. (Org.). **História da leitura no mundo ocidental**. São Paulo: Ática, v. 1, 1998.

<sup>21</sup> MARROU, H.-I. **História da educação na Antiguidade**. São Paulo: E.P.U., 1971.

<sup>22</sup> CLARKE, M. L. **Rhetoric at Rome**. A historical survey. Revised and with a new introduction by D. H. Berry. London and New York: Routledge, 1996.

<sup>23</sup> CAMERON, A. Paganism and literature in late fourth century Rome. In: **Christianisme et formes littéraires de l'Antiquité Tardive en Occident**. Vandouevres-Genève: Fondation Hardt, 1976, p. 1-40 (Entretiens sur l'Antiquité Classique t. XXIII); MACMULLEN, R. **Christianisme et paganisme du IV au VIII siècle**. Paris: Les Belles Letres, 1998; BROWN, P. **Authority and the sacred: aspects of the christianisation of the roman world**. Londres: Cambridge University Press, 1997. Esses autores têm inúmeras publicações sobre o tema, indicamos apenas três que contribuíram diretamente em nossa pesquisa.

<sup>24</sup> MENDES, op. cit.

pesquisadores do país na área e em muito tem nos auxiliado, em especial no que se refere ao século IV d.C. e às relações da Igreja com o Estado.<sup>25</sup>

Além da organização de **Repensando o Império Romano**, entre os trabalhos de Silva há dois artigos que interessam a este balanço historiográfico: “Política, ideologia e arte poética em Roma: Horácio e a criação do Principado”, publicado pela revista **Politeia** em 2001, e “A construção da imagem heróica de Constâncio II na *Oratio* III de Juliano”, divulgado pela **Phoînix** em 2005.<sup>26</sup> Os dois textos discutem a construção da imagem do imperador romano, o primeiro sob o Principado, o segundo sob o Dominato.

Do mesmo autor, G. V. Silva, **Reis, Santos e Feiticeiros** é uma valiosa contribuição para o debate que ora nos propomos a realizar porque coloca em foco a construção da *basileia* e, nesse sentido, dialoga com inúmeras fontes e mostra como a imagem da realeza romana a partir de Constâncio II aparece nessa documentação. Constituem indícios importantes para o pesquisador que busca compreender a relação entre a escrita e o poder no período.<sup>27</sup>

E para finalizar, o livro **Intelectuais, poder e política no mundo romano**, ainda não publicado e gentilmente cedido por seus organizadores, foi essencial a nossas reflexões, porque apresenta uma profícua discussão sobre a relação dos homens “letrados” com os poderes instituídos e em muito reforça a nossa tese sobre a utilização da cultura escrita para representar o poder e se posicionar sobre ele.<sup>28</sup>

Após inquirir a historiografia sobre o assunto, que naturalmente não se esgota nos títulos aqui mencionados, percebemos que havia espaço para um trabalho que pusesse em foco a força da escrita no Império Romano, que era possível fazer uma pesquisa que discutisse a relação entre sistema de valores e a representação do soberano a fim de demonstrar que a cultura escrita serviu ao propósito de preservar a memória coletiva, discutir o poder e afirmar posições na sociedade da época.

Com base nessas reflexões, consideramos que a cultura escrita foi utilizada nos séculos IV e V d.C., tanto pelo episcopado quanto pelos autores vinculados ao paganismo da elite senatorial romana tradicional, para preservar e afirmar um conjunto de noções éticas,

<sup>25</sup> SILVA, V. S.; MENDES, N. M. (Org.). **Repensando o Império Romano**. Perspectiva socioeconômica, política e cultural. Rio de Janeiro: Mauad; Vitória do Espírito Santo: Edufes, 2006.

<sup>26</sup> SILVA, G. V. Política, ideologia e arte poética em Roma: Horácio e a criação do Principado. **Politeia** – História e Sociedade, Vitória da Conquista, v. 1, n. 1, p. 29-51, 2001; Id. A construção da imagem heróica de Constâncio II na *Oratio* III de Juliano. **Phoînix**, Rio de Janeiro, ano 11, p. 71-89, 2005.

<sup>27</sup> Id. **Reis, santos e feiticeiros**. Constâncio II e os fundamentos místicos da *basileia* (337-361). Vitória: Edufes, 2003.

<sup>28</sup> ARAÚJO, S. R. R.; ROSA, C. B.; JOLY, F. D. (Org.). **Intelectuais, poder e política no mundo romano**. (Obra inédita gentilmente cedida pelos organizadores).



práticas, representações e concepções que estavam presentes na memória coletiva dos dois grupos.

Para nós, são essas memórias sobre os valores morais, associadas à tradição literária sobre o poder monárquico e ao grupo social ao qual os autores estavam vinculados, que balizam a representação que construíram do soberano. Essas ideias constituem um sistema de valores que influenciou na definição de critérios para identificar o mau e o bom governante, o *rex iustus* e o tirano injusto. Neste sentido, considera-se que a escrita serviu a cristãos e pagãos para firmar uma posição sobre o soberano e a relação com ele.

Elegemos, então, dois corpora que foram redigidos entre o século IV e início do V d.C., que pertencem a gêneros literários distintos, mas abordam temas comuns, dialogam entre si e permitem estabelecer comparações entre valores, práticas e representações.

O primeiro corpus é constituído por discursos elaborados por autores pagãos do século IV d.C., que expressam o desejo de preservar o pensamento sociopolítico da elite senatorial romana tradicional e apresentam um paradigma de imperador ideal:

- 1) **Livro dos Césares**<sup>29</sup> de Aurélio Víctor; **Compêndio de História Romana (Breviário)**<sup>30</sup> de Flávio Eutrópio (369) – brevíários
- 2) **Sobre a realeza**<sup>31</sup> de Juliano – panegírico
- 3) **Sobre os professores**<sup>32</sup>, edito de Juliano (Cod. Theodos. XIII 3, 5) – texto legislativo
- 4) **Relatio 3**<sup>33</sup>, petição de Símaco, em que solicita, ao imperador Valentiniano II, a reposição do altar da deusa Vitória ao edifício do Senado. *Relatio* é o termo utilizado por Símaco para designar suas cartas oficiais. Significa a ação de relatar, narrar, expor e relacionar
- 5) **História**<sup>34</sup> de Amiano Marcelino – discurso histórico

<sup>29</sup> Assunto: versões do **Livro dos Césares** que faremos uso são as seguintes: uma edição em espanhol, produzida por Emma Falque a partir do texto de Aurelio Víctor estabelecido por F. Pichlmayr e corrigido por R. Gruendel (**Libro de los Césares**. Madrid: Gredos, 1999), cotejada com as traduções de P. Dufraigne (**Libre des Césars**. Paris, Les Belles Lettres, 1975) e de H. W. Bird (**De Caesaribus**. Liverpool University Press, 1994).

<sup>30</sup> Faremos uso de três edições do **Breviário**: uma em espanhol, elaborada por Emma Falque, baseada no texto de C. Santini (**Breviario**. Madrid: Gredos, 1999); a recente tradução inglesa e o comentário que a acompanha, de H. W. Bird (**Breviarium**, Liverpool University Press, 1993) e uma reconhecida versão bilíngue de Maurice Rat (**Abrégé de l'histoire romaine**. Paris: Garnier, s/d).

<sup>31</sup> Utilizaremos a tradução espanhola de José García Blanco: JULIANO. Sobre a realeza. In: **Discursos I – V**. Madrid: Editorial Gredos. 1979. p. 205-280.

<sup>32</sup> Para o edito, a tradução de J. G. Blanco e Pilar Jiménez Gazapo: JULIANO. **Leyes**. Extratos de los códigos de Teodosio y Justiniano. Madrid: Editorial Gredos. 1982. p. 280-281 e o Código Teodosiano em latim disponibilizado na internet: < <http://ancientrome.ru/ius/library/codex/theod/liber16.htm#1> >

<sup>33</sup> SÍMACO. **Informes**. Introducciones, traducción y notas de José Antonio Valdés Gallego. Madrid: Editorial Gredos, 2003. Carta III, p. 36-47. Esta edição foi cotejada com a carta publicada na obra de Ambrósio de Milão: *Discorsi e lettere*. In: **Opera Omnia di Sant' Ambrogio**. Introduzione, traduzione, note e indici di Gabriele Banterle. Roma: Città Nuova Editrice, 1988. 3v, 72a – Maur. 17a.

<sup>34</sup> Utilizaremos uma tradução de **História** feita por Maria Luisa Harto Trujillo (**Historia**. Madrid: Akál, 2002), uma experiente professora de Filologia latina da Universidade de Extremadura. Ela conhece com profundidade o

O segundo corpus é formado por textos de autores episcopais. Elegemos os discursos que revelam o pensamento político da Igreja entre os séculos IV e V d.C. e que são significativos para apreender o sistema de valores dos cristãos e como eles representam a imagem do imperador:

- 1) **História Eclesiástica e Vida de Constantino**<sup>35</sup> de Eusébio de Cesaréia – discurso histórico cristão; biografia e panegírico
- 2) **Apologia ao imperador Constâncio**<sup>36</sup> de Atanásio de Alexandria e **Contra Juliano**<sup>37</sup> de Gregório Nazianzeno – *oratio* (discursos)
- 4) **Cartas**<sup>38</sup> de Ambrósio de Milão – epistolografia
- 5) **A Cidade de Deus**<sup>39</sup> de Agostinho de Hipona – tratado exegético e retórico

Os dois blocos de documentos serão analisados separadamente e, em seguida, comparados para tornar evidentes as interações entre eles. A análise obedecerá a uma ordem cronológica, de modo que será possível perceber as permanências e as mudanças de discurso de uma conjuntura para outra.

O propósito é analisar essa documentação na perspectiva de uma história global, ou seja, pensar o objeto em relação a determinado contexto, e não como um fenômeno isolado. Esta atitude permitirá compreender que os textos selecionados como fontes para este trabalho são uma produção social, enunciam interesses, ideias e percepções, valoram práticas e expõem representações que estão vinculadas às elites episcopal e senatorial no Império Romano dos séculos IV e V d.C. Esse recorte cronológico também permitirá observar as

latim empregado na Antiguidade tardia e domina os mecanismos de tradução. Cotejaremos essa versão em espanhol com a reconhecida edição bilíngue (latim/francês) publicada em seis tomos pela Belles Lettres.

<sup>35</sup> Faremos uso de duas edições: uma bilíngue (espanhol/grego), publicada pela BAC (**História Eclesiástica**. Texto, versión, introducción y notas por Argimiro Velasco Delgado. Madrid: La Editorial Católica, 1973. 2 v) e a outra (greco-francesa), editada pela Sources Chrétiennes (**Histoire Ecclésiastique**. Texte grec, traduction, introduction et annotation par Gustave Bardy. Paris: Du cerf, 1960). Para **Vida de Constantino** usaremos uma versão espanhola, produzida por Gurruchaga (**Vida de Constantino**. Introducción, traducción y notas de Martín Gurruchaga. Madrid: Editorial Gredos, 1994), cotejada com a edição da **Patrologia Grega** de Migne.

<sup>36</sup> Será usada uma tradução em português da coleção Patrística (**Apologia ao Imperador Constâncio**. Tradução de Orlando Tiago. Introdução e notas de Roque Frangiotti. São Paulo: Paulus, 2002), cotejada com a reconhecida edição bilíngue da Sources Chrétiennes (**Apologie a l'empereur Constance**. Introduction, texte critique, traduction et notes de J. M. Szymusiak. Paris: Du Cerf, 1958).

<sup>37</sup> Faremos uso da reconhecida edição da Sources Chrétiennes (GRÉGOIRE DE NAZIANZE. **Discours 4-5**. Contre Julien. Introduction, texte critique, traduction et notes par Jean Bernardi. Paris: Du Cerf, 1983).

<sup>38</sup> Utilizaremos uma reconhecida edição italiana bilíngue (Discorsi e lettere. In: **Opera Omnia di Sant' Ambrogio**. Introduzione, traduzione, note e indici di Gabriele Banterle. Roma: Città Nuova Editrice, 1988. 3v).

<sup>39</sup> O texto latino de **A Cidade de Deus** mais reconhecido é o dos beneditinos de São Mauro, publicado na Patrologia Latina. A edição crítica mais autorizada é a de Dombart-Kalb, divulgada no *Corpus Cristianourum*. Em nosso trabalho, faremos uso da versão bilíngue (latim-espanhol) publicada pela BAC que reproduziu o texto em latim dos beneditinos e elaborou uma cuidadosa tradução para o espanhol (AGUSTÍN. **La Ciudad de Dios**. 4. ed. Traducción de Santos Santamarta; Miguel Fuertes. Introducción y notas de Victorino Capanaga. Madrid: La Editorial Católica, 1988. (Biblioteca de Autores Cristãos. Obras completas de San Agustín, v. XVI-XVII).

variações dos discursos elaborados entre a legalização do cristianismo e a sua vivência como culto oficial; entre a construção da *basileia* e a sua afirmação.

Ao definir as fontes, nos deparamos com a necessidade de fazer algumas considerações sobre os “cristianismos” e os “paganismos” que conviviam no Império Romano. De acordo com Frangiotti, o “cristianismo primitivo era complexo” e estava dividido pelo menos em quatro tendências distintas: a judaizante radical, representada pelos judeus que acreditavam em Jesus de Nazaré como o Messias, mas não abriam mão das tradições judaicas e consideravam a circuncisão imprescindível, “um sinal de pertença ao povo eleito”, inclusive para os convertidos do paganismo; a judaizante moderada, formada pelo grupo de judeus que reproduzia os costumes dos seus ancestrais, todavia era mais “tolerante” com os recém-convertidos e não exigia a circuncisão; a helenista, composta pelos judeus-cristãos helenizados que defendiam “a liberdade frente a Lei de Moisés e às tradições judaicas”, acreditavam que a salvação viria pela fé em Cristo e não incomodavam os pagãos conversos com interdições, mas prescreviam o monoteísmo, a obediência aos mandamentos e algumas normas alimentares, como evitar as carnes imoladas aos “ídolos”; e a quarta tendência, a dos helenistas radicais, que era completamente hostil ao judaísmo e pregava a total liberdade em relação à lei.<sup>40</sup>

O cristianismo, portanto, desde a sua origem é controverso, plural e, nos séculos IV e V d.C., também está marcado por divergências doutrinárias, disciplinares e regionais, que ficam bem explícitas no Concílio de Nicéia. Este concílio, celebrado em 325, organizado por Constantino, visava fundamentalmente resolver a questão ariana. O bispo Ário defendia que Cristo, por ter sido criado pelo Pai, não era da mesma substância Dele, era inferior.<sup>41</sup> Esta tese dividiu a Igreja e deu origem a vários concílios. Em Nicéia, as ideias de Ário foram rejeitadas e foi imposta a fórmula de fé, conhecida como o Credo de Nicéia, que ressalta a unidade de Cristo com o Pai (a consubstancialidade = *homoousios*) e nega a doutrina das três hipóstases trinitárias que prevalecia no Oriente.<sup>42</sup> Como consequência dos embates travados em Nicéia, a Igreja ficou dividida entre partidários do credo niceno e do credo ariano. Citamos essa cisão

<sup>40</sup> FRANGIOTTI, R. **História das heresias (séculos I-VIII)**. Conflitos ideológicos dentro do cristianismo. São Paulo: Paulus, 1995. p. 7-12.

<sup>41</sup> De acordo com Simonetti, “Ario está convencido de que, se o Filho é coeterno ao Pai, deve ser não-gerado como Ele. Pela razão de não poder haver dois não-gerados, o Filho, embora anterior a todos os tempos e a toda criação, é posterior ao Pai, do qual recebeu o ser: houve um momento em que o Filho não existia. Ario não aceita sequer que o filho tenha sido gerado pela substância do Pai, porque implicaria a divisão da mônade divina: num primeiro momento, ele afirmou que o Filho foi criado do nada por obra do Pai (Ario – Arianismo. In: DI BERARDINO, A. (Org.). **Dicionário patrístico e de antiguidades cristãs**. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 150).”

<sup>42</sup> Ibid., p. 149-153 e RÉMONDON, R. **La crisis del Imperio Romano**. 2. ed. Barcelona: Labor, 1967. p. 77-81.

porque ela atinge todo o universo cristão, mas várias outras fazem parte da história da Igreja e da definição da ortodoxia. Enfim, definir uma identidade para o cristão nesse período, diante da diversidade de pensamentos, não é uma tarefa simples. Todavia, para o nosso trabalho, é suficiente ter clareza que, entre os autores dos discursos selecionados, o cristão verdadeiro é a antítese do judeu, do pagão e do herético<sup>43</sup>. Quanto ao herético, dependendo da tendência do clérigo, poderia ser o seguidor dos cânones de Nicéia ou das idéias de Ário.

Sobre o paganismo, é imprescindível definir a origem do termo *paganus*. Segundo Brown, é um vocábulo latino utilizado para designar aquilo que é rústico, do campo, da aldeia; muitas vezes servia para tratar de modo pejorativo pessoas sem instrução, “iletradas”, “subalternos em relação aos oficiais”.<sup>44</sup> É difícil determinar com precisão como essa palavra ganhou um significado religioso, mas há algumas inferências sobre o assunto. A resistência dos homens que viviam no campo em abandonar suas antigas crenças e se converterem ao cristianismo, segundo Hilário Franco Jr, teria levado à associação entre *paganus* e a pertença ao antigo politeísmo.<sup>45</sup> Siniscalco não discute o motivo da identificação, mas indica que o uso do termo com o significado de “idólatra” passa a ser comum a partir do século IV d.C. e afirma que esta noção é absolutamente inútil para compreender o sistema religioso dos antigos romanos, porque era uma forma de os cristãos denominarem aqueles que não eram judeus nem professavam a fé em Cristo.<sup>46</sup> A necessidade de construir uma identidade para o grupo cristão, que o separasse da cultura helênica e da tradição judaica, de defender a originalidade do cristianismo, talvez tenha levado os eruditos da Igreja a se apropriarem de um termo que já possuía um tom negativo, para denominar aqueles que eles consideravam “ímpios”, palavra que também se repete na literatura cristã para nomear os adeptos do politeísmo, inclusive nos documentos que selecionamos.

Entre os autores cristãos que escreveram em grego no século IV d.C., os termos utilizados para designar aqueles que praticavam o politeísmo eram *ethnos*, *helenos* e *anomos* como sinônimos para injusto e ímpio; entre os latinos, é comum *gentils*, *impius* e *sacrilegus*. Dos discursos analisados, apenas Agostinho de Hipona, que escreveu na primeira metade do V d.C., emprega o termo *paganus*. Portanto, paganismo foi um termo que começou a aparecer nos textos cristãos com maior frequência a partir do século V d.C. para designar “crença nos falsos deuses e a prática de ritos e costumes condenáveis”.

<sup>43</sup> Herético, termo oriundo do grego *airetikós*, empregado no sentido de sectário, partidário. Para a Igreja cristã, aquele que se desvia da “verdadeira religião”, ou seja, do estabelecido como dogma nos escritos apostólicos e confirmado pelos bispos nos Concílios.

<sup>44</sup> BROWN, P. **A ascensão do cristianismo no Ocidente**. 1. ed. Lisboa: Presença, 1999.p. 53.6

<sup>45</sup> FRANCO JR., H. **A Idade Média**. Nascimento do Ocidente. São Paulo: Brasiliense, 1986. p. 112.

<sup>46</sup> SINISCALCO, P. Pagão – Paganismo. In: DI BERARDINO, op.cit., p. 1059.

Na perspectiva cristã, o paganismo se refere ao sistema de crenças daqueles que professavam culto a vários deuses. Nesse sentido, é mais adequado falar em “paganismos”, porque vários cultos conviviam no Império Romano. Todavia, os autores vinculados à elite senatorial tradicional defendiam um conjunto de práticas rituais herdadas dos ancestrais romanos que, conforme Rives, identificavam uma religião cívica, pública.<sup>47</sup>

Para analisar os discursos selecionados, três conceitos são fundamentais: memória coletiva; práticas culturais e representações. O primeiro terá como referência as ideias de Halbwachs. O segundo será utilizado conforme a perspectiva de Chartier. O terceiro será empregado de acordo com a Psicologia Social, uma alternativa que procura dar conta da complexidade da noção.<sup>48</sup>

Variadas são as definições para memória coletiva. Todavia, encontramos nas ideias do autor citadas referências adequadas ao nosso objeto de pesquisa. Maurice Halbwachs (1877 – 1945), sociólogo francês e discípulo de Durkheim, segundo Cardoso, provavelmente foi o primeiro pesquisador em ciências sociais a se ocupar da dimensão coletiva da memória.<sup>49</sup> Para Halbwachs, existem dois tipos de memória: “a autobiográfica, pessoal e vivida, mas, necessariamente, filtrada pelo presente”, fruto das experiências cotidianas e influenciada pelos valores sociais de sua época; e a coletiva, “que contém as memórias individuais, mas não se confunde com elas, pois estas mudam de aparência a partir do momento em que são substituídas em um conjunto que não é mais uma consciência pessoal”.<sup>50</sup> Ainda segundo o sociólogo:

A memória coletiva [...] apresenta ao grupo um quadro de si mesma que certamente se desenrola no tempo, já que se trata de seu passado, mas de tal maneira que ele sempre se reconheça nessas imagens sucessivas. A memória coletiva é um painel de semelhanças, é natural que se convença de que o grupo permaneça, que tenha permanecido o mesmo, porque ele fixa sua atenção sobre o grupo e o que mudou foram as relações ou contatos do grupo com os outros.<sup>51</sup>

<sup>47</sup> RIVES, J. Religion in the Roman world. In: HUSKINSON, op. cit., p. 357.

<sup>48</sup> As reflexões teórico-metodológicas que passaremos a expor, em grande parte, são oriundas do mestrado, quando optamos pela concentração da pesquisa em análise de discurso, assim como no doutorado: LEMOS, M. S. **O olhar de Agostinho de Hipona sobre o Império Romano Ocidental: uma abordagem semiótica da Cidade de Deus**. 2004. 146 f. Dissertação (Mestrado) - Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal Fluminense, Niterói. p. 16-25.

<sup>49</sup> CARDOSO, C. F. **Cultura, etnia, identidade e memória**. Niterói: UFF, 2002. Notas de aula, p. 22.

<sup>50</sup> HALBWACHS, M. **A memória coletiva**. São Paulo: Centauro, 2006. p. 72-73. Ibid., p. 22.

<sup>51</sup> Ibid., p. 109.

Para o autor, a necessidade de registrar por escrito a memória coletiva só começa quando a sobrevivência da tradição está ameaçada, quando ela se “dispersa por alguns espíritos individuais”. A narrativa histórica, conforme sugere Halbwachs, estabelece “uma ponte entre o passado e o presente”, fixa recordações não vividas pelo indivíduo, mas que podem fazer parte das suas lembranças porque foram preservadas e transmitidas por um coletivo.<sup>52</sup>

Enfim, a memória coletiva é constituída pelas memórias individuais, que, por sua vez, sofrem o “impacto do social”, originam-se dos grupos aos quais o indivíduo está ligado. Segundo Cardoso, ela cumpre o papel “de criar para a sociedade uma auto-imagem coerente” e revela em seu conteúdo uma “dimensão moral, lições e significados”.<sup>53</sup> Logo, a memória coletiva é um meio de os grupos sociais veicularem seus valores e tentar torná-los dominante e modelo para os demais. Acreditamos que esta não é uma tarefa inconsciente, pelo contrário, nas sociedades que conhecem um sistema de escrita, cabe aos intelectuais institucionalizarem as recordações e divulgá-las por meio da narrativa histórica.

Nesta perspectiva, podemos afirmar que o sistema de valores de cristãos e pagãos, o conjunto de suas práticas e representações estão presentes na memória coletiva dos dois grupos. Os bispos e os autores pagãos, no Império Romano dos séculos IV e V d.C., fizeram uso da escrita para garantir a organização e transmissão dessa memória.

Quanto ao conceito de práticas culturais, a perspectiva de Chartier é a que melhor se ajusta a nossa pesquisa, pois, para o historiador francês, o discurso é uma construção social que nasce das práticas ordinárias da realidade que o circunscreve:

deve-se constatar que toda construção de interesses pelos discursos é ela própria socialmente determinada, limitada pelos recursos desiguais (de linguagem, conceituais, materiais etc.) de que dispõem os que a produzem. Essa construção discursiva remete, portanto, necessariamente às posições e às propriedades sociais objetivas, exteriores ao discurso, que caracterizam os diferentes grupos, comunidades ou classes que constituem o mundo social.<sup>54</sup>

Essa concepção de Chartier permite pensar que os registros escritos da memória coletiva seja cristãos seja pagãos são construídos tomando como referência suas práticas culturais. Assim, ao refletir sobre os discursos desses dois grupos, será possível observar

---

<sup>52</sup> Ibid., p. 100-101.

<sup>53</sup> CARDOSO, op. cit., p. 23.

<sup>54</sup> CHARTIER, R. A história hoje: dúvidas, desafios, propostas. **Estudos Históricos**. Rio de Janeiro, v. 7, n. 13, 1994. p. 106.

como eles representam suas práticas e como são influenciados por elas na afirmação de suas concepções políticas, morais e sociais.

Sobre o conceito de representação, amplamente utilizado por estudiosos de várias áreas, é possível observar certo descuido em sua aplicação que, por vezes, tem produzido equívocos na construção do conhecimento histórico.<sup>55</sup> Apesar da polêmica que envolve esse conceito, consideramos pertinente usá-lo na perspectiva da Psicologia Social, disciplina que parte do princípio de que, para compreender uma representação, é fundamental sempre levar em conta o objeto representado.

De acordo com a Psicologia Social, as representações mentais de um sujeito são elaboradas a partir de suas práticas tanto quanto das representações típicas presentes em sua memória semântica.<sup>56</sup> Segundo Cardoso, os psicólogos sociais trabalham com a ideia de modalidades de representações:

Situada no ponto de encontro da psicologia com a sociologia, a psicologia social interessa-se não apenas – nem centralmente – pelas representações mentais examinadas no nível individual: a psicologia social deseja saber de que modo, partindo-se destas, chega-se à difusão de verdadeiras representações sociais (que, por sua vez, integrarão estruturas maiores). De modo geral, as representações sociais estariam situadas a jusante das representações mentais organizadoras dos esquemas cognitivos (ou seja, as representações mentais constituem a matéria-prima das representações sociais). Por sua vez, as representações sociais situar-se-iam a montante dos estereótipos, superstições, crenças, mitos, contos, ideologias etc., dos quais são peças constitutivas.<sup>57</sup>

Portanto, no imaginário individual surgem as representações individuais e, no imaginário coletivo, são criadas as representações sociais. Mas, estes não são cenários sem intercessão; ao contrário, são as representações mentais no nível individual constituinte das representações sociais, que, por sua vez, integram estruturas maiores como a ideologia.<sup>58</sup> Há uma relação de influência mútua entre os níveis de representação, bem definida por Mannoni:

Situadas no ponto de encontro do individual e do social, do racional e do pulsional, da consciência e do inconsciente, do imaginário e do discursivo, as representações sociais são, ao mesmo tempo, elementos mentais constitutivos e conteúdos de pensamentos muito importantes. Não existem

---

<sup>55</sup> Cf. CARDOSO, C. F. e MALERBA, J. (Org.). **Representações: contribuição a um debate transdisciplinar**. São Paulo: Papirus, 2000.

<sup>56</sup> CARDOSO, C. F. Introdução: uma opinião sobre as representações sociais. In: *Ibid.*, p. 24.

<sup>57</sup> *Ibid.*, p. 25.

<sup>58</sup> *Ibid.*, p. 25-32.

representações sociais sem pensamento, claro, mas não há pensamento sem representação social. Ora determinantes, ora determinadas, elas dirigem a nossa vida psicológica e orientam, de maneira decisiva, nosso saber – aquele de sentido comum, pelo menos.<sup>59</sup>

O uso das representações articuladas em seus diferentes níveis possibilita analisar os discursos produzidos pelos bispos e autores pagãos, entre os séculos IV e V d.C., tanto no âmbito do individual quanto do coletivo; ou seja, permite pensar o autor que constrói suas imagens partindo de um arcabouço mental, cognitivo e como a elaboração desse material vincula-se ao mundo social em que ele está inserido.<sup>60</sup> Assim, ficará claro que as ideias esboçadas pelos autores – cristãos e pagãos – são fruto de uma simbiose entre suas experiências num grupo social específico (clérigos e elite senatorial romana, respectivamente), numa sociedade (Império Romano – séculos IV e V d.C.) e num conjunto de crenças (o cristianismo e o politeísmo/religião cívica), que oferecem para eles o núcleo central em torno do qual suas idéias se desenvolvem.

Para Jodelet, as representações sociais constituem “sistemas de interpretação que regem nossa relação com o mundo e com os outros”, orientam e organizam condutas, intervêm em processos variados, pois:

Como fenômenos cognitivos, envolvem a pertença social dos indivíduos com as implicações afetivas e normativas, com as interiorizações de experiências, práticas, modelos de condutas e pensamento, socialmente inculcados ou transmitidos pela comunicação social, que a ela estão ligadas. Por isso, seu estudo constitui uma contribuição decisiva para a abordagem da vida mental individual e coletiva. Desse ponto de vista, as representações sociais são abordadas concomitantemente como produto e processo de uma atividade de apropriação da realidade. Isto quer dizer que nos interessamos por uma modalidade de pensamento, sob seu aspecto constituinte – os processos – e constituído – os produtos ou conteúdos. Modalidade de pensamento cuja especificidade vem de seu caráter social.<sup>61</sup>

Ao refletir sobre o uso da escrita para preservar o ideário de um grupo, estamos pautando como imperativo a necessidade de pensar os discursos de cristãos e pagãos a partir de uma compreensão sócio-histórica e, nesse sentido, a Sociologia Genética da Literatura, de Lucien Goldmann, traz uma grande contribuição:

<sup>59</sup> MANNONI, 1998 apud Ibid, p. 30.

<sup>60</sup> Cf. MOSCOVICI, S. **Representações sociais**. Investigações em Psicologia Social. Petrópolis: Vozes, 2003. p. 7-109.

<sup>61</sup> JODELET, D. Representações sociais: um domínio em expansão. In: \_\_\_\_\_. (Org.). **As representações sociais**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2001. p. 22.



O estruturalismo genético parte da hipótese de que todo o comportamento humano é uma tentativa para dar uma *resposta significativa* a uma situação particular e tende, por isso mesmo, a criar um equilíbrio entre o sujeito da ação e o objeto sobre o qual ela se exerce, o mundo ambiente. Essa tendência para o equilíbrio conserva sempre, porém, um caráter falível e provisório, na medida em que todo equilíbrio mais ou menos satisfatório entre as estruturas mentais do sujeito e o mundo exterior redundará numa situação em que o comportamento dos homens transforma o mundo e onde essa transformação torna o antigo equilíbrio insuficiente e gera uma tendência para um novo equilíbrio que, por sua vez, será ulteriormente superado.<sup>62</sup>

Assim, as realidades humanas, para Goldmann, apresentam-se sempre como processos bilaterais: desestruturação do antigo e “estruturação de novas totalidades, aptas a criarem equilíbrios que poderão satisfazer às novas exigências dos grupos sociais que as elaboram”.<sup>63</sup> Entretanto, refletir nesta perspectiva nos remete a apurar quem é o sujeito do pensamento e da ação. Seguindo o raciocínio dos psicólogos sociais acerca das modalidades de representação e de suas interações, podemos trabalhar com a premissa de uma relação dialética entre o sujeito individual e o coletivo. Ao mesmo tempo em que o grupo social é portador de uma ideologia que o localiza no mundo, também é fruto de uma soma de ideias construídas por indivíduos, motivados pelo lugar que ocupam nas estruturas.

Enfim, na análise dos discursos produzidos por cristãos e pagãos, é preciso buscar a psicologia e biografia dos indivíduos, mas, acima de tudo, investigar a estrutura englobante:

Toda manifestação é obra de seu autor individual e exprime seu pensamento e sua maneira de sentir; essa maneira de pensar e de sentir não são, porém, entidades independentes em relação às ações e aos comportamentos dos homens. Só existem e só podem ser compreendidas em suas relações interindividuais que lhes conferem todo conteúdo e toda riqueza.<sup>64</sup>

Os pressupostos apresentados por Lucien Goldmann na Sociologia Genética da Literatura serão muito úteis para nos auxiliar na análise das representações elaboradas pelos bispos e autores pagãos. Sobre os processos de compreensão e explicação em Goldmann, Cardoso afirma:

---

<sup>62</sup> GOLDMANN, L. **A sociologia do romance**. Tradução de Álvaro de Cabral. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1964. p. 204.

<sup>63</sup> *Ibid.*, p. 204.

<sup>64</sup> *Id.* **Ciências Humanas e Filosofia**. Tradução de Lupe Cotrim e J. H. Giannotti. São Paulo: Difel, 1986. p.106.

A compreensão consiste na descoberta de uma estrutura significativa imanente à obra em estudo. A explicação é a inserção de tal estrutura, como elemento constitutivo e funcional, numa estrutura maior, imediatamente englobante (a da consciência de classe), que, no entanto, o pesquisador só precisa explorar na medida necessária para tornar inteligível a gênese da obra que analisa. Assim, toda pesquisa se situa em dois níveis: o do objeto de estudo e o da estrutura englobante, oscilando entre ambos o tempo todo.<sup>65</sup>

Essas duas atitudes frente à obra literária nos permitem encontrar a estrutura imanente ao texto e, depois, pensá-lo como produção de um dado grupo social. Entretanto, a perspectiva de um sujeito transindividual como agente da criação literária não deve minimizar a importância do indivíduo no processo de elaboração. A relação dialética entre o grupo e o ser deve ser priorizada.<sup>66</sup>

O método proposto por Goldmann fornece importantes instrumentos teóricos para explicar o texto, mas é incompleto no que se refere a um estudo imanente da obra literária. Daí a necessidade de recorrer à leitura isotópica, concebida no âmbito da semiótica narrativa e textual, para auxiliar na compreensão da estrutura interna dos textos.

Mesmo conhecendo as preocupações em torno da relação entre a História e a Semiótica,<sup>67</sup> estamos convictos de termos encontrado nas técnicas de Greimas e Courtés um meio eficaz de controle das categorias do discurso histórico. Segundo os autores, “a isotopia torna possível a leitura uniforme do discurso, tal como resulta das leituras parciais dos enunciados que o constituem, e da resolução de suas ambigüidades que é orientada pela busca de uma leitura única”.<sup>68</sup>

Conforme explicita Cardoso, são três as etapas previstas pelo método: 1º) proceder ao exame comparativo das partes componentes do texto (frases, enunciados), tendo como meta descobrir as categorias sêmicas (significação) que lhes subjazem; 2º) isolar as repetitivas ou recorrentes. Nesta redundância está a isotopia, e tais categorias são ditas isotópicas; 3º) distribuir as categorias isotópicas pelos três níveis semânticos: o figurativo (aquelas categorias que nos remetem a um dos cinco sentidos corporais), o temático (referente aos temas abordados no discurso em questão) e o axiológico (onde se fazem presentes os valores que qualificam o conteúdo do discurso e que podem ser de ordem moral, cósmica ou estética).

<sup>65</sup> CARDOSO, C. F. **Narrativa, sentido e história**. Campinas, São Paulo: Papirus, 1997. p. 29.

<sup>66</sup> GOLDMANN, A **sociologia do romance**, p. 213-215.

<sup>67</sup> Sobre a aproximação entre a Linguística e a História, cf. CARDOSO, C. F.; VAINFAS, R. História e análise de textos. In: CARDOSO, C. F.; VAINFAS, R. (Org). **Domínios da História**. Rio de Janeiro: Campus, 1997. p. 375-399.

<sup>68</sup> GREIMAS, A. J.; COURTÉS, J. **Dicionário de Semiótica**. Tradução de Alceu Dias Lima et al. São Paulo: Contexto, 2008. p. 276..

Essas etapas permitem a transição da microssemântica à macrossemântica, ou seja, da compreensão do significado de cada frase ao discurso completo.<sup>69</sup>

Uma vez fixada cada categoria a seu respectivo nível, passamos a dispor de uma grade de leitura, na qual é possível visualizar os temas recorrentes no discurso, as imagens que os transmitem e os valores que os balizam. Essas categorias isotópicas estão sujeitas a um investimento afetivo e emocional, denominado investimento tímico. Cardoso chama de valorização disfórica a toda desvalorização empreendida sobre certo conjunto de elementos; valorização eufórica quando ocorre uma valorização propriamente dita, emprestando prestígio a um conjunto de valores ou elementos e aforia ao se caracterizar a ausência de conotação tímica, empenho afetivo.<sup>70</sup>

O método de Goldmann, aliado ao de Greimas e Courtés, parece ser o mais adequado a nossa pesquisa, pois a Sociologia Genética da Literatura permitirá explicar o processo de construção dos discursos cristãos e pagãos, e a leitura isotópica cumprirá a tarefa de auxiliar na compreensão da estrutura imanente dos textos; ou seja, como os autores organizaram os seus argumentos a partir de determinados elementos axiológicos. Com o objetivo de tornar o texto mais leve, as grades de leitura não serão formalizadas para cada discurso analisado, elas serão utilizadas para sintetizar as ideias que perpassam todos os textos. O objetivo é apresentar grades conclusivas, que enunciem a existência de um elemento axiológico comum aos autores estudados e comprovem nossa tese. O propósito não é apresentar um estudo acurado sobre cada um dos autores estudados, seria uma pretensão vã, pois estes e suas obras estão cercados por um universo de especialistas, mas demonstrar a força da escrita para representar concepções e, em certa medida, divulgá-las no Império Romano dos séculos IV e V. d.C.

A partir dessas reflexões, duas tarefas se impuseram como condição para perscrutar a relação entre cultura escrita e poder no : definir os conceitos de poder e definir cultura escrita.

Conforme Stoppino, “em seu significado mais geral, a palavra poder designa a capacidade ou a possibilidade de agir, de produzir efeitos. Tanto pode ser referida a indivíduos e a grupos humanos como a objetos ou fenômenos naturais”.<sup>71</sup> A nós, interessa-nos o poder que o homem pode exercer sobre outro homem numa determinada sociedade. Nesta relação, um indivíduo ou grupo recorre a instrumentos variados – riqueza, força, informação,

---

<sup>69</sup> CARDOSO, **Narrativa, sentido e história**, p. 172-174.

<sup>70</sup> *Ibid.*, p. 115.

<sup>71</sup> STOPPINO, M. Poder. In: BOBBIO, N; MATTEUCCI, N; PASQUINO, G. (Org.). **Dicionário de Política**. Tradução Carmen C. Varrialle [et. Al.]. Brasília: Editora da Universidade de Brasília; São Paulo: Imprensa Oficial, 2000, v. 2, p. 933.

conhecimento, prestígio, legitimidade, popularidade, amizade – que lhe possibilitam constringer o outro. O meio mais eficaz para um grupo impor a sua vontade é definido pelo ambiente social em que vive e a escala de valores.<sup>72</sup>

Para Bobbio, “há várias formas de poder do homem sobre o homem”, que são definidas em função dos “meios de que se serve o sujeito ativo da relação para determinar o comportamento do sujeito passivo”. Adotando este critério, pode-se distinguir três classes de poder: o econômico, o ideológico e o político:

o primeiro é o que se vale da posse de certos bens, necessários ou considerados como tais, numa situação de escassez, para induzir aqueles que não os possuem a manter um certo comportamento, [...]. O poder ideológico se baseia na influencia que as idéias formuladas de um certo modo, expressas em certas circunstâncias, por uma pessoa investida de certa autoridade e difundidas mediante certos processos, exercem sobre a conduta dos consorciados; deste tipo de condicionamento nasce a importância social que atinge, nos grupos organizados, aqueles que sabem, os sábios, sejam eles os sacerdotes das sociedades arcaicas, sejam os intelectuais ou cientistas das sociedades evoluídas, pois é por eles, pelos valores que difundem ou pelos conhecimentos que comunicam, que se consuma o processo de socialização necessário à coesão e integração do grupo. Finalmente, o poder político se baseia na posse dos instrumentos mediante os quais se exerce a força física [...]: é o poder coator no sentido mais estrito da palavra.<sup>73</sup>

A concepção do poder social como uma relação entre pessoas ou grupos que se utilizam de vários recursos para impor os seus interesses permite pensar a sociedade como o espaço do conflito, nem sempre aberto, onde os grupos sociais recorrem a mecanismos diversos para construir fronteiras, afirmar identidades e se sobrepôr aos demais. Entre estes mecanismos, está a escrita, definida por Barthes como “uma forma de fechar visualmente espaços e sentidos não visuais” característica de “sociedades fortemente hierarquizadas e fixas”.<sup>74</sup>

A compreensão de que o texto escrito foi utilizado por cristãos e pagãos, no processo de preservação de suas concepções no Império Romano, torna salutar apresentar o que se entende por cultura escrita e como se desenvolveu no mundo greco-romano. Sobre os significados de “Escrita”, Barthes anotou os seguintes, entre outros:

<sup>72</sup> Ibid., p. 937- 938.

<sup>73</sup> BOBBIO, N. Política. In: BOBBIO; MATTEUCCI; PASQUINO (Org.). **Dicionário de Política**, p. 955.

<sup>74</sup> BARTHES, R; MARTY, E. Oral/Escrito. In: ROMANO, R. (Dir.). **Enciclopédia Einaudi**. Lisboa, Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1987, v. 11, p. 52.

a escrita é, em primeiro lugar, o resultado material de um gesto físico que consiste em traçar, regularmente, signos [...]; é, a seguir, um tipo de comunicação, visual, silencioso e estável; é, ainda, um conjunto de valores complexos que afetam o conteúdo e a forma estética daquilo que foi escrito situando-se, assim, perto do ‘Estilo’; é também, de uma forma mais específica, o depósito de uma revelação religiosa; é [...] uma prática significativa de enunciação, através da qual o sujeito se coloca na língua de uma forma específica.<sup>75</sup>

Ao utilizar Goldmann como referência, partimos da premissa de que as obras literárias são produzidas por um sujeito coletivo, as classes sociais, e, neste caso, por dois grupos com formação intelectual similar, mas vinculados a sistemas de valores distintos, em alguns aspectos, opostos. A definição de “escrita como prática significativa de enunciação” permite refletir sobre o uso do texto escrito como o meio ideal para veicular um ideário, pois para Barthes, “a história da escrita não se pode compreender se não se decifram, ao mesmo tempo, os interesses que a movem e as interpretações que os sustentaram”.<sup>76</sup>

Segundo Bowman e Woolf, “a cultura escrita não é um fenômeno isolado, mas um conjunto de habilidades na manipulação dos textos, que pode incluir a escrita e a leitura”.<sup>77</sup> Conforme Thomas, o que compreendemos por cultura escrita – as habilidades de ler e escrever, desenvolvidas simultaneamente – para os antigos, eram aspectos distintos, muitos indivíduos sabiam ler, mas não escreviam.<sup>78</sup> Svenbro assevera que na Grécia arcaica havia uma preeminência da palavra falada sobre a escrita, pois acreditava-se que a tradição oral era “capaz de assegurar sua própria permanência sem outro suporte, além da memória e da voz dos homens”. Logo, a escrita importada dos fenícios e adaptada não teria como finalidade preservar e perpetuar a “tradição épica”; ela cumpriria o função de produzir mais *Kléos* (fama) – “graças às inscrições funerárias, que garantiam uma nova forma de posteridade ao morto – e “de contribuir para a produção de som e de palavras eficazes.”<sup>79</sup> Portanto, entre os gregos, a escrita era considerada incompleta, pois necessitava da sonorização, feita por meio da leitura, para realizar-se. Isto significa que o leitor era visto como um instrumento que possibilitava ao escritor comunicar as suas idéias.<sup>80</sup>

<sup>75</sup> BARTHES, R; MAURIÈS, P. Escrita. In: ROMANO, R. (Dir.). **Enciclopédia Einaudi**, v. 11, p. 146.

<sup>76</sup> *Ibid.*, p. 147.

<sup>77</sup> BOWMAN, A.K.; WOOLF, G. Cultura escrita e poder no Mundo Antigo. In: \_\_\_\_\_. (Org.). *op. cit.*, p. 7

<sup>78</sup> THOMAS, R. A cultura escrita e a cidade-estado na Grécia arcaica e clássica. In: BOWMAN; WOOLF (org.). **Cultura escrita e poder no mundo antigo**, p. 43.

<sup>79</sup> SVENBRO, J. A Grécia arcaica e clássica: a invenção da leitura silenciosa. In: CHARTIER; CAVALLO (Org.). *op. cit.*, p. 41-42.

<sup>80</sup> *Ibid.*, p. 49-50.

Sobre o desenvolvimento da leitura silenciosa, Svenbro indica que esta foi uma prática mais restrita aos profissionais da escrita. O leitor comum continuou adepto da leitura em voz alta “como se fosse impossível apagar a razão primeira da escrita grega: produzir o som, e não representá-lo”.<sup>81</sup>

Chartier e Cavallo afirmam que, na Grécia clássica, a escrita e a fala tinham status diferenciado. A primeira, para os gregos, oferecia uma série de limites, não respondia às indagações, poderia ser interpretada de várias formas pelo leitor, estava suscetível a perder o seu sentido original e a cair nas mãos de quem não seria capaz de compreendê-la. Já “o discurso falado, escolhia seus interlocutores, podia estudar suas reações, esclarecer suas perguntas e responder a seus ataques”, portanto, era útil à construção do conhecimento. Nesse sentido, “a escrita foi desenvolvida para servir a cultura oral, fazer registros e conservar os textos”.<sup>82</sup>

Já no período helenístico, é possível verificar que a filologia Alexandrina influenciou o status da cultura escrita no mundo antigo ocidental, pois fixou a concepção “de que uma obra só existe se for escrita”. Outra novidade da época é revelada pela arte estatuária e pelos túmulos, onde aparecem várias figuras de leitores em situações mais solitárias, o que, talvez, segundo Chartier e Cavallo, seja um reflexo da mudança de conjuntura: “[...] da leitura como momento de vida associativa própria da *polis*, passara-se à leitura como dobrar-se sobre si mesmo, como procura interior, refletindo bem as atitudes culturais e as correntes de pensamento da civilização helenística”.<sup>83</sup>

Outro aspecto que pode ser visto como reflexo da crescente importância do texto escrito, o que não representa necessariamente o aumento do público leitor, é a preocupação de alguns autores em promover a compreensão de suas obras por meio de introduções que motivavam a leitura, de sumários que tornavam mais simples a consulta a uma obra articulada em vários livros e de notas remissivas. Essas práticas podem ser verificadas nas obras de Políbio e, posteriormente, em Ovídio, Plínio, entre outros. Ainda no período helenístico, verifica-se a existência de tratados de gramática e retórica que expressam uma preocupação com a leitura adequada, aquela que revela o gênero literário e os objetivos do autor, pois “sem esta arte de ler, o escrito estará destinado a permanecer como uma série de traços incompreensíveis depositados no papiro”.<sup>84</sup>

---

<sup>81</sup> Ibid. p. 66.

<sup>82</sup> CHARTIER, R.; CAVALLO, G. Introdução. In: \_\_\_\_\_. (org.). **História da leitura no mundo ocidental**, p. 9-11.

<sup>83</sup> Ibid., p. 13;15.

<sup>84</sup> Ibid., p. 15-16.

Entre os romanos, a prática da leitura, inicialmente, era realizada por membros da aristocracia de modo privado. Após a expansão pelo Mediterrâneo, especialmente, a partir do século II e I a.C., tornou-se habitual aos nobres trazer, como despojo de guerra, bibliotecas organizadas conforme o modelo helenístico-alexandrino, instalá-las em suas residências e, ali, reunir a “sociedade culta”.<sup>85</sup> Segue-se, a esta prática, o surgimento de uma literatura latina influenciada pelos paradigmas gregos.<sup>86</sup>

De acordo com Cavallo, no final da República romana, é possível falar da existência de um público leitor que não se restringia aos nobres. O autor afirma que homens de “modesta condição social, idosos, artesãos e profissionais” liam ou ouviam as leituras pelo deleite (*voluptas*) e não pela *utilitas*, ou seja, pelo compromisso de se instruir, objetivo dos indivíduos eruditos. Provavelmente, havia uma literatura menos rebuscada que chamava a atenção de “leitores pouco instruídos”. Esse público passou a ser levado em consideração na estratégia literária de vários autores e cresceu com o alargamento do Império.<sup>87</sup> Segundo Fortini, no século II d. C., Aulo Gélcio em *Noctes Atticae* “contrapôs – atribuindo a Cornélio Frontão a distinção – o *scriptor classicus*, destinado a ser lido pela classe dos maiores contribuintes (...) ao *scriptor proletarius*, dirigido à mais baixa categoria dos consumidores”.<sup>88</sup>

Contudo, o acesso à cultura escrita continuava sendo um apanágio da aristocracia tradicional, que era imitada em seus hábitos pelos “homens novos”, provenientes da Itália e das províncias. O aumento do número de leitores entre os séculos I e II d.C. pode ser atribuído à reprodução pelas elites locais do modo de vida dos nobres romanos e, conseqüentemente, ao interesse pela literatura latina e pela alfabetização. Todavia, não há como precisar ou quantificar esses leitores, pode-se apenas confirmar sua ampliação “pela frequência de cenas de leitura nos afrescos, nos mosaicos e nos baixos relevos da época”.<sup>89</sup>

No período imperial, há dados de que a leitura se tornou mais comum, pois a escrita aparece em vários lugares:

Ao lado de inscrições de todos os tipos — das epígrafes oficiais aos grafites — circula uma multidão de produtos escritos: cartazes erguidos nos cortejos e que se referem a *ex-voto* ou a campanhas de guerra vitoriosas, libelos e prospectos em verso ou em prosa distribuídos em lugares públicos com

<sup>85</sup> Ibid., p. 16.

<sup>86</sup> CAVALLO, G. Entre *volumen e codex*: a leitura no mundo romano. In: CHARTIER; CAVALLO (Org.), **História da leitura no mundo ocidental**, p. 73.

<sup>87</sup> Ibid., p. 74-75.

<sup>88</sup> FORTINI, F. Clássico. In: ROMANO (Dir.). **Enciclopédia Einaudi**, v.17, p. 296.

<sup>89</sup> CAVALLO, Entre *volumen e codex*, p.76.

finalidades polêmicas e difamatórias, fichas com legendas, tecidos escritos, calendários, documentos com reclamações, cartas, mensagens; e é preciso levar ainda em consideração a documentação, civil e militar, e a ligada à prática jurídica.<sup>90</sup>

Todavia, é preciso ter cautela com essas informações, pois ler um cartaz, um aviso não era uma tarefa intelectual que demandasse um profundo conhecimento das letras, ou seja, não é um indício suficiente para caracterizar uma ampliação do número de leitores. Durante a época imperial, verifica-se, ainda, a criação de bibliotecas públicas, a elaboração de tratados que objetivavam orientar a escolha das leituras – em função do aparecimento de um novo tipo de texto e de leitor –, e a divulgação de livros na forma de códice. É importante ressaltar que as bibliotecas, provavelmente, apesar de abertas ao público, eram frequentadas pela camada erudita da população, que ali encontrava um “entretenimento culto”. Muitos desses espaços foram construídos por imperadores e representavam “monumentos de celebração com a finalidade de conservar memórias históricas e de selecionar e codificar o patrimônio literário”,<sup>91</sup> como é o caso da Coluna Trajana e das duas bibliotecas que a cercavam, uma de livros gregos, outra de literatura latina. Portanto, esses edifícios não são indicadores de uma maior difusão da leitura no período.

Para além das bibliotecas, públicas ou privadas, temos um conhecimento restrito sobre a difusão do livro no Império Romano. Segundo Cavallo, há indícios de que alguns títulos eram confeccionados na residência dos aristocratas, para uso próprio, de seu círculo de amigos e de seus clientes. Haveria, também, a *tabernae librariae*, ou seja, “lugares de sociabilidade e de conversas cultas”, administradas por pessoas de baixa condição social ou escravos.<sup>92</sup>

O aparecimento de novos conteúdos e o formato dos livros na época imperial indicam o surgimento de um tipo de leitor que anteriormente não existia ou recebia pouca atenção. Ovídio, por exemplo, escreveu o terceiro livro da **Arte de amar** para as mulheres. No século II d.C., o uso do códice, para Chartier e Cavallo, anuncia que havia uma demanda crescente de leitura por uma camada da população que não era a aristocracia. O códice tinha um custo menor que o rolo, facilitava a distribuição e era mais fácil para ser consultado.<sup>93</sup> Entre os cristãos, foi amplamente utilizado:

<sup>90</sup> CHARTIER; CAVALLO, op. cit. p. 17.

<sup>91</sup> Ibid., p. 17-18.

<sup>92</sup> CAVALLO, Entre *volumen e codex*, p. 77.

<sup>93</sup> CHARTIER; CAVALLO, op. cit. p.18-19.



As motivações dessa opção são debatidas. Talvez seja preciso partir da constatação de que o rolo estava ligado à tradição cultural das classes dominantes, enquanto o códice afirmava sua diferença. O cristianismo, no momento em que se propõe como revelação escrita destinada a todos, pretendia dirigir-se a indivíduos alfabetizados de diferentes níveis sociais e culturais: não apenas ao público tradicional habituado ao livro-rolo, mas também a indivíduos de instrução média ou baixa, os quais, mesmo não desconhecendo os rolos como suportes de textos mais simples ou de literatura de entretenimento e divulgação, possuíam uma cultura escrita mais próxima e familiar realizada sob forma de modestas leituras escolares ou de disciplinas técnicas. [...] A opção cristã em favor do códice ia, portanto, ao encontro do produto escrito mais acessível a esse tipo de público, mas também o era do ponto de vista econômico.<sup>94</sup>

Em suma, a cultura escrita é composta pelas práticas de escrever e ler. Pensar a sua relação com o poder é refletir sobre a recepção dos textos na conjuntura em que foram produzidos, sobre a circulação, quem leu, como leu e reproduziu as ideias lidas. É preciso inquirir sobre a posse do livro pelos diferentes grupos sociais.

Diante do que representava a cultura escrita e a acessibilidade a ela, é necessário pensar com cautela na sua utilização como um meio para afirmar um ideário no Império Romano dos séculos IV e V d.C.. Neste sentido, estruturamos nossa tese de acordo com o proposto por Lucien Goldmann:

O pensamento dialético afirma [...] que nunca há pontos de partida absolutamente certos, nem problemas definitivamente resolvidos; afirma que o pensamento nunca avança em linha reta, pois toda verdade parcial só assume sua verdadeira significação por seu lugar no conjunto, da mesma forma que o conjunto só pode ser conhecido pelo progresso no conhecimento das verdades parciais. A marcha do conhecimento aparece assim como uma perpétua oscilação entre as partes e o todo, que se devem esclarecer mutuamente.<sup>95</sup>

Portanto, organizamos a tese em duas partes articuladas. A primeira, “As estruturas”, dividida em dois capítulos, cumpre a função de discutir a conjuntura na qual os autores produziram seus discursos, definir a visão de mundo dos grupos aos quais eles estavam vinculados – o episcopado e a elite senatorial romana pagã – e refletir sobre o papel da cultura escrita no Império. No primeiro capítulo, “O Império e a Igreja nos séculos IV e V d.C.”, buscamos apresentar o Império Romano do período; expor o processo de transformação que levou à instalação da *basileia*; as reformas empreendidas por Constantino e Diocleciano; a

---

<sup>94</sup> CAVALLO, Entre *volumen e codex*, p. 91-92.

<sup>95</sup> GOLDMANN, op. cit., p. 5-6

reestruturação no campo das forças políticas entre a elite curial, a senatorial e o poder imperial; o crescimento da Igreja como instituição, sua associação com o Estado romano e a composição de uma nova força política, oriunda da elite dirigente, os membros do episcopado. No segundo capítulo, “A cultura escrita e a memória coletiva”, ainda com o objetivo de compreender as estruturas que circundam os textos que serão analisados, tratamos da relação entre a escrita e a preservação da memória coletiva; o grau de instrução que era possível alcançar e a quem era dado o acesso à instrução formal; o processo de produção, edição e circulação dos livros e quem eram os leitores; por fim, o ambiente literário partilhado por cristãos e pagãos; os autores e seus textos.

Na segunda parte da tese, “A cultura escrita e o poder”, também subdividida em dois capítulos, priorizamos a análise imanente dos textos – ou seja, compreender a estrutura significativa dos discursos, utilizando a isotopia para nos auxiliar – e explicá-los à luz das informações apresentadas na primeira parte do trabalho. Desse modo, o terceiro capítulo, “*O mos maiorum* e as representações do imperador romano no discurso pagão do século IV d. C.”, apresenta os antigos costumes romanos, em especial, em Cícero; analisa como os autores do século IV d.C. representam esses costumes – *o mos maiorum* –; em seguida, expõe um panorama da tradição literária pagã sobre a imagem do *speculum principis*; e, por fim, analisa como os monarcas são valorados à luz dos costumes ancestrais. Essa mesma estrutura praticamente se repete no capítulo quatro, “O cristianismo e a monarquia na literatura episcopal dos séculos IV e V d.C.”, onde apresentamos uma exposição da construção da ética cristã; analisamos como essa ética foi euforizada no discurso episcopal e como baliza a representação do bom e do mau governante. Nestes dois capítulos, nos detivemos em explorar criteriosamente as imagens que foram construídas pela documentação, para buscar explicá-las por meio da vinculação com o contexto, com as visões de mundo que as perpassam. No final do capítulo quatro nos propomos a tornar claro o quanto a escrita foi um recurso importante na divulgação dos ideários pagãos e cristãos e na conservação de suas respectivas memórias, apontando os limites e a eficácia desse tipo de linguagem no Império Romano dos séculos IV e V d.C.

## PARTE I: AS ESTRUTURAS

### CAPÍTULO 1: O IMPÉRIO E A IGREJA NOS SÉCULOS IV E V D.C.

Desde o Renascimento, passando por Flávio Biondo (**Historiarum ab inclinatione romanorum decada tres**, 1453), Montesquieu (**Considérations sur les causes de la grandeur des romains et leur décadence**, 1734) e Gibbon (**History of the decline and fall of the Roman Empire**, 1776-88), boa parte dos estudos dedicados à história do Império Romano era motivada por interesses religiosos e políticos e tinha por finalidade encontrar argumentos para justificar determinadas práticas:

Os mais tenazes preconceitos formaram-se no coração das rivalidades sócio-políticas e internacionais pela apropriação das heranças antigas, logo estudar história era somente um pretexto para a pesquisa de argumentos de legitimação: assim a pretendida “doação de Constantino” fundamentava o poder temporal do papa; a teologia eusebiana do poder constantiniano alimentou a argumentação da mui católica monarquia francesa (de Clóvis a Luís XIV); os textos relativos ao colonato foram contraditoriamente invocados para fins de legitimação de direitos senhoriais ou da prerrogativa real anti-feudal na França do século XVI ao XVIII. A história com pretensões científicas, que nasceu muito tempo depois, no século XIX, herdou estas argumentações instrumentais, freqüentemente sem o saber. Um excesso de inversão de interesses e paixões de natureza religiosa na história do Império cristão suscitou historiografias partidárias: católica ultramontanista, jansenista, protestantes de diversos credos, laica, anti-cristã. Estes debates, que mergulham suas raízes nos embates ideológicos do próprio período, foram crispados em torno do conflito Constantino – Juliano que, após ter atravessado os séculos, se prolonga até nós.<sup>96</sup>

---

<sup>96</sup> CARRIÉ, J.-M. Introduction: ‘Bas Empire’ ou ‘Antiquité Tardive’? In: CARRIÉ, J.-M.; ROUSSELLE, A. **L’Empire Romain en mutation: des Sévères à Constatin (192-337)**. Paris: Éditions du Seuil, 1999 (Coll. Points H 221. Nouvelle Histoire de l’Antiquité, 10). p. 14. Trad. Regina Bustamante.

Os conflitos ideológicos modernos interferiram na construção do conhecimento histórico sobre o período. Enquanto as doutrinas religiosas do século XVI buscavam argumentos na origem da Igreja cristã para legitimar ou questionar o presente, o tema “queda de Roma” tornou-se referência para análise das convulsões sociais e foi perdendo espaço como objeto de estudo. Para Carriè, “tirar lições da queda de Roma para o tempo presente conduzia inevitavelmente a individualizar a causa principal do declínio de Roma na obsessão do momento, neste que os modernos consideravam como o principal perigo pesando sobre sua própria civilização”.<sup>97</sup>

Muitas visões modernas sobre o Império Romano foram influenciadas por testemunhos escritos entre os séculos III e V d.C., em especial de autores vinculados à tradição pagã. Assim como hoje, os homens do mundo antigo também escreviam conforme suas preocupações contemporâneas, dos lugares sociais que ocupavam; ou seja, grande parte dos textos utilizados como fonte está marcada por embates ideológicos, por conflitos religiosos e sociais do período. O problema é que toda uma tradição historiográfica absorveu as ideias de decadência contidas nessas fontes e as perpetuou na memória.

Assim, o Império Romano dos séculos IV e V d.C., durante um longo tempo, foi analisado pela historiografia como uma época de crise e decadência. Este olhar foi difundido, especialmente, com a publicação do livro **Decline and fall of the Roman Empire** entre 1776 e 1788, escrito por Gibbon. O autor, em conformidade com o espírito iluminista do século XVIII, associou o final do Império Romano do Ocidente ao “triunfo da barbárie e da religião”.<sup>98</sup>

Os historiadores objetivavam encontrar um fator que explicasse a “queda” de Roma. Essa atitude impedia o estudo das particularidades dos séculos IV e V d.C., pois as pesquisas se concentravam na ideia de decadência do Império e em elaborar “interpretações monocausais” para o fato. De um modo geral, Carriè classifica essas explicações em três tipos: pseudo-biológico, político e moral e socioeconômico. De acordo com o primeiro tipo, a contaminação dos latinos pelos escravos oriundos do Oriente teria levado ao “enfraquecimento da raça”. Esta tese foi divulgada por Tenney Frank em **Race mixture in the roman Empire** em 1961 e compartilhada por Martin P. Nilsson em **Imperial Rome** (1926). Entre os partidários das explicações de ordem política e moral, as teses são variadas: para Camille Jullian, teria sido “a revanche das nacionalidades oprimidas por Roma”; para Georges Sorel, “a difusão do cristianismo, combinada às invasões bárbaras em Gibbon”; para

---

<sup>97</sup> Ibid, p. 14.

<sup>98</sup> GIBBON, E. **Declínio e queda do Império Romano**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

Ortega y Gasset, “a inadequação institucional”. Quanto às interpretações do tipo socioeconômico, destaca-se a de Weber “com a teoria da difusão de uma ‘economia natural’ consecutiva ao afundamento do sistema monetário”. Enfim, “raros são aqueles que não colocaram, em última análise, uma causa particular antes de todas as outras: excesso de fiscalidade, despovoamento, assaltos bárbaros, perda de identidade cultural e moral etc.”.<sup>99</sup>

O final do Império Romano do Ocidente, entre os séculos XIX e XX, acabou se constituindo num objeto de estudo específico. Alguns historiadores escreveram livros que se tornaram clássicos da literatura sobre o assunto e influenciaram gerações com interpretações que buscavam, nos fatores externos ou internos, econômicos ou políticos, o motivo da “queda”. Para André Piganiol, em **L’Empire Chrétien**, a ação dos bárbaros “assassinou a civilização romana”; para Guglielmo Ferrero (**La ruine de la civilisation antique**), Mikhail Rostovtzeff (**The social and economic history of the Roman Empire**), Ferdinand Lot (**La fin du monde antique et le début du moyen âge**) e A. H. M. Jones (**The later Roman empire**), o elemento desagregador fora o Estado romano do Baixo Império, “caracterizado como opressor, centralizador, militarizado, corrupto e burocratizado”; para Perry Anderson (**Passages from Antiquity to Feudalism**), a diminuição da mão-de-obra escrava levou à falência do sistema produtivo e à insuficiência de recursos para manter a estrutura do Império.<sup>100</sup>

A revisão da tese de Gibbon e das correntes da história que tentaram encontrar uma causa única, responsável pelo “fim do Império Romano do Ocidente”, favoreceu em grande medida as pesquisas voltadas para a compreensão do III ao V séculos. A partir da década de 1970, historiadores, como Peter Brown e Henri-Irénée Marrou, adotaram uma perspectiva “culturalista”: passaram a questionar a noção de crise generalizada, divulgaram o termo Antiguidade tardia em substituição à ideia de “Baixo Império” e buscaram colocar em foco a originalidade do período em lugar de discutir a ideia de decadência. Mais recentemente, Schiavone, em **La storia spezzata: Roma antica e Occidente moderno** (1996), questionou os motivos que não permitiram ao Império encontrar um caminho para evitar a “catástrofe do século V d.C.”. Ao refletir sobre essa questão, o historiador retomou de forma crítica as teses primitivistas e modernistas, revisou as ideias de Gibbon e Rostovtzeff, a influência dos conflitos modernos no trabalho desses autores e apontou os limites das explicações culturalistas. O objetivo de Schiavone é analisar a ruptura entre o Império e a Europa

<sup>99</sup> CARRIÉ, op. cit., p. 14-17.

<sup>100</sup> Mendes faz uma boa revisão do que foi produzido entre o final do século XIX e o XX sobre a “queda” de Roma: **Sistema político do Império Romano do Ocidente...**, p. 46-65.

moderna. O autor não se prende à noção de decadência, discute as causas que “impediram o desenvolvimento econômico romano que poderia ter determinado outro rumo para a história européia”.<sup>101</sup> Enfim, as reflexões sobre as particularidades dos problemas ocorridos nessa fase da história do Império Romano e suas variadas soluções têm colaborado para suprimir o estigma da decadência e desenvolver os estudos sobre as transformações do período, a reestruturação do Estado e do poder imperial.

### 1.1. O Império e o soberano

No século III d.C., um dos grandes desafios do soberano era proteger e preservar as fronteiras do Império Romano. A pressão ocorria em duas frentes: do lado ocidental, os germânicos; do oriental, os persas. Onde não havia barreiras naturais para impedir o acesso dos “invasores”, a defesa era realizada por meio de fortificações e das legiões. Em virtude das tensões internas, em especial da resistência bagáudica articulada às tentativas de construir um governo independente na região da Gália, a situação do Ocidente era mais complexa que a do Oriente.<sup>102</sup>

O imperativo de resguardar as fronteiras do Império aumentou a importância do exército, que crescia desde as reformas de Sétimo Severo e Galieno<sup>103</sup>, e favoreceu a ascensão dos imperadores-soldados, generais que ascendiam ao poder pela força de suas legiões. Esse período (235 a 284 d.C.) ficou conhecido como “Anarquia militar”, pois os governos eram efêmeros, os imperadores acabavam assassinados por inimigos ou pela própria tropa, dificilmente indicavam um sucessor e se ocupavam basicamente de defender as fronteiras.

---

<sup>101</sup> SCHIAVONE, A. **Uma história rompida**. Roma antiga e Ocidente moderno. Tradução de Fábio Joly e revisão de Norberto Guarinello. São Paulo, Edusp, 2005. p. 33-53; 245-279.

<sup>102</sup> O movimento bagaudae era essencialmente campesino, dele participaram colonos e escravos fugidos que se organizaram contra os grandes proprietários de terras e a pressão fiscal do Estado Romano. Todavia, a população urbana identificada com os humildes, além dos bandos de salteadores, reforçou a resistência que deu origem a rebeliões contra o domínio romano na região. Cf. THOMPSON, A. Peasant revolts in late Roman Gaul and Spain FINLEY, M. I. (Ed.). **Studies in ancient society**. Londres: Routledge & Kegan Paul, 1974. (Past and present series). P. 304-320; PASTOR MUÑOZ, M. Consideraciones sobre el carácter social del movimiento bagaudico en la Galia e Hispania a fines del Imperio Romano. **Memorias de Historia Antigua**, nº 2, Oviedo, p. 205-216, 1978.

<sup>103</sup> Para controlar as oposições ao seu governo, garantir o apoio dos militares e proteger as fronteiras, Septímio Severo, de acordo com Gonçalves, adotou as seguintes medidas: “[...] remessa de donativos para os soldados; reforçou fortificações; construiu estradas para viabilizar a circulação das tropas; criou forças móveis e favoreceu o recrutamento regional de soldados; aumentou os soldos dos legionários; reorganizou a *annona* militar (requisições *in natura* para o abastecimento do exército); autorizou o casamento oficial dos legionários e a permanência de suas famílias em cidades próximas às fortificações; concedeu acesso direto dos centuriões à ordem equestre (Os severos e a anarquia militar. In: SILVA; MENDES (org.), op. cit., p. 179).”

A necessidade de proteger as fronteiras, a crescente importância do exército e a instabilidade na sucessão ao trono imperial, somadas às dificuldades de ordem econômica e aos conflitos sociais, fizeram do século III d.C. um período em que as fragilidades do Império tornavam-se cada vez mais evidentes:

o processo inflacionário, a escassez de metal e as guerras civis tornavam bastante difícil a manutenção de um nível satisfatório de arrecadação, razão pela qual o antigo costume de exigir as requisições *in natura* para o aprovisionamento do exército (*annona militaris*) passa a ser adotado de maneira regular e numa escala sem precedentes. [...] estes elementos converteram o mundo romano em um verdadeiro caos: fazendas saqueadas e abandonadas, banditismo generalizado, peste, guerras, decréscimo populacional, desvalorização monetária, ineficiência da máquina administrativa, crise da moralidade pública, problemas com a disciplina e controle do exército, fragmentação territorial. Diante de uma situação como essa, eram necessárias medidas estruturais para sobrepujar a crise [...].<sup>104</sup>

De acordo com Badel e Bérenger, estudos de epigrafia e comparação entre documentos das distintas regiões do Império têm revelado que de fato houve uma crise política, porém restrita no tempo (250-270) e no espaço; isto é, sem as dimensões catastróficas anunciadas por uma tradição historiográfica amplamente influenciada pelos “autores senatoriais” do final do século IV d.C., adversos à figura do imperador-soldado.<sup>105</sup>

Logo, não é mais possível falar de uma crise comum a todo o território romano no século III d.C.; todavia, é legítimo asseverar que problemas com a sucessão imperial, defesa das fronteiras, além de conflitos localizados, levaram a uma transformação no sistema político do Alto Império. O esforço para reorganizar o *Orbis Romani*, iniciado pelo imperador Galieno, desenvolvido por Aureliano e Probo e estabelecido sob os reinados de Diocleciano e Constantino, conduziu à centralização das atividades político-administrativas em torno do *domus* imperial e deu origem a um período de reformas, denominado por Brown de Idade da Restauração.<sup>106</sup>

Com o intuito de solucionar o problema da sucessão imperial, muito recorrente no Império, e garantir a estabilidade política, Diocleciano, um oficial de carreira que ascendeu ao trono por meio do exército, adotou algumas medidas. Em 286, nomeou como seu corregente, na parte ocidental, o general Maximiano. Em 293, Diocleciano deu forma à tetrarquia: na

<sup>104</sup> SILVA, G. V.; MENDES, N. M. Diocleciano e Constantino: a construção do *DOMINATO*. In: \_\_\_\_\_. **Repensando o Império Romano**....., p. 198.

<sup>105</sup>BADEL, C.; BÉRENGER, A. **L' Empire Romain au IIIe. siècle après J.C.**: textes et documents. Paris: SEDES, 1998. p. 9.

<sup>106</sup> BROWN, P. **O fim do mundo clássico**: de Marco Aurélio a Maomé. Lisboa: Verbo, 1972. p. 35-49.

condição de Augusto do Oriente, nomeou Galério como seu César e, Maximiano, como Augusto do Ocidente, escolheu Constâncio Cloro para sucedê-lo. Três princípios, segundo Rémondon, organizam o funcionamento do sistema tetrárquico: “a cooptação cria o direito dos Césares participarem do poder e receberem a herança dos Augustos; a antiguidade da eleição fixa a ordem hierárquica e os laços familiares (adoção e casamento) reforçam a eleição.”<sup>107</sup> Desse modo, os césares estão vinculados aos Augustos (*filli Augustorum*) e sob suas ordens. Já Maximiano e Diocleciano estão ligados entre si pela fictícia ascendência, respectivamente, de Hércules e Júpiter. A filiação divina, ao lado de uma série de símbolos que a reforça, afirma a legitimidade dos dois imperadores e a preeminência do *Iovius* como Augusto *senior*, conforme sugere Badel e Bérenger:

Baseando-se na dupla filiação estabelecida entre Júpiter e Diocleciano, e entre Hércules e Maximiano, o panegirista coloca em evidência as estreitas relações que existem entre os governos celeste e terrestre: assim como Júpiter se serviu de Hércules para vencer os Gigantes e pacificar a terra, Maximiano ajudou Diocleciano a derrotar os bárbaros. O autor justifica a atividade incessante dos dois imperadores comparando-a àquela de seus pais divinos, e frisa primeiramente a obra de pacificação realizada pelos deuses, depois sua preocupação constante em manter a paz. A fim de perseguir o mesmo propósito, os imperadores são assegurados do apoio divino. Essas afirmações permitem ao mesmo tempo justificar o poder absoluto dos diarcas pela escolha divina e reduzir a nada o papel dos fatores humanos, como o exército. Assim, é negada a todo usurpador potencial a legitimidade que a aclamação de suas tropas lhe poderia conferir.<sup>108</sup>

A abdicação de Diocleciano e de Maximiano, em 305, deu origem à segunda tetrarquia (Constâncio Cloro e Galério passaram a ser Augustos; Severo e Maximino Daia foram nomeados Césares), mas não obteve o mesmo sucesso que a primeira, pois logo retornaram as disputas pelo trono. Constâncio morreu em 306, e as legiões aclamaram seu filho Constantino, e não Severo; em Roma, Maxêncio, filho de Maximiano, foi nomeado Augusto. Com a morte de Galério (311), houve um reagrupamento das forças: no Ocidente, Constantino derrotou Maxêncio na batalha da Ponte Mílvia (312); no Oriente, Licínio, aliado de Constantino, venceu Maximino Daia (313). Após anos de conflitos, Constantino e Licínio se constituíram soberanos do Ocidente e do Oriente, respectivamente. As disputas entre os dois levaram à execução de Licínio em 324, e Constantino tornou-se o único imperador, e seus filhos, corregentes (Constantino II, Constâncio II, Constante e Crispo, posteriormente assassinado).

<sup>107</sup> RÉMONDON, op. cit., p. 60

<sup>108</sup> BADEL; BÉRENGER, op. cit., p. 55 (tradução nossa).



<sup>109</sup> Após Diocleciano, a tetrarquia não obteve êxito, mas estabeleceu o princípio da divisão do Império e forneceu as bases para a casa de Constantino redefinir os fundamentos políticos da monarquia romana.<sup>110</sup>

Para viabilizar a administração do Império, a manutenção do exército e a defesa das fronteiras, foram ampliados a burocracia e o sistema de arrecadação. Durante esse período, a gestão do território romano passou por várias mudanças e implicou numa estrutura cada vez mais complexa, que envolvia quatro setores: a administração central, a corte, a administração provincial e o exército.

De acordo com Maier, a administração central ficava no local de residência do imperador e pode ser identificada com o *comitatus*, que cumpria funções legislativas e executivas. Faziam parte do *comitatus* os dignitários que tinham a função de dirigir e supervisionar a máquina administrativa, além de garantir a manutenção da corte: o *magister officiorum*, que ocupava o cargo mais elevado nessa estrutura, era uma espécie de supervisor geral, chefiava a guarda particular do imperador e a polícia secreta; menos influente era o *quaestor sacri palatium*, uma espécie de secretário de Estado e ministro da justiça; o *comes sacrarum largitionum*, responsável pelo fisco e pelas finanças públicas; o *comes rerum privatarum*, que cuidava das finanças do imperador; havia, ainda, o *praepositus sacri cubiculi*, os notários dos diversos *scrinia* (espécie de secretarias), os *agentes in rebus* e tropas de elite (*protectores domestici e scholae palatinii*); além desses funcionários, existia um *staff* submetido aos seus respectivos chefes, que fazia a administração central funcionar.<sup>111</sup> Os auxiliares diretos do imperador formavam o *consistorium* que, segundo Silva, passou a funcionar como um conselho estável do governo a partir de Constâncio II e substituiu o *consilium principis* da época do Principado.<sup>112</sup>

A corte era o local de residência do imperador e, por consequência, o “centro político-administrativo do Império.” Além dos dignitários, na corte também havia um *staff* hierarquizado com atribuições bem definidas, submetido às ordens do *praepositus sacri cubiculi*, que cumpria a função de cuidar do palácio, atender diretamente o imperador e garantir o silêncio durante as reuniões do *consistorium (silentiarii)*. Vários homens que desempenhavam essas tarefas eram eunucos. A influência e o poder do *praepositus* cresceram

<sup>109</sup> MAIER, G. M. **Las transformaciones del mundo mediterráneo**. 13 ed. Madrid: Siglo Veintiuno, 1989. p. 27-30.

<sup>110</sup> CALDERONE, S. Teologia política, sucesione dinastica e *consecratio* in età costantiniana. In: REVERDIN, O. (Ed.). **Le culte des souverains dans l'Empire Romain**. Vandouvres-Genève: Fondation Hardt, 1972, p. 215-269 (Entretiens sur l'Antiquité Classique n.º XIX).

<sup>111</sup> MAIER, op. cit., p. 30-37.

<sup>112</sup> A criação do *consistorium*, dos cargos da administração central e suas respectivas funções sofreu mudanças ao longo da história do Império Romano. Cf. SILVA, **Reis, santos e feiticeiros...**, p.57-63.

com a afirmação do *Dominato*, em especial durante o governo de Constâncio II. Eles controlavam o acesso ao imperador e, da sua proximidade com o soberano, extraíam prestígio e fortuna.<sup>113</sup>

A administração provincial foi organizada tomando como referência as unidades administrativas do Império: prefeituras do pretório, dioceses e províncias. Essas unidades eram dirigidas, respectivamente, pelos prefeitos do pretório, os vicários das dioceses e os governadores de províncias. Estes dois últimos estavam submetidos à autoridade do primeiro, mas cabia aos três:

a captação de recursos para a manutenção do exército, da corte imperial e do próprio aparelho burocrático. Isto implicava o cálculo anual do montante de imposto em espécie a ser pago pelo contribuinte; a supervisão da arrecadação realizada pelas cidades; a contabilização dos efetivos militares e seu recrutamento e a elaboração de um orçamento anual. Além disso, [...] eram responsáveis nos limites do seu território e da sua competência, pela administração da justiça.<sup>114</sup>

Com o objetivo de garantir a execução dessas tarefas, foi criada uma extensa estrutura, composta por um corpo de funcionários rigorosamente hierarquizado com uma forte distinção de direitos e deveres. Ao imperador cabia coordenar e controlar o sistema com uma rígida fiscalização, executada principalmente pelos *agentes in rebus* e notários.<sup>115</sup>

Para Kelly, neste contexto de reformas, a escrita na burocracia do final do Império Romano cumpria duas funções: manter a “administração central” informada sobre o território e influenciar no curso dos acontecimentos, o que ocorria por meio dos documentos oficiais, fossem eles autênticos ou não. Havia documentos variados que colocavam em circulação dados sobre “as aflições dos habitantes do Império, as ações dos funcionários do governo, os objetivos, intenções e instruções dos imperadores.” Esses registros serviam como uma ponte entre “governantes e governados”. Contudo, a comunicação escrita dentro de uma área com as dimensões do Império Romano encontrava limitações, principalmente, quanto a “velocidade e confiabilidade” das informações.<sup>116</sup>

<sup>113</sup> Os eunucos eram estrangeiros, pois a castração não era permitida em Roma. Estes homens tinham contato direto com o imperador, executavam as mesmas tarefas durante longo tempo e conheciam bem as questões administrativas do Império (Ibid., p. 63-65).

<sup>114</sup> SILVA; MENDES, op. cit., p. 205.

<sup>115</sup> Para detalhes sobre como atuavam os notários e *agentes in rebus* cf.: SANTOS YANGUAS, N. El servicio policial secreto romano en el Bajo Imperio según Amiano Marcelino. In: **Memorias de Historia Antigua**, nº 1, Oviedo, p. 127-139, 1977 e SILVA, **Reis, santos e feiticeiros...**, p. 67-74.

<sup>116</sup> KELLY, C. M. A burocracia romana do final do Império: um exame dos arquivos. In: BOWMAN; WOOLF (Org.). op. cit., p. 200.

De acordo com Kelly, apesar dos limites, a palavra escrita pode ser considerada como um instrumento administrativo importante para a manutenção da estrutura do Império Romano, especialmente a partir do século IV d.C.:

O governo romano tardio pagava por um exército profissional regular maior que aquele do principado, pagava uma burocracia que crescera muito, fundou uma segunda capital imperial, adotou uma nova religião e subsidiou pesadamente as tribos bárbaras de suas fronteiras. O feito não deve ser subestimado. Apesar das falhas óbvias e das inevitáveis ineficiências, a criação de uma ampla burocracia permitiu que o Estado romano tardio mantivesse um nível de controle sobre o Império não alcançado novamente na Europa antes do absolutismo da França e da Prússia no século XVIII.<sup>117</sup>

A burocracia associada às leis escritas representava para os imperadores, ao mesmo tempo, um forte aliado e um eficiente inimigo. Por meio desses mecanismos era possível ao *dominus* exercer um certo controle sobre o Império e afirmar sua autoridade em todo o território, mas, em contrapartida, a delegação de poderes aos funcionários do Estado poderia promover o distanciamento do monarca do exercício real do poder. Há ainda outras implicações. A lei escrita, em algumas circunstâncias, apresentava interdições à ação do imperador e, por vezes, falsas informações transmitidas ao monarca o moviam a tomar decisões equivocadas, como no caso da conspiração contra Silvano, relatada por Amiano Marcelino (**História**, 15, 5). Destarte, a burocracia era útil e necessária para governar, mas criava limites para a autocracia:

O choque entre as liberdades autoproclamadas do poder imperial e as restrições impostas pela necessidade de apoiar e promover uma administração complexa e sofisticada resultou em um modelo de poder continuamente oscilante e caracterizado pelo conflito, pela negociação e pela ambigüidade. As tensões [...] foram o preço que os últimos imperadores pagaram por insistir em permanecerem autocratas, enquanto procuravam governar um Império de maneira mais estrita por meio de uma burocracia mais permanente e altamente organizada. O poder imperial efetivo só foi mantido por uma imprevisível manobra entre o apoio à burocracia e sua subversão. Estas táticas foram prementes e importantes. Elas transformaram o esboço, a autorização e a promulgação de documentos escritos – e seu subsequente armazenamento, catalogação e lembrança – em uma questão que ia além da mera eficiência administrativa.<sup>118</sup>

---

<sup>117</sup> Ibid, p. 203.

<sup>118</sup> Ibid, p. 211-212.

Enfim, para Kelly, a compreensão do conflito entre as demandas do autocrata e do burocrata ajudam a refletir sobre o significado do registro escrito neste contexto e a “natureza do poder imperial e burocrático no final do Império Romano.”<sup>119</sup>

Quanto ao exército, em função da conjuntura, tornou-se imprescindível ao poder do soberano. Diocleciano, seguindo uma tendência de finais do século II d.C., investiu no aumento dos efetivos; criou meios para garantir o recrutamento, o suprimento e os recursos para o pagamento das tropas e excluiu grande parte dos governadores de província do comando militar. O antigo sistema de proteção das fronteiras foi mantido, mas passou a contar com unidades auxiliares. Sob Constantino, os efetivos foram divididos em dois tipos: o que se mantinha estacionado no *limes*; e o que era móvel, o *exercitus comitatensis*, utilizado nas campanhas como reserva estratégica. Ele ainda reestruturou a hierarquia militar: o *magister equitum* (mestre de cavalaria) e o *magister peditum* (mestre de infantaria), que substituíram os vicários e os prefeitos do pretório<sup>120</sup> no comando geral; os *comites* assumiram as “forças diocesanas”, e o comandante na esfera provincial passou a ser o *dux*. Todos estavam subordinados ao imperador, considerado o comandante supremo. Assim como na burocracia civil, havia também um corpo de funcionários ligados aos oficiais graduados, que cumpriam a função de “auxiliar os governadores, vicários e prefeitos na arrecadação e distribuição dos suprimentos para as tropas.” A dificuldade de renovar e ampliar os efetivos internamente levou o exército a receber em suas fileiras “bárbaros e, posteriormente, tribos inteiras. Essa prática interferiu na organização e treinamento dos efetivos, além de “enfraquecer a identidade da corporação”.<sup>121</sup>

No vértice desse sistema, estava o imperador, que concentrava as decisões e supervisionava a máquina administrativa por meio do *comitatus*. A quantidade de *comitati* correspondia à quantidade de Augustos e Césares; a corte e o exército também se multiplicavam. Com a tetrarquia, houve o esvaziamento de Roma como centro político, já que a capital do Império deslocava-se para a cidade onde o imperador estava estabelecido. Constantino confirmou essa tendência, ao dissolver a antiga guarda pretoriana fixada na Península itálica com o propósito de proteger o monarca e fundar Constantinopla em 330.

Como intuito de viabilizar a manutenção do Império, o governo central implementou diversas medidas: a gestão financeira das cidades passou a sofrer a interferência de *curatores*;

---

<sup>119</sup> Ibid., p. 211.

<sup>120</sup> A guarda pretoriana representava um perigo latente, pois atuou em diversas ações que articularam o assassinato do monarca e a sua substituição pelo prefeito do pretório. Daí a necessidade de esvaziar o poder militar do prefeito do pretório e criar outra guarda que realmente cumprisse a função de proteger a casa imperial.

<sup>121</sup> SILVA; MENDES, op. cit., p. 207-210.

o pertencimento à ordem dos decuriões tornou-se compulsório para quem detinha o censo mínimo exigido, e os membros das cúrias municipais ficaram responsáveis por administrar as cidades, fazer a arrecadação em dinheiro e em espécie, além de financiar jogos e construções, uma antiga obrigação das elites locais.<sup>122</sup> Os recursos financeiros para manter a burocracia civil, o exército e a casa imperial eram oriundos dos tributos recolhidos por meio de um sistema fiscal cada vez mais complexo e pesado:

Severo reorganiza o sistema da *annona militaris* por meio de requisições especiais aos proprietários dos locais das batalhas onde o exército estivesse estacionado. Na época de Aureliano e Probo, estas requisições se tornaram regulares e foram acrescidas aos impostos diretos (*tributum soli e capitis*). Diocleciano, considerado por Aurélio Vítor e Eutrópio como inovador em matéria fiscal, reorganizou estas requisições irregulares e os impostos diretos num elaborado sistema no qual a taxaço principal incidia sobre a agricultura.<sup>123</sup>

Diocleciano buscou, com a realização de novos censos, dados para definir a cobrança de impostos sobre bens e pessoas. De acordo com Lactânncio, Galério deu continuidade a essa política fiscal:

Os campos eram medidos de gleba a gleba, as vides e as árvores contadas uma a uma, registravam-se os animais de todo tipo, anotava-se o número de pessoas; reunia-se nas cidades toda a população rural e urbana, as praças, todas, transbordavam de famílias amontoadas como rebanhos, cada um comparecia com seus filhos e seus escravos. [...] Depois disso, pagava-se pela própria cabeça e dava-se um soldo pela própria vida (*Post hoc pecuniae pro capitibus pendebantur et merces pro uita dabatur*) (**Sobre la muerte de los perseguidores**, 23, 2; 6, tradução nossa).<sup>124</sup>

O pagamento de impostos *in natura* tornou-se corrente. Constantino manteve o sistema de tributos anteriormente instituído e incluiu outras formas de impostos. Segundo Mendes, o monarca criou o *glabalis census*, um meio para avaliar com precisão os bens senatoriais e calcular o imposto territorial, pago em espécie e em ouro (*follis senatorius* ou *glebalis collatio*); o *aurum oblativum*, uma contribuição que o Senado deveria fazer na época do aniversário dos imperadores; o *aurum coronarium*, uma contribuição das cidades em celebração às vitórias ou visitas imperiais; e o crisárgiro, um imposto, pago em ouro ou prata,

<sup>122</sup> Ibid., p. 205-206.

<sup>123</sup> Ibid., p. 211.

<sup>124</sup> LACTANCIO. **Sobre la muerte de los perseguidores**. Introducción, traducción y notas de Ramón Teja. Madrid: Gredos, 1982. (Biblioteca clásica Gredos, v. 46).

pelos *mercatores* a cada quatro ou cinco anos, provavelmente por ocasião dos aniversários imperiais.<sup>125</sup> Além da reforma fiscal, os imperadores também buscaram tornar o sistema monetário estável, emitindo novas moedas e intervindo na definição dos preços.<sup>126</sup>

Uma consequência das reformas empreendidas entre os séculos III e IV d.C. foi a separação entre as carreiras civil e militar, iniciada por Galieno (253-268): “E atormentava os senadores com a afronta particular à sua ordem, além dos danos comuns ao mundo romano, quando, antecedendo a todos, pelo medo que lhe inspirava sua indolência e para que o poder imperial não fosse transferido aos mais ilustres dos patrícios, vetou-lhes o serviço militar e até mesmo a aproximação do exército” (**Livro dos Césares**, 33, 33-34, tradução nossa).<sup>127</sup>

Essa medida implicou na perda de uma série de prerrogativas por parte dos membros que compunham a elite senatorial. Os legados desse grupo começaram a ser substituídos nos cargos diretivos por oficiais de carreira e deixaram de ser solicitados tanto para legitimar o nome do imperador quanto para aconselhá-lo. Para ocupar os cargos nessa estrutura administrativa, eram escolhidos indivíduos com formação técnica. Essa prática deu origem a uma “nobreza de corte”, que se distinguia da tradicional aristocracia romana.

O frágil equilíbrio que existia entre o imperador, o exército e o senado foi rompido. Enquanto no século I d.C., o imperador, ainda que teoricamente, produzia a imagem de um magistrado e primeiro cidadão, a partir do século III d.C., o soberano, de acordo com Maier, converteu-se num “senhor absoluto, fonte de paz e bem-estar, representante da divindade”. Aureliano, já em 270, subiu ao trono como *dominus et deus*.<sup>128</sup>

A mudança da imagem do imperador, e não necessariamente do caráter do seu poder, foi o resultado da conjuntura do século III d.C.. Para Maier, as reformas empreendidas por Diocleciano conduziram a uma monarquia absoluta sustentada na centralização, na burocracia e no militarismo: “o imperador era a fonte única de poder e de direito, governava com autoridade ilimitada.” Segundo esse historiador, com as reformas, desapareceu a ficção-constitucional do principado imperial, que deu lugar ao soberano de direito divino, cujo poder manifestava-se por meio de adornos (diadema de pedras, manto de ouro e púrpura, cetro, globo) e do cerimonial.<sup>129</sup>

<sup>125</sup> MENDES, op. cit., p. 157.

<sup>126</sup> Para detalhes sobre as reformas monetárias, cf. BRAVO, G. **Diocleciano y las reformas administrativas del Imperio**. Madrid: Akal, 1991; MAZZARINO, S. **Aspetti sociali del quarto secolo**. Roma: L’Erma di Bretschneider, 1951.

<sup>127</sup> “*Et patres quidem, praeter commune Romani orbis malum, stimulabat proprii ordinis contumelia, quia primus ipse, metu socordiae suae, ne imperium ad optimos nobilium transferretur, senatum militia euitit et adire exercitum* (**Livro dos Césares**, 33, 33-34)”

<sup>128</sup> MAIER, op. cit., p. 24.

<sup>129</sup> *Ibid.*, p. 30-31.

Para Silva e Mendes, a dignidade imperial ficou fragilizada após os acontecimentos do século III d.C.. A necessidade de impedir os golpes que levavam à substituição constante do imperador e de legitimar as medidas administrativas, nem sempre bem recebidas pela população, motivou a produção de “um discurso que realçava os seus atributos de herói providencial enviado pelas divindades para reordenar o *orbis romanorum*, resgatando-o assim do caos no qual se encontrava imerso”.<sup>130</sup>

Silva assegura que, no final do século III d.C., as reflexões mais detalhadas sobre o caráter do poder imperial, advindas de panegíricos latinos, enfatizavam a natureza divina dos imperadores, ideia posteriormente adotada por Eusébio de Cesaréia. Durante o processo de construção da *basileia* romana, ou realeza sagrada, afirma-se a ideia de que o imperador era um ser superior, que governava por delegação de uma autoridade transcendente. Modificadas as concepções sobre o imperador e seu poder, o conjunto de símbolos também foi adaptado para melhor definir essa imagem na sociedade e elaborada uma nova representação da realeza por meio de discursos, signos e práticas.<sup>131</sup>

Para Teja, com a tetrarquia se produziu um importante salto qualitativo na consolidação da ideia de que os imperadores, se não eram deuses, eram seres divinos que desfrutavam de muitos atributos das divindades.<sup>132</sup> Depois da conversão de Constantino, como argumenta Silva, “o processo pelo qual a monarquia romana se converteu em *basileia* conjugou elementos de origem pagã e cristã”. O culto imperial foi mantido, mas incluíram-se elementos da história judaico-cristã que proclamavam o imperador como novo Moisés, novo Davi ou réplica terrestre do *Logos*. Durante o reinado de Constâncio II, o filósofo Temístio escreveu quatro panegíricos em sua homenagem.<sup>133</sup> Destes, é possível apreender os elementos que integram a teologia política característica do período, a qual se estruturou com base em três noções retiradas dos tratados de Ecfanto, Diotógenes e Estênidas:

[...] 1) o imperador possui uma natureza distinta da dos homens comuns; 2) o imperador é o enviado divino para governar a Terra e, neste sentido, reproduz e imita o modelo celeste; 3) o imperador, dada a sua natureza sagrada, é a encarnação da Lei, do princípio sobrenatural que rege o cosmos, ele é a *lex animata* ou o *auto nomos*.<sup>134</sup>

<sup>130</sup> SILVA; MENDES, op. cit., p. 201.

<sup>131</sup> SILVA, **Reis, santos e feiticeiros...**, p. 106-107.

<sup>132</sup> TEJA, R. **Emperadores, obispos, monjes y mujeres**. Protagonistas del cristianismo antiguo. Madrid: Trotta, 1999. p. 43.

<sup>133</sup> SILVA, **Reis, santos e feiticeiros...**, p. 107-115.

<sup>134</sup> Ibid., p. 109. Sobre esses tratados: HIDALGO DE LA VEGA, op. cit., p. 35-39.

Enfim, a partir da segunda metade do século III d.C., o Estado romano assumiu novas feições. A instituição do *Dominato* foi uma tentativa de recuperar a autoridade imperial, depois de uma fase de agitações sociopolíticas, de promover a reordenação do Império Romano e de criar uma estrutura administrativa capaz de fazer frente aos problemas que então se apresentavam. Contudo, o crescimento do exército e da burocracia em função das guerras de defesa fez com que as exigências financeiras do Estado aumentassem progressivamente. Em contrapartida, houve um retrocesso da produção – a agricultura, o artesanato e o comércio estavam prejudicados pelas guerras civis e requisições – e um processo de desvalorização dos ingressos fiscais. As medidas adotadas por Diocleciano e Constantino para sanear essa situação deram origem a um complexo sistema fiscal. O peso do fisco recaía principalmente sobre as categorias produtoras – artesãos e comerciantes, que foram forçosamente reunidos em *collegia*, e trabalhadores rurais livres – e sobre os decuriões, responsáveis pela manutenção das cidades. Mendes afirma que, para fugir ao sistema de arrecadação, os homens buscavam colocar-se sob a proteção de funcionários civis ou militares ou procuravam o *patrocinium* dos grandes proprietários de terras. Essa prática interferia especialmente na cobrança dos impostos e no seu repasse para a administração central. O patronato ajudou a transformar grandes famílias latifundiárias das províncias, então membros da elite senatorial, numa força independente do Estado, que usava poder e fortuna para controlar os cargos mais elevados da administração imperial.<sup>135</sup>

Em suma, o Estado criou uma rede complexa para garantir a sua manutenção, que teve como consequência a formação de corporações de ofício forçadas, a hereditariedade das profissões, a prestação compulsória de serviços nas propriedades e indústrias estatais, a ampliação do sistema de *patrocinium*, a perda da liberdade dos colonos (*coloni adscriptici* ou cultivadores presos à terra)<sup>136</sup>, a pressão sobre a ordem dos decuriões e a redefinição da elite dirigente. Por outro lado, de Constantino a Teodósio, é possível afirmar que o Império passou por um período de estabilidade. A dignidade imperial foi restaurada e reforçada, a pressão germânica foi contida por meio de acordos, admissão no exército e instalação no território romano, o exército foi mantido sob controle, e o cristianismo alcançou o posto de credo oficial.

Com a morte de Teodósio (395), o Império foi dividido entre seus filhos: Arcádio ficou com o Oriente, e Honório, com o Ocidente. Teoricamente, a unidade continuava

---

<sup>135</sup> MENDES, N. M. Imperadores e Senadores no Baixo Império Romano. **Phoënix**, Rio de Janeiro, ano 2, p. 259-274, 1996. p. 266-267.

<sup>136</sup> BRAVO, G. El estatuto sociopolítico del colono en la genesis de la sociedad bajoimperial. In: **Memorias de Historia Antigua**, nº 2, Oviedo, p. 59-70, 1978.



existindo, mas, na prática, o destino dos dois lados do Império já havia se distanciado. A Teodósio, seguiram-se vários imperadores, no geral, jovens e sem preparo para a administração. A corte, os prefeitos do pretório, comandantes do exército e as mulheres da casa imperial disputavam o poder num jogo de influência sobre o soberano, que teve o cerimonial cada vez mais reforçado.<sup>137</sup>

Com as transformações do Império Romano no século IV d.C., em especial da construção da *basileia*, das reformas administrativas e do novo *status* da Igreja cristã, firmam-se duas forças no campo político e religioso: os membros do episcopado e a elite senatorial.

## 1.2. A elite senatorial romana: a aristocracia tradicional e os *homines novi*

Desde a República, o limite entre a ordem senatorial e a equestre era muito tênue:

[...] o filho de um senador tinha, em princípio, a categoria de cavaleiro, podendo tanto aquele como o cavaleiro concorrer aos cargos senatoriais; havia mesmo alguns cargos que tanto podiam ser preenchidos por um senador como por um cavaleiro, sem que este tivesse de mudar de ordem. Foi Augusto quem melhor definiu esses limites. Os filhos de senadores eram formalmente incluídos no *ordo senatorius*, distinguindo-se assim dos cavaleiros propriamente ditos.<sup>138</sup>

Calígula, em 38 d.C., regulamentou a distinção entre as duas categorias: “um cavaleiro que detivesse um cargo senatorial ou pudesse usar a risca cor-de-púrpura passaria a pertencer à ordem senatorial e era obrigado a renunciar a suas ligações com a ordem anterior.”<sup>139</sup> Essa medida, segundo Chastagnol, criou uma fronteira entre os dois grupos e separou os cargos a que cada categoria poderia ter acesso.<sup>140</sup>

A principal fonte de renda da elite senatorial era a propriedade agrícola, mas não era a única; ela também extraía suas riquezas da usura, do comércio e do salário de funcionário imperial. A partir do governo de Trajano (97 d.C.), os senadores oriundos das províncias eram

<sup>137</sup> MAIER, op. cit., p. 118-121.

<sup>138</sup> ALFÖLDY, G. **A história social de Roma**. Lisboa: Editorial Presença, 1989. p.131. Para detalhes sobre o recrutamento dos senadores no final da República: CHASTAGNOL, A. **Le sénat romain à l'époque impériale**. Paris: Les Belles Letres, 2004. p. 15-21.

<sup>139</sup> ALFÖLDY, op. cit., p. 131.

<sup>140</sup> CHASTAGNOL, op. cit., p. 57-70.

obrigados a investir em terras na Itália. A ideia, segundo Plínio, era criar um sentimento de pátria naqueles que não tinham nascido no “berço do Império” (**Cartas**, 6, 19, 1).<sup>141</sup>

Para Alföldy, a riqueza não era um elemento que definia a ordem senatorial, pois havia cavaleiros e libertos abastados, ela se identificava e se reconhecia por fatores sociais, políticos e ideológicos. Os cargos desempenhados pelos senadores exigiam competência jurídica, administrativa e militar. Os membros dessa ordem eram preparados para exercer tais funções por meio de uma educação que incluía, além da tradicional instrução familiar, o estudo de oratória, direito e artes militares. Era um sistema que privilegiava a valorização do *mos maiorum*.

Havia, entre os membros da elite senatorial, o orgulho de fazer parte da ordem mais ilustre do Império (*amplissimus ordo*). Apesar do sentimento de pertença que promovia a solidariedade horizontal, havia rivalidades entre indivíduos, famílias e grupos, além da heterogeneidade regional e social. Essa diversidade no interior do grupo foi ampliada pela dificuldade de renovar a ordem por meio de matrimônios no seio da nobreza senatorial. Muitos desses casamentos eram estéreis e, durante os reinados de Tibério, Calígula, Cláudio e Nero, membros das tradicionais famílias romanas foram assassinados em função de conflitos políticos.

Nos **Anais**, Tácito afirma que, na época de Cláudio, poucas famílias eram de fato herdeiras da antiga nobreza romana (11, 25).<sup>142</sup> As dificuldades para renovar a elite senatorial entre as famílias aristocráticas tradicionais levaram à admissão de *homines novi*. Durante o Principado, eles estavam em maioria entre os senadores e a eles eram entregues cargos administrativos e militares, além do governo das províncias. Esses homens tinham preparo militar, burocrático e uma estreita ligação com a casa imperial:

Os *homines novi* eram predominantemente homens da camada superior das cidades do Império, muitas vezes filhos de cavaleiros ilustres; a maioria recebia, na sua juventude, o direito de usar a toga com uma risca larga cor-de-púrpura e obtinha um cargo senatorial inferior por escolha do Senado (*ius honorum*). Além destes, são de mencionar os antigos cavaleiros que, depois de uma carreira militar ou no funcionalismo público, iniciada enquanto equestres, eram mais tarde incluídos na ordem senatorial, com uma categoria correspondente a sua idade (*adlecti in amplissimus ordinem*). A decisão da atribuição desse privilégio social competia sempre ao imperador. Mas – principalmente no caso da recomendação de homens novos para a admissão

<sup>141</sup> PLÍNIO. **Cartas**. Traducción de Julián González Fernández. Madrid: Gredos, 2006. Texto em latim disponível em: < <http://www.thelatinlibrary.com/index.html>>.

<sup>142</sup> CORNELIO TÁCITO. **Anales**. Traducción y notas de J. L. Moralejo. Rev. L. Rubio Fernández. Livros XI-XVI. Madrid: Gredos, 1996. Texto em latim disponível em: < <http://www.thelatinlibrary.com/index.html>>.

numa carreira senatorial – a proteção de parentes e conhecidos influentes podia desempenhar um papel decisivo [...].<sup>143</sup>

A ordem equestre estava aberta a pessoas de extratos sociais diferenciados, pois o ingresso era baseado no critério censitário. Os seus membros tinham uma origem étnica variada, uma situação econômica diversificada e exerciam profissões distintas. Poderiam tomar parte dessa ordem: filhos de libertos que tinham feito fortuna ou mantinham relações com romanos de prestígio; os próprios libertos, como exceção; indivíduos oriundos da nobreza provincial; oficiais de reconhecido mérito; e os decuriões com fortuna pessoal, que constituíam a maior parte.

Os problemas econômicos da Península itálica impediram o surgimento de famílias abastadas e proprietárias de terras. Esse fato fez regredir o número de homens novos oriundos dessa região e facilitou o acesso à elite senatorial pelos provinciais, que, segundo Tácito, foram favorecidos por medidas imperiais (**Anais**, 11, 23-25). De acordo com Alföldy, esse processo de renovação da elite senatorial não produziu nenhuma mudança significativa no interior da ordem, pois os provinciais “representavam tão cabalmente quanto os seus companheiros de ordem, cuja pátria era a Itália, os ideais e os pontos de vista da aristocracia senatorial romana.”<sup>144</sup>

Chegar à ordem senatorial não significava fazer parte de um grupo onde todos tinham o mesmo grau de distinção e prestígio, pelo contrário, havia uma hierarquia construída desde a ascensão no *cursus honorum*:

Normalmente por volta dos 18 ou 20 anos de idade um senador começava uma carreira como *vigintivir*. Seguiu depois geralmente para uma província na qualidade *tribunus legionis*. Aos 25 anos, tornava-se formalmente membro do Senado na qualidade de *quaestor*. Depois tornava-se *tribunus plebis* ou *aedilis* e com 30 anos atingia o cargo de *praetor* (os limites etários, muitas vezes quebrados por privilégios pessoais, eram na prática limites mínimos). Com a categoria de *praetor* podia exercer alguns cargos de competência do Senado, principalmente o de *proconsul* de uma província senatorial; muitos outros cargos, tais como o de comandante da legião (*legatus legionis*) e de governador de uma província imperial (*legatus Augusti pro praetore*) sem guarnição da legião ou só com uma legião, estava ao serviço do imperador e eram por este diretamente concedido. Aos 40 ou 43 anos de idade, o senador podia tornar-se cônsul [...]. Os principais cargos da administração do Império, tais como as curadorias da cidade de Roma, os cargos de governador das províncias imperiais com legiões e os proconsulados das províncias senatoriais importantes da África e da Ásia

<sup>143</sup> ALFOLDY, op. cit., p. 134-135.

<sup>144</sup> Ibid., p. 135.

eram concedidos a senadores consulares; os senadores especialmente ilustres podiam encerrar sua carreira com um segundo consulado e como prefeito da capital do Império (*praefectus urbi*).<sup>145</sup>

A carreira senatorial refletia a estratificação interna da ordem. Havia uma elite dentro da elite, constituída pelos descendentes das antigas famílias, que compunham a aristocracia romana desde o tempo da República, e pelos parentes próximos do imperador. A este grupo, eram garantidos privilégios e uma ascensão mais rápida no *cursus honorum*. Havia, ainda, alguns membros da ordem que se destacavam pela competência no exercício de suas funções, entre eles, os *homines novi*, que recebiam cargos importantes (comandante militar ou governador de província), mas percorriam uma longa carreira. Verifica-se que havia duas formas de distinção: a origem ilustre e a capacidade técnica. Aqueles que não possuíam nenhum desses atributos raramente chegavam à categoria de cônsul ou conquistavam prestígio social e político.

No início do século III d.C., a composição étnica da ordem senatorial praticamente não foi alterada. O número de indivíduos oriundos da Itália continuava regredindo, e o de provinciais, aumentando. A riqueza e o prestígio social desse grupo também não foram alterados, mas o acesso às funções de comando e ao poder político sofreu sérias transformações. Os imperadores passaram a promover os oficiais da ordem equestre à categoria de senadores e a nomeá-los, cada vez com maior frequência, para ocupar postos de comando. Para as funções na burocracia, os cavaleiros passaram a ser a alternativa de preferência dos soberanos.

Christol afirma que no governo de Galieno (260), os cargos de comando passaram a ser um domínio dos cavaleiros, que já não ingressavam na ordem senatorial. O *cursus honorum* reservado aos senhores da elite senatorial passou a restringir-se a cargos civis inferiores em Roma, ao consulado e a algumas províncias sem efetivo militar. Os senadores perderam o poder oriundo de suas prerrogativas políticas, mas mantinham a influência e o prestígio.<sup>146</sup>

No final do século III d.C., portanto, a ordem equestre tornou-se o grupo com maior poder político e militar no Império. Dela saíam os oficiais, os funcionários imperiais e até os imperadores. Esse grupo passou a receber mais provinciais, pois boa parte dos soldados era oriunda das zonas de fronteira militarizadas, em especial, do Oriente, Norte da África e

---

<sup>145</sup> Ibid., p. 136.

<sup>146</sup> CHRISTOL, M. P. Les classes dirigeantes et le pouvoir dans l'État, de Septime Sévère à Constantin. In : BOST, J-P ; VOISIN, J-L. (Ed.). **Pallas** : revue d'études antiques. L'Empire Romain de 192 à 325. Toulouse : PUM, 1997. p. 57-78.

Danúbio. Muitos oficiais que ingressavam na ordem equestre tinham pouca instrução formal, mas buscavam assimilar as tradições romanas.<sup>147</sup>

Enquanto uma parcela dos membros da ordem equestre ocupava os mais altos postos na burocracia imperial, era reconhecida por seus títulos e se identificava pela qualificação, havia cavaleiros que dispunham apenas da quantidade mínima de terras para fazer parte da ordem. A primeira era formada por um grupo numericamente inferior e se tornou a camada superior mais poderosa do Estado romano; a segunda era constituída pelos “cavaleiros vulgares”, que partilhavam o mesmo destino dos decuriões, uma camada social privilegiada, mas sobrecarregada pelo Estado.”<sup>148</sup>

As reformas empreendidas a partir da segunda metade do século III d.C. promoveram, conforme mencionamos no início do capítulo, um rearranjo das forças no campo político. Nesse processo, o papel do Senado romano passou por modificações. Todavia, a redefinição do lugar do Senado na estrutura política do Império Romano não é uma novidade do *Dominato*, pois, com o final da República, esse conselho perdeu parte de suas atribuições para o *princeps* e, já no final do século II d.C., enfrentava a hostilidade do imperador Cômodo.<sup>149</sup>

Para Machado, a capacidade de o Senado interferir na nomeação do imperador e a necessidade de legitimar o nome escolhido começaram a dar sinais de fragilidade com a ascensão de Maximino ao trono (235 d.C.). Ele foi elevado à dignidade imperial pela tropa, reconhecido pelo Senado e abriu a possibilidade de homens não oriundos da elite senatorial ocuparem o mais alto posto na estrutura política romana – foi o primeiro dos *humiliores* a alcançar tal feito. Quando Caro ocupou o trono em 282, sem a legitimação do Senado e sem se dirigir à capital do Império, ficou evidente a perda das prerrogativas desse conselho. As suas atribuições começaram a ficar cada vez mais reduzidas, e o poder de interferência, restrito à esfera local.<sup>150</sup>

O papel desempenhado pelo Senado no século IV d.C. é, na verdade, o resultado da reestruturação administrativa, que criou uma ampla burocracia – civil e militar –, e passou a arregimentar seus funcionários não mais entre a elite aristocrática. O objetivo das reformas não era esvaziar o poder do antigo conselho, mas criar estabilidade política, econômica e social. Contudo, na articulação das forças no campo político do Império no início do século IV d.C., a balança pendeu para os eqüestres.

<sup>147</sup> CHASTAGNOL, A. L'évolution de l'ordre senatorial aux III et IV siècles de notre ère. **Revue historique**. Paris, t. 496, p. 305-314, out/dez, 1970. p. 307-308.

<sup>148</sup> ALFOLDY, op. cit., p. 183.

<sup>149</sup> BROWN, P. **Pouvoir et persuasion dans l'Antiquité Tardive**. Paris : Éditions du Seuil, 1998. p. 15-55.

<sup>150</sup> MACHADO, C. A. R. O Senado romano e a corte imperial no Baixo Império: uma revisão. **Phoënix**, Rio de Janeiro, ano 6, p. 90-105, 2000. p. 97.

A historiografia tem se empenhado em explicar a perda da preeminência política do Senado durante o *Dominato*. Para Rostovtzeff, à medida que o poder imperial se tornava absolutista aos moldes das monarquias orientais, o conselho perdia espaço como uma instituição do período republicano.<sup>151</sup> Essa perspectiva desconsidera o fato de o Senado continuar existindo (em Roma e numa versão em Constantinopla) e pouco faz referência à atuação dessa instituição durante o *Dominato*. Esse conselho perdeu suas prerrogativas, mas segundo Machado, não deixou de atuar no campo político como um elemento que tinha prestígio, capacidade de articulação e condições de interferir, como o fez, participando de conspirações para usurpar o poder imperial.<sup>152</sup>

Para Alföldy, o que provocou esse fenômeno foi a necessidade de os imperadores, a partir do século III d.C., recorrerem a novos meios para garantir a manutenção do Império. A opção dos soberanos seria fazer uso de instrumentos “mais eficazes” do que o Senado poderia oferecer, ou seja, buscar indivíduos com qualificação para assumir os altos cargos administrativos e o comando militar em lugar de se restringirem à ordem senatorial.<sup>153</sup>

No geral, a tradição historiográfica, independente da perspectiva teórica, aponta para restrição das atribuições do Senado a questões apenas de Roma, ou seja, teria passado a funcionar como uma “cúria local”, assim como tantas outras no Império. Todavia, em Amiano Marcelino, há referência a um episódio que envolve uma carta do imperador Juliano ao Senado, em que o antigo conselho é chamado a responder sobre questões relativas ao conjunto do Império:

Assim, pois, cada vez com maior confiança em si mesmo e, acreditando que nunca conseguiria convencer Constâncio para chegar a uma solução pacífica, mandou [Juliano] ao Senado um escrito duro e injurioso, no qual criticava determinados vícios e faltas de Constâncio.

Quando, ainda na prefeitura de Tértulo, foi lido este escrito na Cúria, ficou comprovada a magnanimidade destes nobres, assim como seu evidente favoritismo, pois todos exclamaram de comum acordo: “solicitamos respeito para o teu protetor (**História**, XXI, 10, 7, tradução nossa).

Essa redução do Senado a uma cúria local pode ser questionada em função de sua composição. Segundo Machado, no século IV d.C., apesar de ser preeminente o grupo italiano, cerca de 60% do conselho era oriundo de outras províncias, ou seja, tinha uma

<sup>151</sup> ROSTOVITZEFF, M. **Historia social y economica del Imperio Romano**. v. 1. Madrid: Espasa Calpe, 1962.

<sup>152</sup> MACHADO, op. cit., p. 98. Cf. MATTHEWS, J. **Western Aristocracies and Imperial court A.D. 364-425**. Oxford: Clarendon Press, 1990. p. 223 e 240.

<sup>153</sup> ALFÖLDY, op. cit., p. 179-180

formação que incluía homens de diversas partes do Império, era um elemento importante dentro do Estado e ocupava uma posição diferenciada em relação às demais cúrias.<sup>154</sup>

A substituição da elite senatorial por homens oriundos da ordem equestre nas principais funções de comando ainda hoje suscita debate entre os historiadores. Para alguns, os senadores, como legítimos representantes do principal órgão dirigente da República, eram considerados inimigos políticos do imperador. Para outros, os equestres, com origens diversas, não era um grupo com coesão ideológica, mas com interesses práticos e se constituía num corpo leal ao soberano. Há aqueles que apontam a origem dos imperadores, a partir do século III d.C., como um elemento que explicaria a preferência por homens oriundos das províncias. As teses são variadas e talvez todos esses fatos tenham influenciado na transferência de prerrogativas, mas a própria dinâmica administrativa e as exigências crescentes do Império, segundo Chastagnol, assinalavam o esvaziamento do poder senatorial desde a crise do século III d.C.<sup>155</sup>

A distinção entre a instituição e o grupo que a compunha é fundamental para compreender a evolução do Senado no Baixo Império e o papel da elite senatorial nesse contexto. Assim como o Senado perdeu atribuições, a elite aristocrática também, seus membros foram substituídos nos principais cargos de comando – civis e militares – pelos chamados “homens novos”, que tinham formação técnica e origens sociais diversas. É importante lembrar que muitos senadores continuavam atuando no comando militar. Mas, as reformas, sem dúvida, interferiram na composição da elite romana, que ficou, em termos gerais, dividida entre aristocracia e “homens novos” oriundos das províncias, dentre os quais, passaram a sair os imperadores e grande parte do funcionalismo.

Todavia, de acordo com Machado, essa tendência de enfraquecimento da ordem não foi contínua. Sob Constantino, a fusão dos equestres com a elite senatorial promoveu novamente o acesso aos principais postos de comando pelos senadores.<sup>156</sup> Para Chastagnol, o Senado era o símbolo físico e o lugar de reunião de uma classe social rica, poderosa e herdeira de grande prestígio.<sup>157</sup>

Para Alföldy, o objetivo de Constantino era fazer coincidir a categoria mais alta da burocracia estatal com a categoria social mais elevada. Contudo, isto não significou uma restauração das antigas prerrogativas senatoriais. Os senadores tinham acesso a cargos importantes na administração (vicário, prefeito do pretório, da *annona*, da vigilância, do

<sup>154</sup> MACHADO, op. cit., p. 99.

<sup>155</sup> CHASTAGNOL, *Le sénat romain à l'époque impériale* ..., p. 201-232.

<sup>156</sup> MACHADO, op. cit. p. 100.

<sup>157</sup> CHASTAGNOL, *Le sénat romain à l'époque impériale*..., p. 10-11.

Egito, governador de província) e, de modo geral, não lhes eram destinados os altos postos da carreira militar. Os cargos de *duces* (generais dos exércitos provinciais), *comites* (comandantes de forças militares móveis suprarregionais), *magistri militum* (comandantes do exército) não faziam parte da carreira senatorial, eram, em sua maioria, ocupados por oficiais com origens variadas, que, ao se tornarem comandantes, recebiam a categoria de senadores. Enfim, “não eram eles (membros da nobreza senatorial) que faziam parte dos *virii militares*, mas, pelo contrário, eram estes que recebiam formalmente a categoria de senadores”.<sup>158</sup>

No século IV d.C., a elite senatorial era composta por uma aristocracia tradicional e pelos homens novos, oriundos da ordem equestre. Mas, nem todos faziam parte do Senado, pois o acesso à ordem não significava ser membro da cúria, dado que o número de homens dessa instituição era limitado. Para fazer parte da cúria, era preciso ser apresentado por um senador e atender ao perfil censitário exigido, o referendo do imperador passou a ser apenas uma formalidade:

A cúria não era, portanto, o somatório dos senadores que dela faziam parte: como vimos, achamos preferível pensar nela como uma instituição, com normas de funcionamento, privilégios, atribuições e composição bem definidos. Um elemento do Estado baixo-imperial, portanto, porém com uma cultura política própria, e que tinha, como um elemento estrutural de seu funcionamento, as suas relações com o poder imperial. Contribuía, com sua existência e suas ações, para tornar o campo político ainda mais complexo. Longe de ser estático ou monopolizado, portanto, o que podemos ver é que na verdade esse era um campo altamente competitivo, que se por um lado era dominado pelo poder imperial, permitia ainda a ação de forças que nem sempre concordavam entre si.<sup>159</sup>

Os acontecimentos do século III d.C. pareciam indicar o total esvaziamento da ordem senatorial em favor da ordem equestre. Não obstante, o resultado da articulação das forças no campo político foi a integração dos principais grupos da ordem equestre à senatorial. A ordem senatorial, cujo prestígio baseava-se na tradição e na riqueza, só estava abaixo do imperador, e seus integrantes eram considerados, segundo Símaco, *nobilissimi humani generis* (**Discursos**, 6,1).<sup>160</sup> A reforma de Constantino, na prática, significou o fim da ordem equestre, embora tenha continuado a existir formalmente. Define-se, assim, o lugar que a elite senatorial romana ocupava na estrutura de poder do Império no século IV d.C.

---

<sup>158</sup> ALFÖLDY, op. cit., p. 208.

<sup>159</sup> MACHADO, op. cit., p. 102.

<sup>160</sup> SIMACO. **Discursos**. Introducciones, traducción y notas de J. A. V. Gallego. Madrid: Gredos, 2003 (v. 315)..



Para Mendes, a renovação da ordem senatorial garantiu à elite oriunda das províncias o acesso ao antigo conselho romano e, segundo o panegirista gaulês Nazário, criou a imagem de um Senado que representava todas as regiões do Império. Constantino permitiu que os membros da ordem residissem fora de Roma e não frequentassem as reuniões do Senado. O novo cerimonial que envolvia a aparição pública do imperador e o ritual da *adoratio purpurae*, além de exteriorizar o poder monárquico, buscava aproximar o soberano da nova elite, que não conhecia o funcionamento do Senado nem se identificava com as tradições romanas. Para o provincial, fazer parte da *adoratio* significava uma distinção que o colocava entre “os amigos do imperador”, aqueles que tinham prestígio e eram leais ao monarca.<sup>161</sup> Todavia, o alargamento do *patrocinium* produziu conflitos entre a administração central e as famílias de grandes proprietários territoriais, que defendiam interesses particulares e regionais, e “privou a monarquia imperial de um grupo de apoio”.<sup>162</sup>

Nesse período, a ordem senatorial cresceu consideravelmente. Primeiro, porque foi criado um segundo Senado em Constantinopla; segundo, em função da ascensão de membros da ordem equestre. É necessário mencionar alguns traços que caracterizam esse grupo. Os senadores não formavam um conjunto homogêneo, no geral eram grandes proprietários de terras em diferentes regiões do Império, que tinham um grande prestígio social, mas com distinções entre eles: o tamanho da fortuna, a categoria hierárquica, a origem regional e familiar, a educação, a tradição e a religião. Constantino, baseando-se no critério da riqueza, dividiu a elite senatorial em três grupos e, para fazer isso, tomou como referência a quantidade de impostos que pagavam sobre suas propriedades (dois, quatro ou oito *folles*); Teodósio acrescentou a quarta categoria, a que pagava sete *solidi*.

O outro elemento que distinguia os grupos de senadores era a categoria hierárquica, que era influenciada pela riqueza, mas definida pelos cargos e poder a eles relacionados. Sob Valentiniano I, em 372, uma lei fixou a hierarquia que dividiu a ordem senatorial em três grupos, após as mudanças no *cursus honorum* promovidas a partir do século III d.C.: *illustres*, *spectabiles* e *clarissimi*. A origem regional também ajudou a estabelecer fronteiras no grupo. Havia uma nítida distinção entre os senadores do Ocidente e os do Oriente. Os primeiros compunham o Senado de Roma, e, entre eles, ainda existiam famílias prestigiadas e tradicionais (Anícios, Ceiónios, Valérios). No geral, formavam uma nobreza de latifundiários e se identificavam como os “guardiões das mais antigas tradições de Roma”; os segundos faziam parte do Senado de Constantinopla, e, entre eles, predominavam os *parvenus*, muitos

<sup>161</sup> MENDES, Imperadores e Senadores no Baixo Império Romano, p. 262-264.

<sup>162</sup> Id. **Sistema político do Império Romano do Ocidente...**, p. 180.

oriundos dos setores urbanos. Todavia, a diferença não existia apenas entre os dois lados do Império. No Ocidente, a composição regional, que se refletia nos interesses divergentes e nas práticas ordinárias, também era complexa: faziam parte da elite senatorial homens nascidos em Roma, na Península itálica e nas províncias <sup>163</sup>

Havia entre os membros da ordem senatorial uma distinção social. Um grupo era constituído por descendentes das antigas famílias de senadores e por “homens novos” admitidos ainda durante a juventude; o outro, por funcionários da burocracia civil e militar, que exerciam cargos de comando e atingiam a categoria senatorial após uma longa carreira e com uma idade avançada. Os indivíduos do primeiro grupo, ordinariamente, herdavam a fortuna da família, eram educados segundo as tradições nobres, incluindo a instrução formal e a prática das virtudes senatoriais. Esses senadores constituíam a nobreza tradicional. Já os indivíduos do segundo grupo, tinham uma origem “humilde” e ascendiam na estrutura social e de poder por meio da competência técnica e da educação, como foi o caso do cronista Sexto Aurélio Victor (**Livro dos Césares**, 20, 5). Havia ainda as divergências de ordem religiosa, que implicavam em perspectivas distintas diante da manutenção das tradições ancestrais, dos ideais dos “antigos romanos” e da ascensão do cristianismo.

Enfim, a ordem senatorial romana do século IV d.C., independentemente das distintas fortunas e credos, das variadas origens regionais e sociais, da educação díspar e das categorias hierárquicas, compunha uma elite que dividia o espaço e travava embates com o soberano, num jogo de forças que envolvia instrumentos variados, inclusive a escrita. Autores pagãos ligados a essa elite enalteciam as tradições ancestrais, usavam o texto escrito para preservá-las, para afirmar a superioridade do *mos maiorum* e daqueles que se identificavam com esse sistema de valores.

### 1.3. O Estado e a Igreja: conflito e cooperação

No século IV d.C., três monarcas – Diocleciano (284–305), Constantino (306–337) e Teodósio<sup>164</sup> –, ao tentarem restabelecer a unidade do Império, marcaram de modo definitivo a relação da Igreja cristã com o Estado romano. Desde as perseguições dos imperadores Décio (250-251) e Valeriano (257-260), a Igreja pouco sofreu inquietações promovidas pelo poder

<sup>163</sup> CHASTAGNOL, L'evolution de l'ordre senatorial aux III et IV siècles de notre ère, p. 313-314.

<sup>164</sup> É difícil precisar a data do governo de Teodósio. Ele foi nomeado Augusto em 379 pelo imperador Graciano para exercer o cargo no Oriente. Em 383, o Imperador foi assassinado e Teodósio interveio nos assuntos do Ocidente; após derrotar o usurpador Máximo, devolveu o trono ao meio irmão de Graciano. Como este fosse então de pouca idade, Teodósio se tornou imperador, de fato, até 395.

civil. Diocleciano, já no final do seu reinado, rompeu esse período de certa tranquilidade.<sup>165</sup> Entre 303 e 304, o imperador *senior* promulgou quatro editos com medidas severas contra os cristãos: proibição do culto, confiscação dos livros sagrados, destruição de templos, exclusão das funções públicas, detenção dos clérigos, libertação dos presos sob a condição de realizarem libações e sacrifícios, além das execuções. É importante lembrar que a aplicação desses editos e a intensidade da violência não ocorreram da mesma forma em todas as partes do Império: enquanto no Ocidente os cristãos foram poupados por Constâncio Cloro, no Oriente, Galério recrudescer a perseguição. Ao que parece, coube à iniciativa dos monarcas que compunham a Tetrarquia implementar as disposições do Augusto *senior*. Após a abdicação de Diocleciano, Galério e Maximino Daia deram continuidade às perseguições; nas províncias do Ocidente, a política religiosa de tolerância foi mantida com exceção de algumas restrições impostas por Maxêncio. Todavia, a crise política provocada pela renúncia do imperador *senior* e as pressões de Constantino e Licínio levaram Galério a promulgar um edito de tolerância em 311. Maximino manteve-se hostil aos cristãos, mas não resistiu à conjuntura e também instituiu uma política de maior tolerância.<sup>166</sup>

A Igreja cristã saiu fortalecida dessas últimas perseguições, pois tornou evidente o vigor das suas concepções, a estrutura física e hierárquica que havia construído ao longo dos anos no Império e a quantidade de adeptos que possuía entre as distintas categorias sociais.

Em 313, de acordo com Marrou, Licínio, após ter acordado com Constantino, autorizou a liberdade de culto e a restituição dos bens confiscados aos cristãos. Seguiram-se, a essa decisão, outros favores em benefício da Igreja, como as isenções fiscais, o reconhecimento das sentenças episcopais e a capacidade legal de herdar.<sup>167</sup> Tais medidas apontavam para uma mudança do estatuto da Igreja no Império, a ampliação do seu patrimônio e a sua articulação como uma nova força dentro do campo político-religioso.

---

<sup>165</sup> De acordo com Silva, a partir de Décio, os cristãos até então praticamente ignorados pelo Império, a não ser pelas denúncias fornecidas pela população ou dirigentes locais, tornam-se um problema político e a perseguição aos seguidores de Cristo assume um caráter institucional: “[Décio] manifesta claramente a intenção de se manter fiel ao *mos maiorum*, apresenta-se como restaurador do culto dos deuses que propiciaram a grandeza de Roma. [...] O imperador, pretendendo reafirmar as bases simbólicas da sua autoridade, o faz liderando a sociedade romana numa cruzada contra aqueles que ameaçam a ordem imperial com tudo que ela comporta de sagrado, o que nos fornece uma explicação acerca das razões pelas quais decide se voltar contra o cristianismo.” Diocleciano, por sua vez, também investiu na construção de um aparato místico para o poder imperial e viu nos cristãos uma ameaça, dado que eles eram hostis ao culto imperial (SILVA, G. V. A relação Estado/Igreja no Império Romano - séculos III e IV. In: SILVA; MENDES, op. cit., p. 247-251; SANTOS YANGUAS, N. Decio y la persecucion anticristiana. **Memorias de Historia Antigua**, Oviedo, n° 15/16, p. 143-182, 1994/1995).

<sup>166</sup> Para detalhes sobre a ação dos monarcas e as regiões mais afetadas pelos editos de Diocleciano, cf. DANIÉLOU, J.; MARROU, H. **Nova história da Igreja**: dos primórdios a São Gregório Magno. Petrópolis: Vozes, v. 1, 1984. p. 244-246.

<sup>167</sup> *Ibid.*, p. 247-250.

Conforme ressalta Gomes, a partir da legalização do culto cristão, um novo modelo de relação entre o Estado e a Igreja começou a ser esboçado:

Com o novo estatuto de religião oficial do Estado, o cristianismo passou a desempenhar um novo papel, o de sacralizar o poder do Estado, das autoridades, em particular do imperador, e os valores dominantes dos sistemas (a *romanitas*). O Império, em crise, encontrou no cristianismo uma nova forma de legitimação e, na igreja, um novo aparelho de hegemonia. A “conciliação constantiniana” ofereceu a *pax*, mas pediu o comprometimento com o sistema. A conciliação interessava, pois, ao mesmo tempo à Igreja e ao Estado.<sup>168</sup>

Enquanto Constantino, do lado ocidental, concedia à Igreja uma série de prerrogativas, Licínio, no Oriente, passava a criar uma série de restrições. Após a derrota deste monarca por Constantino, o Estado romano reafirmou seu compromisso com a liberdade de culto, em especial com a fé cristã.<sup>169</sup> Cameron discute o envolvimento de Maxêncio e Licínio com as hostilidades aos cristãos. Segundo esta autora, os panegiristas de Constantino, para reforçar a imagem do monarca como “salvador” e justificar sua ação contra os dois, teriam se esforçado em representá-los como perseguidores cruéis, em vez de relatar o envolvimento pouco significativo de ambos com os processos persecutórios.<sup>170</sup>

O imperador Teodósio, em 380, por meio do Edito de Tessalônica, ordenou seus súditos a seguirem a fé católica de Roma e de Alexandria, tornando o cristianismo a religião oficial do Império Romano (**Cod.Th.**, XVI, 1, 2). A essa decisão, seguiram-se, nas províncias, a apreensão ou destruição de templos e lugares consagrados aos cultos politeístas e a proibição de ritos e sacrifícios pagãos. Entrementes, a legalização do cristianismo e seu *status* de religião oficial não lhe conferiram imediato prestígio, tampouco provocaram uma mudança generalizada na forma de os homens conduzirem suas vidas, seja no âmbito privado seja no público. O processo de conversão foi lento; a Igreja enfrentou as crenças pagãs e a diversidade de pensamentos.<sup>171</sup>

Já para Maier, a política religiosa iniciada por Constantino acelerou a queda do politeísmo e o retrocesso das religiões reveladas: “o paganismo se reduziu cada vez mais a um pequeno círculo de pessoas cultas e as zonas campesinas menos desenvolvidas.”<sup>172</sup> Para

<sup>168</sup> GOMES, F. J. S. Críandade e cristianismo antigo. **Phoînix**, Rio de Janeiro, ano IV, p. 180, 2000.

<sup>169</sup> SILVA, A relação Estado/Igreja no Império Romano - séculos III e IV, p. 255.

<sup>170</sup> CAMERON, A. **El bajo Imperio Romano (284-430 d.C.)**. Tradução de Pablo Carbosa e Inmaculada Utande. Madrid: Encuentro, 2001. p. 67.

<sup>171</sup> Sobre o processo de cristianização, cf. BROWN, **Authority and the sacred.**, p. 3-26.

<sup>172</sup> MAIER, op. cit., p. 41.

Brown, no quarto século, o Império Romano do Ocidente estaria passando por dois movimentos revolucionários e complementares: um de caráter espiritual, cujas transformações apontavam para a cristianização do Mundo Antigo; e outro, político-militar.<sup>173</sup>

Conforme Marrou, a partir de Constantino, o Império Romano, apesar da resistência pagã, paulatinamente foi se transformando num Império cristão, o que não significa um processo de conversão generalizada. Para o autor, esse foi um período de expansão demográfica, social, espiritual e intelectual do cristianismo na sociedade politeísta.<sup>174</sup>

Na análise de Momigliano, o cristianismo produziu um novo estilo de vida, criou novas lealdades e novas ambições, pois, enquanto a organização política do Império se tornava cada vez mais “rígida e insatisfatória, a Igreja dava demonstrações de agilidade e oferecia espaço para aqueles que não eram absorvidos pelo Estado Romano”.<sup>175</sup>

Independente da controvérsia historiográfica sobre a cristianização do Império, há um dado incontestável – a Igreja cristã tornou-se uma instituição organizada, hierarquizada, forte e disposta a se envolver tanto nos problemas de ordem espiritual, quanto nas questões de caráter temporal e prático. Segundo afirma Brown, a comunidade cristã vem, repentinamente, ao encontro dos homens que se sentem desamparados: “[...] durante as calamidades públicas, como as epidemias ou as sedições, o clero cristão é o único agrupamento que trata do enterro dos mortos e organiza os socorros alimentares”.<sup>176</sup>

O cristianismo apresentou-se como uma religião universal, sem fronteira e pautada numa lei, as **Escrituras Sagradas**. A oficialização do culto cristão no Império Romano deu origem a uma ordem baseada na aliança entre o Estado e a Igreja, em que os bispos se consagraram como chefes locais. A hierarquia eclesiástica,<sup>177</sup> por meio dos seus eruditos, preservou a cultura clássica com a manutenção das escolas e do latim. Para Brown, a estrutura das basílicas espelhou com precisão o papel que a Igreja passou a desempenhar na Antiguidade tardia:

Aquilo a que chamamos Igreja não era um edifício isolado; fazia geralmente parte de um grupo complexo de construções que incluíam um *secretarium* –

<sup>173</sup> BROWN, **O fim do Mundo Clássico**.

<sup>174</sup> MARROU, H.-I. **Décadence romaine ou Antiquité tardive?** Paris : Éditions du Seuil, 1977.

<sup>175</sup> MOMIGLIANO, A. El cristianismo y la decadencia del Imperio Romano. In: \_\_\_\_\_. et al. **El conflicto entre paganismo y el cristianismo en el siglo IV**, p.15-30.

<sup>176</sup> BROWN, **A ascensão do cristianismo no Ocidente**, p. 72.

<sup>177</sup> Segundo Kannengiesser, o Concílio de Nicéia (325) instituiu as bases da hierarquia eclesiástica de acordo com a repartição civil do Império. Os cânones de Nicéia, em número de vinte, falam das estruturas da Igreja (câns. 4-7, 15, 16); do clero (câns. 1-3, 9, 10, 17); da penitência pública (câns. 11-14); da readmissão dos cismáticos e heréticos (cân. 19) e, por fim, dão normas acerca da liturgia (câns. 18 e 20) (Nicéia. In: DI BERARDINO, op. cit., p. 997-998).

uma sala de audiências, um palácio episcopal extenso, armazéns de vitualhas para os pobres e, em particular, um impressionante pátio do tipo utilizado em frente das casas urbanas dos nobres – para banquetes caritativos, distribuição de esmolas, ou funcionando simplesmente como ponto de encontro onde os crentes se inteiravam das notícias locais.<sup>178</sup>

A Igreja possuía um código legal e escrito que deveria ser conhecido por todos os cristãos. Como uma parcela significativa da população era iletrada, cabia aos membros do clero ler e estudar as **Escrituras** para proceder à conversão, fundamentar a doutrina e animar os crentes. Tais atribuições fizeram com que as escolas episcopais e os mosteiros se tornassem os grandes responsáveis pela divulgação da cultura escrita. Nesse período, surgiu o códice, o livro no formato moderno, compacto e fácil de manusear, um veículo muito apropriado para fazer a “Lei” chegar aos rincões mais afastados do Império Romano.

Até início do século IV d.C., os cristãos eram tratados como ateus e subversivos porque se recusavam a cultuar os deuses do panteão romano e a participar do culto imperial, o que colocava em xeque a legitimidade da ordem vigente. Contudo, a nova religião não parou de crescer. O cristianismo forneceu uma nova forma de legitimação da autoridade imperial e, em contrapartida, configurou-se como a força político-ideológica mais importante do Império, depois do Estado.

O Império cristão era uma realidade, mas o ideal de um Estado terreno que espelhasse a “Cidade Celeste” estava longe de se realizar. O ataque de Alarico à cidade de Roma em 410 acirrou os ânimos entre pagãos e cristãos e deu mostras de que, mesmo aqueles já convertidos, eram suscetíveis às influências do paganismo. O cristianismo era a religião oficial, porém a sociedade romana continuava pagã na maioria dos seus gestos, ações, gostos, vestuário; ou seja, em suas práticas cotidianas.<sup>179</sup> Os intelectuais da Igreja, inclusive Agostinho, Atanásio e Ambrósio, combatiam todos os hábitos considerados incompatíveis com o novo credo. Em teoria, um romano, ao adotar a fé cristã, deveria abdicar dos costumes herdados de seus ancestrais e orientar-se para a cidadania celeste. No século IV d.C., a Igreja já possuía uma estrutura complexa, construída ao longo da sua existência e desenvolvida conforme o modelo administrativo do Império Romano:

A origem das dioceses coincide com o início da pregação cristã; no contexto das viagens de Paulo é visível. Nos territórios do mundo romano-helênico,

---

<sup>178</sup> BROWN, A **ascensão do cristianismo no Ocidente**, p. 56.

<sup>179</sup> Sobre a relação entre pagãos e cristãos no Império Romano, ver MACMULLEN, op. cit., p.145-204.

fundou, nas grandes cidades, comunidades cristãs, para cada uma das quais designou um colégio de presbíteros, ajudado por diáconos.

[...] Nos centros urbanos, pontos estratégicos missionários e mais povoados de cristãos, foram sediados os bispos. Em seguida, espalhando-se o cristianismo em várias cidades, foi colocado com o seu bispo também um presbítero. Cada um destes bispos era igual em autoridade aos outros bispos, algum deles podia, no entanto, distinguir-se por dotes pessoais. A instituição de uma diocese estará sempre mais ligada, além do número de fiéis, ao surgir de novas cidades.<sup>180</sup>

De modo geral, a circunscrição diocesana correspondia à administrativo-urbana, e as dioceses menores ficavam em torno da diocese instalada na cidade mais importante da província. Segundo Pasquato, a partir do século IV d.C., foram criadas as províncias eclesiásticas:

O fato explica-se de acordo com a praxe missionária que, espalhando-se da capital aos outros centros da província, gerava comunidades, que eram filhas da Igreja matriz ou igreja episcopal central. O bispo da igreja-mãe chama-se, desde o século IV, metropolitano, [...] e tem jurisdição sobre os outros bispos. [...] Outro fator de formação e de coesão das províncias eclesiásticas foram os sínodos, desde o fim do século II, instituídos com a finalidade de reunir os bispos não apenas de uma província política, mas também de um território mais vasto, para debaterem importantes questões eclesiásticas que ultrapassavam o âmbito local das igrejas. O concílio provincial era convocado e presidido pelo metropolitano. [...] Este tem competência para todas as questões da província.<sup>181</sup>

O centro metropolitano da província eclesiástica ficava na capital civil da província, onde morava o metropolitano. Cabia-lhe presidir o sínodo provincial, zelar pela vida religiosa dos fiéis da circunscrição territorial sob sua responsabilidade e manter certa vigilância sobre os demais bispos, os quais precisavam de sua autorização para exercer qualquer atividade fora do território onde residiam.<sup>182</sup>

A reunião de várias províncias eclesiásticas formava um patriarcado, que teve suas bases jurídicas definidas no Concílio de Nicéia em 325. Vários fatores interferiram na criação dessas unidades, desde aspectos econômicos e políticos, passando por fatores linguísticos até o elemento da origem apostólica das principais sedes episcopais (princípio petrino). Os patriarcados não foram constituídos num único momento e sem divergências entre os bispos das distintas regiões, pois implicavam no exercício do poder sobre uma significativa

<sup>180</sup> PASQUATO, O. Organização eclesiástica. In. DI BERARDINO, op. cit., p. 1040-1041.

<sup>181</sup> Ibid., p. 1042.

<sup>182</sup> Ibid., p. 1042.

jurisdição territorial. Após vários concílios e uma série de influências eclesiásticas e civis, foram definidos cinco patriarcados: Alexandria, Antioquia, Roma, Constantinopla e Jerusalém.

Enfim, um agrupamento de dioceses formava uma província eclesiástica, e uma reunião de províncias constituía um patriarcado. Essas unidades eclesiásticas correspondiam em grande medida às unidades administrativas do Império Romano e eram extremamente hierarquizadas:

Chegou-se a definir o Império Romano como um mosaico de cidades dotadas de certa autonomia; da mesma forma, a Igreja “católica”, quer dizer, universal, aparece repartida em uma série de comunidades locais submissas à autoridade de um bispo: a igreja episcopal é a unidade de base de todo esse conjunto de instituições.<sup>183</sup>

Segundo Marrou, entre 300 e 330, a Igreja tinha atrás de si quase três séculos de história e havia, com o tempo, desenvolvido sua organização; fora o monacato, que era ainda inicial, as instituições fundamentais já existiam. Ficou estabelecida a distinção entre a massa de fiéis e o clero, este fortemente hierarquizado: bispo, sacerdotes, diáconos, subdiáconos. Existiam, também, as ordens das viúvas, das virgens consagradas e das diaconisas, que possuíam um estatuto à parte dos demais cristãos.<sup>184</sup> Sobre a hierarquia eclesiástica, Brown afirma:

Ligada por juramento ao seu bispo, toda uma hierarquia de padres, diáconos e clérigos formavam uma espécie de *ordo* em miniatura, tão sutilmente graduada como o conselho de qualquer cidade, e igualmente ciosa de seus privilégios. Constantino esperava que o bispo atuasse como juiz e árbitro exclusivo nos problemas entre cristãos, e até entre estes e não cristãos. A litigação civil normal tornara-se proibitivamente cara; em resultado disso, o bispo, já considerado como o juiz do pecado entre os crentes, transformou-se no provedor de justiça da comunidade local no seu conjunto.<sup>185</sup>

Portanto, o elemento central da estrutura eclesiástica era a autoridade do bispo: “considerado como sucessor dos apóstolos, os quais teriam transmitido aos rétores das comunidades cristãs a autoridade docente de Cristo.”<sup>186</sup> O bispo tanto dirigia espiritualmente sua comunidade quanto administrava as propriedades eclesiásticas sob sua responsabilidade.

<sup>183</sup> DANIÉLOU; MARROU, op. cit., p. 251.

<sup>184</sup> Ibid., p. 251-252.

<sup>185</sup> BROWN, **A ascensão do cristianismo no Ocidente**, p. 57.

<sup>186</sup> MAIER, op. cit., p. 46.



Presbíteros e diáconos estavam a ele submetidos; dispunha do direito de ajuizar sobre conflitos civis e ocupava-se com a caridade. Os membros do episcopado, ao atuar em diversas frentes, assumiram um lugar de destaque na direção da Igreja cristã e se constituíram numa força política no Império Romano do século IV d.C.

Das famílias nobres do Império e da elite dirigente romana, saíram muitos dos grandes teólogos e chefes da Igreja cristã do século IV d.C., que colocaram a serviço da fé o talento intelectual e político. Um exemplo desse perfil é Ambrósio de Milão, que atuou na administração civil e tornou-se um importante bispo do Ocidente. Trabalhou contra o arianismo, defendeu a autonomia do episcopado frente ao bispo de Roma, a independência da Igreja em relação ao poder secular e exerceu influência sobre a casa imperial. Do lado oriental, três capadócijs oriundos de uma nobreza provincial também se colocaram a serviço da fé e constituem referência: Basílio, que se envolveu nas polêmicas político-eclesiásticas, assumiu a defesa do Credo de Nicéia contra o arianismo, fundou alguns mosteiros e investiu na organização do monacato; Gregório Nazianzeno, que não tinha habilidade com as questões políticas, mas utilizou sua erudição na produção de inúmeros escritos que influenciaram no programa de formação cristã e na assimilação dos elementos da cultura clássica, como o ideal de retórica; Gregório de Nissa, que se constituiu numa autoridade em termos dogmáticos, tratou principalmente sobre a redenção e a escatologia. Enfim, a lista de nomes da Igreja oriundos das categorias sociais mais elevadas do Império é bastante significativa e indica que, no século IV d.C., o cristianismo estava longe de ser um credo restrito aos “pobres e oprimidos”. Havia, entre os seus quadros dirigentes, indivíduos que tinham educação superior e preparo para administrar.

A Igreja cristã do século IV d.C. conviveu com polêmicas teológicas e político-religiosas.<sup>187</sup> Os debates teóricos eram realizados por meio de textos escritos, concílios e enfrentamentos cotidianos no púlpito. Algumas concepções se espalharam entre os cristãos e dividiram os fiéis, como foi o caso do Arianismo, do Pelagianismo<sup>188</sup> e do Donatismo<sup>189</sup>. Para

---

<sup>187</sup> Cf. FRANGIOTTI, op. cit.

<sup>188</sup> Segundo Bustamante, “o donatismo foi um cisma, surgido no início no século IV, que dividiu a Igreja Cristã na África do Norte. Iniciado com uma querela sucessória do episcopado de Cartago, [...] acabou por formar duas Igrejas cristãs rivais na região. O donatismo, cuja denominação advinha de seu líder Donato (pretendente ao episcopado cartaginês), criticava a condescendência católica em aceitar clérigos (*traidores*) e fiéis (*lapsi*) que haviam renegado sua fé durante as perseguições, promovidas pelas autoridades romanas no final do século III e princípio do seguinte, [...]. O sacramento do batismo, realizado por sacerdotes ‘traidores’ reintegrados à comunidade cristã, não era reconhecido como válido pelos donatistas, daí a prática do rebatismo” (BUSTAMANTE, R. M. Circuncelões: revolta rural na África Romana? In: CHEVITARESE, A. L. (Org.). **O campesinato na história**. Rio de Janeiro: Relume Dumará: FAPERJ, 2002. p.48.).

<sup>189</sup> Heresia criada por um monge bretão conhecido por Pelágio, pelos fins do século IV e início do V. Negava o pecado original, a corrupção da natureza humana, e conseqüentemente, a necessidade do batismo. Expandiu-se

evitar um cisma, se é que é possível falar de unidade ou ortodoxia nesse período, o poder civil intervinha ou era chamado a fazê-lo, quer para convocar um concílio e dar força de lei às decisões da assembleia, quer para enviar dignitários para ajuizar sobre a situação, como no caso do donatismo no Norte da África. Para Momigliano, “uma Igreja no poder dificilmente consegue se separar do Estado em que exercita este poder. Além do mais, onde quer que a Igreja e o Estado tendessem a fundir-se, tornava-se difícil separar a heresia da rebelião política e as diferenças dogmáticas das facções de corte”.<sup>190</sup>

A Igreja, além de benefícios e prerrogativas garantidas sob o governo de Constantino, apenas com um pequeno intervalo durante o reinado de Juliano (361-363), recorreu com frequência ao imperador para coibir as práticas pagãs, para proteger os templos cristãos e para intervir nas querelas internas. O soberano não se fazia de rogado, agia como um pontífice supremo, pois determinadas heresias colocavam em risco não só a unidade da Igreja, mas a própria segurança do Império. Em contrapartida, a Igreja tornou-se uma aliada, que cumpria a função ideológica e administrativa, justificando o poder imperial e assumindo atribuições civis.

Essa associação entre o Império Romano e a Igreja cristã é resultado de uma relação de conflito e cooperação, construída ao longo de quatro séculos, cujo ponto nevrálgico era a autoridade imperial.<sup>191</sup> O apóstolo Paulo pregou a submissão dos cristãos às autoridades civis instituídas, afirmou o “princípio da origem divina do poder” e estabeleceu que ele era naturalmente legítimo e exercido para o bem:

Cada um se submeta às autoridades constituídas, pois não há autoridade que não venha de Deus, e as que existem foram estabelecidas por Deus. De modo que aquele que se revolta contra a autoridade, opõe-se à ordem estabelecida por Deus. E os que se opõem atrairão sobre si a condenação. Os que governam incutem medo quando se pratica o mal, não quando se faz o bem. Queres então não ter medo da autoridade? Pratica o bem e dela receberás elogios, pois ela é instrumento de Deus para te conduzir ao bem. Se, porém, praticares o mal, teme, porque não é à toa que ela traz a espada: ela é instrumento de Deus para fazer justiça e punir quem pratica o mal. Por isso é necessário submeter-se não somente por temor do castigo, mas também por dever de consciência. É também por isso que pagais impostos, pois os que governam são servidores de Deus, que se desincumbem com zelo do seu

---

pela África, mas foi combatido por Paulo Orósio e Agostinho. (Cf. BROWN, P. **Religione e società nell' età di Sant'Agostinho**. Torino: Giulio Einaudi editores, 1975. p. 173-214).

<sup>190</sup> MOMIGLIANO, A. **As raízes clássicas da historiografia moderna**. Trad. Maria Beatriz F. Florenzano. Bauru, EDUSC, 2004. p. 199-200.

<sup>191</sup> A análise sobre a tradição paulina e os padres apologistas faz parte da minha dissertação de mestrado: LEMOS, op. cit., p. 111-115.

ofício. Dai a cada um o que lhe é devido: o imposto a quem é devido; a taxa a quem é devida; a honra a quem é devida (**Romanos**, XIII, 1-7).<sup>192</sup>

Para Paulo todo poder constituído emana de Deus e cumpre seu papel na ordem política do mundo. Não havia nenhum tipo de rejeição à figura do imperador romano; pelo contrário, a ordem era legitimada de modo a promover entre os cristãos a necessidade de respeitá-la. A lealdade dos cristãos é, portanto, afirmada, e o direito das autoridades é reconhecido; contudo, é estabelecida uma hierarquia de valores, em que o poder secular está a serviço de Deus e voltado para o bem do homem. Baseados nessa concepção, os cristãos se negavam a participar do culto imperial; ou seja, recusavam os costumes religiosos e sociais da sociedade romana pagã. Este comportamento encontrou reação em um Império ainda politeísta. Vários foram os intelectuais pagãos que acusaram os cristãos de ímpios e o cristianismo, de crença irracional. Além disso, os cristãos enfrentaram o emprego, por parte do Estado, de repressão, prisão, torturas, processos e execuções.<sup>193</sup>

Entre os apologistas que escreveram em defesa do cristianismo, dos séculos II ao III d.C., foram selecionados três autores que refletem o tom dos discursos sobre a relação dos cristãos com a autoridade imperial, anterior a Constantino: Atenágoras, Teófilo e Tertuliano.

**Petição em favor dos cristãos**, de Atenágoras, com trinta e sete capítulos, foi dirigida, por volta do ano 177, a Marco Aurélio e seu filho Cômodo. O autor intenta provar que as acusações de ateísmo, imoralidade e antropofagia feitas contra os cristãos, eram injustas (I, 1-3).<sup>194</sup> Atenágoras, apesar de demonstrar respeito pela autoridade imperial, censurou o imperador por não coibir as agressões contra os cristãos, que deveriam ser protegidos, assim como os demais cidadãos romanos. A postura do apologista indica que a autoridade civil era reconhecida como legítima para resolver os problemas humanos no plano terreno, mas, em nenhum momento, aponta para uma admissão do culto imperial. Mesmo estabelecendo uma analogia entre o Império Romano – submetido aos imperadores, pai e filho, Marco Aurélio e Cômodo – e o governo do universo – Deus-Filho –, Atenágoras não propõe uma divinização da figura do imperador, pois “este recebia o seu poder de Deus e a ele estava submetido” (I, 18).<sup>195</sup>

<sup>192</sup> As citações bíblicas usadas neste texto foram extraídas da **BIBLÍA DE JERUSALÉM**. Edição coordenada por Gilberto Gorgulho, Ivo Storniolo e Ana Flora Anderson. São Paulo: Paulus, 2003.

<sup>193</sup> Sobre as acusações feitas aos cristãos pelos pagãos e os intelectuais que escreveram a respeito dessa temática, ver SINISCALCO, P. Igreja e Império. In: DI BERARDINO, op. cit., p. 702-704.

<sup>194</sup> ATENÁGORAS. Petição em favor dos cristãos. In: **Padres Apologistas**. Introdução e notas explicativas de R. Frangiotti. Tradução de Ivo Storniolo e Euclides M. Balancin. São Paulo: Paulus, 1995. p. 113-165.

<sup>195</sup> Cf. MORESCHINI, C.; NORELLI, E. **História da literatura cristã antiga grega e latina**: de Paulo à era Constantiniana. Tradução de Marcos Bagno. São Paulo: Edições Loyola, 2000. p. 286-288.

O segundo discurso é o de Teófilo, um pagão convertido ao cristianismo e que se tornou bispo de Antioquia. Entre as obras listadas por Eusébio de Cesaréia, em **História Eclesiástica**, sobreviveu apenas **A Autólico**, composta por três livros, escritos após 180. Para este clérigo, era correto prestar honras ao imperador, mas não era lícito adorá-lo:

Por isso, eu honraria melhor o imperador, embora não o adorasse, mas rogasse por ele. Adorar, eu adoro apenas ao Deus real e verdadeiramente Deus, pois sei que o imperador foi criado por ele. Então me perguntarás: “Por que não adoras o imperador?” Porque não foi constituído para ser adorado, mas para que se lhe tribute a legítima honra. Com efeito, ele não é Deus, mas homem estabelecido por Deus, não para ser adorado, mas para julgar com justiça. De certo modo, Deus lhe confiou uma administração e assim como ele próprio não quer que se chame de imperadores os que ele estabeleceu sobre o seu poder, pois o nome “imperador” é particular seu, e a ninguém é permitido chamar-se dessa forma, da mesma forma a ninguém é lícito adorar senão a Deus. Portanto, ó homem, estás completamente equivocado em tudo. Honra ao imperador por tua adesão a ele, orando por ele. Fazendo isso, realizarás a vontade de Deus. A lei divina diz: “Meu filho, honra a Deus e ao rei, e não sejas desobediente a nenhum dos dois, pois eles se vingarão repentinamente de seus inimigos” (**A Autólico**, I, 11).<sup>196</sup>

Teófilo expressa com clareza o sentimento dos cristãos em relação ao imperador romano, no tempo em que o cristianismo ainda era considerado uma religião ilícita. O apologista recorreu às palavras do apóstolo Paulo para afirmar que a autoridade imperial provinha de Deus; ou seja, que fora instituída pela Providência e por isso deveria ser honrada e respeitada por todos os homens. Todavia, negou o culto ao imperador e defendeu a nítida separação entre o poder de Deus e as atribuições do poder secular, baseado no princípio de que cada coisa ou ser deve ocupar o seu lugar na ordem universal. Até aqui, portanto, para os cristãos, o imperador não era um ser divino, mas possuía um poder instituído por Deus e cumpria o papel relevante de promover a paz terrena, no plano providencial da história.

Já Tertuliano, como observa Touchard, apesar de seguir a tradição paulina em relação à autoridade imperial, tinha suas ideias políticas marcadas pela perspectiva apocalíptica: a iminência do fim do mundo deixava as coisas terrenas sem importância. Este apologista africano abordou a relação do cristão com o Império em algumas obras, em especial no **Apologético**.<sup>197</sup> Segundo Altaner e Stuiber, esse texto foi dirigido aos governadores das províncias do Império Romano e tratou quase exclusivamente das acusações políticas

<sup>196</sup> TEÓFILO. *A Autólico*. In: **Padres Apologistas**, op. cit., p. 201-300.

<sup>197</sup> TOUCHARD, J. **História das idéias políticas**. Lisboa: Europa-América, v. 1, 1970. P. 135-136.

levantadas contra os cristãos: o desprezo pelos antigos deuses do Império e o crime de lesa-majestade.<sup>198</sup>

Tertuliano preconizava o respeito à autoridade imperial, incentivava a obediência às leis instituídas e afirmava que as orações dos cristãos sustentariam o Império. Entretanto, escondia-se, por trás dessa obediência, o sentimento de que o Império não ocupava um papel providencial na história da humanidade; era apenas uma potência terrena. O apologista partiu das concepções de Paulo, mas subordinou suas ideias a uma doutrina escatológica.

Tertuliano associou o culto imperial aos artifícios dos deuses pagãos. O poder do imperador deixou de ser uma realidade sem importância para configurar-se num sistema “demoníaco”, que fazia parte da Terra e, conseqüentemente, de tudo aquilo que era preciso evitar para se tornar cristão. Assim, impôs, de certa forma, uma escolha aos adeptos da nova fé: para levar uma vida cristã, seria indispensável o afastamento em relação às coisas do mundo, incluindo-se aí os deveres cívicos.<sup>199</sup> Uma atitude como esta significava declarar o cristianismo inconciliável com o *saeculum* e proclamar a separação dos cristãos da *romanitas*, porque entre o crente e o que o rodeava não deveria haver nenhum laço de solidariedade.

A forma como Paulo e os apologistas representaram a figura do imperador até o século III d.C. demonstra que, desde os primeiros cristãos, havia uma tendência a acreditar que a autoridade imperial era proveniente de Deus. Este tipo de interpretação não era consensual, como atestam as ideias desenvolvidas por Tertuliano, mas mantinha o seu vigor no pensamento político cristão, principalmente na tradição paulina.<sup>200</sup>

A ação de Constantino em benefício da fé cristã levou a novas formulações sobre a autoridade imperial. Da legalização do cristianismo à sua transformação em religião oficial do Império, surgiram duas tendências distintas: uma representada pelo pensamento do bispo Eusébio de Cesaréia; e outra desenvolvida pelos bispos Ambrósio de Milão e Agostinho de Hipona.

A legalização do culto cristão fez com que Eusébio de Cesaréia associasse Constantino a um “vigário de Cristo” e o Império, ao reino celeste. Já na concepção ambrosiana, o imperador era um fiel da Igreja, sem funções sacerdotais e o Império, uma sociedade cristã, em que os poderes temporais e espirituais devem atuar em esferas distintas. Para o Bispo de Hipona, o Estado romano fazia parte do plano providencial, assim como todos os estados terrenos; a ele não fora destinada uma tarefa especial, como se acreditava no período

<sup>198</sup> ALTANER, B.; STUIBER, A. **Patrologia**: vida, obra e doutrina dos Padres da Igreja. 2.ed. São Paulo: Paulinas, 1988. p. 158-159.

<sup>199</sup> TOUCHARD, op. cit., p. 137.

<sup>200</sup> Cf. SILVA, Reis, **santos e feiticeiros...**, p. 113.

constantiniano. Caberia ao Império Romano, como a qualquer outro Estado terreno, estabelecer a paz na “cidade do mundo.” Na sua abordagem sobre o papel do imperador, o bispo mantinha, em certa medida, a influência da tradição paulina. Para ele, toda autoridade é instituída por Deus, mas as funções da autoridade civil são temporais. O chefe do Império Romano não aparece em **A Cidade de Deus** como “um bispo para assuntos de fora da Igreja”. Como autoridade civil, ele deve pautar sua conduta pela lei cristã, para governar a “cidade do mundo” com justiça, de modo a promover a paz.

Desse modo, mesmo após a instituição do culto cristão como religião oficial do Império, todas as medidas adotadas em benefício da Igreja, a formulação de uma concepção como a de Eusébio de Cesaréia, a relação entre a Igreja e o Estado romano oscilavam entre o conflito e a cooperação, pois dos dois lados atuavam forças políticas que entendiam a importância tanto da conciliação quanto da autonomia. Nesse campo de forças, existia um conflito ora aberto ora silencioso, protagonizado pelos defensores das tradições pagãs – a elite senatorial romana – e os defensores do credo cristão – o episcopado.

#### **1.4. O episcopado cristão: práticas cotidianas e ação política**

O propósito deste item é colocar em foco o cotidiano dos homens que constituíram o episcopado cristão no Império Romano dos séculos IV e V d.C. e que se afirmaram como autoridade temporal e espiritual na sociedade da época. Com este fim, é abordada a conjuntura que influenciou a construção e legitimação dos bispos como figuras centrais da Igreja e é analisado o perfil desses clérigos, suas práticas e relações.

O bispo é, segundo Teja, a criação mais original do mundo antigo em sua etapa final e, talvez, o que melhor caracteriza a sociedade da Antiguidade tardia. Ele é uma junção de sacerdote, político, filósofo, jurista e retórico. Esse perfil pode ser explicado pela origem social de um número considerável de bispos. Como membros das aristocracias urbanas, recebiam uma formação clássica, alguns possuíam riqueza familiar e, na tarefa de dirigir a sociedade do seu tempo, somavam, ao status social, as prerrogativas eclesiásticas.<sup>201</sup> Vários bispos estudaram retórica e exerceram funções públicas, antes, ou mesmo depois, de serem alçados à condição de clérigos. Basílio de Cesaréia e João Crisóstomo foram alunos de Libânio – um célebre retor pagão do século IV d.C.; Agostinho de Hipona foi mestre de

---

<sup>201</sup> TEJA, op. cit., p. 75-76.

retórica; e Ambrósio de Milão foi retor e exerceu cargo público. Eram os homens cultos das cidades e transformaram-se nos gestores da Igreja cristã.

Em princípio, a eleição do bispo era uma prerrogativa do povo. Contudo, o clero local ou os bispos da província a exerceram livremente, em diversas ocasiões. A Igreja afirmava que o bispo era eleito por um juízo de Deus, que se manifestava por meio do sufrágio do povo, e que a sua posterior validação cabia à assembleia de bispos. Essa concepção garantiu ao bispo uma distinção entre os outros poderes do mundo antigo: ele assumia uma magistratura perpétua, que o fazia chefe único e vitalício de sua comunidade, uma espécie de poder sagrado e monárquico, muito similar ao do imperador.<sup>202</sup>

Ainda no século IV d.C., para que um indivíduo ocupasse o cargo de bispo, não era imprescindível fazer parte da hierarquia eclesiástica. Na ocasião em que deveria ser designado um novo bispo, eram feitas consultas ao episcopado da região e ao clero local; daí retirava-se um nome, que era proposto ao povo, ao qual cabia aclamá-lo, ou não. O eleito era consagrado por um dos bispos presentes. Este não era um processo simples quando se tratava de escolher o chefe de uma sé importante, como Roma ou Constantinopla, pois havia um jogo de influências que envolvia clérigos e laicos, inclusive o imperador e os membros da corte.

No Concílio de Nicéia, a eleição do bispo foi regulamentada com os seguintes objetivos: primeiro, impedir a designação de um sucessor pelo antigo bispo e, assim, evitar a sucessão hereditária e o controle sobre a dignidade episcopal por parte de uma família; segundo, garantir que o cargo fosse ocupado por um indivíduo com prestígio (político, social ou religioso) suficiente para comandar e proteger a comunidade cristã da cidade; por fim, evitar que arrivistas descomprometidos com a fé viessem a ocupar o cargo.

Mesmo após essa normatização, era comum que a escolha do novo bispo obedecesse à indicação do antigo chefe da sé. Há notícias de alguns casos. Agostinho foi ordenado presbítero pelo Bispo de Hipona, Valério, em 392. No ano de 396, Valério conseguiu, junto ao primado da Numídia, a sua nomeação como bispo coadjutor e, após o seu falecimento, o antigo pagão Agostinho foi aclamado bispo pela comunidade cristã de Hipona. Em Roma, no ano de 402, Inocêncio I sucedeu ao seu pai, Anastásio.

Como não há registro sistemático das sucessões episcopais durante o século IV d.C., é difícil verificar em que medida as determinações do Concílio de Nicéia foram cumpridas nem as circunstâncias em que se ofereceu resistência às nomeações na mesma família e às indicações dos bispos falecidos. Conforme Teja, esse costume não era rechaçado pelo povo.

---

<sup>202</sup> Ibid., p. 106.

Quanto aos patriarcas, a reação parece ter variado de acordo com os interesses políticos e os grupos religiosos dos envolvidos no assunto.<sup>203</sup>

Havia disputas e enfrentamentos pelo cargo de bispo, mas não era de bom-tom demonstrar cobiça pela função; pelo contrário, para não ser identificado com um arrivista, ao candidato era necessário mostrar, ou pelo menos simular, rejeição. Ainda de acordo com Teja, há nessa atitude um componente do orgulho aristocrático, pois a ânsia de poder não seria uma característica adequada aos espíritos nobres: “o homem nobre nasceu para mandar e ocupar os primeiros lugares; são os ignóbeis que não têm escrúpulos em ocupar o poder e quando o ocupam, o degradam.”<sup>204</sup> Alguns bispos encarregaram-se de elaborar máximas que apontavam o cargo episcopal não como uma regalia, mas um dever de caridade. Assim o fez Agostinho em **A Cidade de Deus**:

[...] o apóstolo diz: “o que deseja o Episcopado deseja uma boa obra”.  
Quis assim explicar o que é o episcopado: que este nome designa um cargo e não uma honraria. Efetivamente, é um nome grego que deriva do fato de aquele que é colocado à frente de outros exercer sobre eles vigilância, isto é, cuidar deles; porque quer dizer cuidado; [...] para que se compreenda que não é bispo aquele que gosta de mandar em vez de servir (XIX, 19).

Agostinho esforçou-se para fundamentar a concepção ministerial e não honorífica do episcopado. Desenvolveu a ideia de serviço em seus sermões e representou o bispo como discípulo do único Mestre, cuja missão era orientar os fiéis: “A proclamação (da Palavra) justifica que estejamos sentados em um lugar dominante (*praesidemus*), porém no seio de uma única escola onde temos um mestre comum nos céus (**Sermão**, 298, 5).”<sup>205</sup>

Nem sempre a conduta e o temperamento dos bispos espelharam a concepção agostiniana do episcopado. Num mundo onde os símbolos externos identificavam o indivíduo e sua respectiva categoria social, o trono no centro da abside realçava o poder e o prestígio da cátedra episcopal. Muitos bispos comportavam-se de modo arrogante, autoritário e ostentavam o orgulho da origem social; em nada diferiam, portanto, de um nobre laico. O trono servia para marcar a diferença entre o bispo e os outros, especialmente em relação à assembleia de fiéis e às autoridades civis. A narrativa de Eusébio de Cesaréia sobre Paulo de Samósata, bispo da igreja de Antioquia, ilustra tal situação:

<sup>203</sup> Ibid., p.140.

<sup>204</sup> Ibid., p. 82 (tradução nossa).

<sup>205</sup> AGUSTÍN. **Sermões** (5.º) 273-338. Madrid: La Editorial Católica, 1953. (Biblioteca de Autores Cristãos. Obras completas de San Agustín, v. XXV, tradução nossa).



nas assembléias eclesiásticas, organiza espetáculos prodigiosos a fim de alcançar glória, impressionar as imaginações e excitar as almas dos simples por tais procedimentos. Mandou preparar para si um estrado e um trono elevado, o que não convém a um discípulo de Cristo. Possui um assim chamado *secretarium*, tribunal próprio, semelhante aos dos príncipes deste mundo; bate com a mão na coxa; sapateia no estrado. Repreende e insulta os que não o elogiam [...] (**História Eclesiástica**, VII, 30, 9).

As práticas cotidianas do episcopado refletem, em grande medida, o perfil variado dos seus membros. De modo geral, os bispos cuidavam de administrar a Igreja que presidiam, de assistir os pobres e trabalhar em prol da fé. Estas eram as tarefas executadas diariamente. Não obstante, havia outro campo de ação que também se tornou costumeiro para alguns bispos: o envolvimento nas controvérsias religiosas, as participações em concílios, a produção literária e a atuação como autoridade civil. Tais atividades fizeram parte da vida dos homens da Igreja que desempenharam um papel essencial na formulação da ortodoxia, na afirmação da identidade cristã e na construção do cristianismo como uma religião universal.

O bispo era o responsável pela gestão dos bens da Igreja provenientes das doações do Estado e de particulares. Cabia-lhe distribuir os recursos de acordo com as necessidades locais: alimentar o clero e o pessoal administrativo sob sua jurisdição; manter os edifícios cultuais, cemitérios, hospícios e orfanatos; além de organizar a assistência aos inopiosos e prisioneiros.<sup>206</sup> Também fazia parte da rotina dos membros do episcopado ordenar novos bispos, ministrar os sacramentos, preparar os catecúmenos para o batismo, pregar e proferir conferências (POSIDIO, **Vida de San Agustín**, 9, 1).<sup>207</sup>

Ainda era função do bispo, auxiliado por seu clero, combater o pecado. Segundo Brown, isto representava a personificação da clemência de Deus na pessoa do bispo, que atuava como juiz e árbitro na comunidade cristã; ou seja, cabia aos membros do episcopado julgar os pecadores, motivar o arrependimento e definir a penitência, que deveria ser um gesto de reparação concreto e visível.<sup>208</sup> Combater o pecado era uma das prerrogativas mais importantes dos bispos na Antiguidade tardia. A esta ação, vinculavam-se a conversão, o batismo, a capacidade de mudança dos indivíduos e, em consequência, a expansão do cristianismo.

Os bispos atuaram em diversas frentes e alguns se envolveram diretamente nas controvérsias religiosas, combateram as heresias e refutaram as práticas pagãs consideradas

<sup>206</sup> BAUMGARTNER, M. **A igreja no Ocidente**. Das origens às reformas no século XVI. Lisboa: Edições 70, 2001. p. 88-89.

<sup>207</sup> POSIDIO. **Vida de San Agustín**. 2. ed. Madrid: La Editorial Católica, 1951. (Biblioteca de Autores Cristãos. Obras completas de San Agustín, v. I).

<sup>208</sup> BROWN, **A ascensão do cristianismo no Ocidente**, p.47-48.

inconciliáveis com a nova fé. Por exemplo, Agostinho de Hipona, referência nesse tipo de ação, participou de debates com maniqueus<sup>209</sup> e donatistas; subiu ao púlpito para proclamar as **Escrituras** e condenar os desvios de doutrina; usou seu prestígio para reclamar a intervenção do imperador e da Igreja de Roma e empenhou-se em vários concílios para discutir e condenar pelagianos e donatistas (**Vida de Santo Agostinho**, 13, 1-3).

Agostinho, no início do século V d.C., preocupado com a frágil conversão de muitos fiéis, encabeçou uma campanha para responder às objeções dos pagãos, fortalecer os argumentos dos cristãos e mantê-los na Igreja. Combateu o que ele chamava de calúnias e, com argumentos elaborados para responder a elas, começou a idealizar uma obra sobre a “verdadeira cidade, eterna e feliz”, **A Cidade de Deus (Sermão, 105)**.<sup>210</sup> Da mesma forma, Ambrósio de Milão investiu contra as práticas religiosas dos antigos romanos. Inclusive, um dos episódios mais marcantes de sua biografia refere-se ao seu empenho para evitar os cultos pagãos. O Bispo, por meio de suas influências políticas, conseguiu impedir que a ara da deusa Vitória, retirada por ordem do imperador Graciano, em 382, da sala do Senado, fosse recolocada pela maioria pagã chefiada por Símaco (**Epístola, 17**).

Sob o governo do imperador Constantino, a jurisdição episcopal foi reconhecida pelo Estado romano e passou a conviver com os tribunais civis. A Igreja poderia, por exemplo, receber heranças e conceder manumissão aos escravos.<sup>211</sup> No quarto século, o episcopado se fortaleceu e, nas regiões do Império Romano assoladas pelas invasões germânicas e, especialmente no século V d.C., os bispos se transformaram nas “muralhas das cidades”, ou seja, atuaram como autoridades civis, com a vantagem do prestígio religioso. Eles negociavam com os chefes germânicos a sobrevivência de homens e mulheres, minoravam os efeitos dos cercos com as obras caritativas e livravam servos do cativoiro mediante o pagamento de resgate. Diante dessas variadas atribuições, ficava difícil para o bispo difundir uma visão espiritualizada e moralizante do sacerdócio.

Os bispos, tanto no Ocidente quanto no Oriente, enfrentavam o desafio de saber estar junto ao poder sem abrir mão de suas prerrogativas. Tarefa ingrata para a maioria; mas executada com êxito por alguns. Ambrósio nunca eclipsou Teodósio, competindo com o seu poder; todavia, censurou-o e converteu-se em árbitro de suas ações. Dois episódios ilustram

---

<sup>209</sup> Seita fundada por Mani, no século III, que se espalhou principalmente pela Pérsia, Egito, Síria, África do Norte e Itália. O maniqueísmo é um sincretismo de crenças judeu-cristãs e indo-irânicas. A explicação sobre o problema do mal foi o tema que mais atraiu a atenção de Agostinho nessa doutrina (Cf. BROWN, **Religione e società nell' età di Sant'Agostino**, p. 85-107).

<sup>210</sup> AGUSTÍN. **Sermones** (2.º) 51-116. Madrid: La Editorial Católica, 1953. (Biblioteca de Autores Cristãos. Obras completas de San Agustín, v. X).

<sup>211</sup> BAUMGARTNER, op. cit., p. 86-87.

suas relações com o poder imperial: a reprimenda a Teodósio, por ter autorizado a punição de um bispo que mandou incendiar uma sinagoga (**Epístola**, 40), e a penitência que indicou, para o mesmo imperador, por ter autorizado o massacre de Tessalônica (**Epístola**, 51). No primeiro caso, Ambrósio enviou uma carta de protesto ao imperador que, por sua vez, revogou a ordem de mandar reconstruir o templo; no segundo, outra epístola foi encaminhada, apontando a enormidade da culpa e a necessidade premente de o imperador fazer penitência pública.<sup>212</sup>

O enfrentamento entre a autoridade laica e a religiosa, muitas vezes, ocorria em função do direito de asilo nos templos cristãos, consuetudinário e depois formalizado (sancionado em 419 no Ocidente e em 431 no Oriente). Quem se colocasse sob o patrocínio da Igreja e ficasse resguardado dentro do templo, de lá não poderia ser retirado. O poder eclesiástico e os poderes políticos, em várias situações, rivalizavam para impor-se um ao outro, e o asilo foi um instrumento utilizado pelos clérigos para defender seus concidadãos (membros da ordem curial, como muitos deles) e afirmar seu prestígio político e social.

Enfim, o convívio entre bispos e autoridades civis não deve ser rotulado como amistoso ou conflituoso, mas analisado segundo a especificidade de cada momento histórico, de cada sé, de cada bispo e da política religiosa de cada imperador. Os membros do episcopado relacionaram-se de formas diversas com o poder temporal e formularam distintas concepções teóricas acerca da autoridade civil durante os séculos IV e V d.C., tema que será aprofundado ao longo da tese.

Entre os membros do episcopado também havia divergências. As disputas geralmente ocorriam em função das eleições episcopais e de controvérsias religiosas. O caso de Atanásio é elucidativo. O bispo do importante patriarcado de Alexandria, Alexandre, indicou Atanásio para sucedê-lo no cargo. Melicianos<sup>213</sup> e arianos contestaram a escolha, mas o clero e o povo a ratificaram. A consagração episcopal de Atanásio, por conta da oposição dos grupos citados, foi realizada apressadamente em junho de 328. Este procedimento informal criou dificuldades para que ele fosse reconhecido como o novo bispo de Alexandria; ainda assim, Constantino homologou sua eleição.

<sup>212</sup> Cf. MARKUS, R. A. Les pères latins. In: BURNS, J. H. (Dir.). **Histoire de la pensée politique médiévale (350-1450)**. Paris: PUF, 1993. p. 91-92.

<sup>213</sup> Simonetti explica que o cisma meliciano nasceu durante a última perseguição no Egito (303-312) e foi consequência das distintas opiniões sobre a conduta correta diante dos cristãos que abjuraram e buscaram a readmissão na comunidade. Enquanto Pedro, o bispo de Alexandria durante o período persecutório, estava preso, Melício de Licópolis fomentou a tendência rigorista diante dos *lapsi* e passou a ordenar novos bispos para ocupar as sedes daqueles que estavam presos. Pedro, durante um breve momento de liberdade, agiu com rigor contra os cismáticos e estes organizaram uma igreja independente. O Concílio de Nicéia condenou as ações de Melício, mas ele acatou temporariamente, posteriormente uniu-se aos eusebianos (vinculados ao arianismo) contra Atanásio, bispo de Alexandria e defensor do credo niceno e da política religiosa instituída por Pedro (Melício de Licópolis. In: DI BERARDINO, op. cit., p. 922-923).

Sobre a convivência dos bispos com as demais ordens religiosas, a historiografia pouco revela. Todos os membros da hierarquia eclesiástica estavam submetidos à autoridade episcopal, até os mosteiros foram colocados sob sua vigilância no século V d.C. Quanto à população, os bispos se aproximavam da comunidade por meio das pregações e obras caritativas. Para alguns, como Gregório de Nazianzo, os fiéis se encontravam em situação de inferioridade e dependência: eram simples súditos (**Discurso**, 2).<sup>214</sup> Este é um olhar característico da aristocracia, da qual descenderam vários bispos do século IV d.C.

Por fim, os bispos, entre os séculos IV e V d.C., foram os responsáveis por uma vasta produção textual que ajudou a combater as heresias, refutar práticas pagãs, estabelecer um modelo de comportamento cristão e afirmar a identidade dos seguidores de Cristo. Estes intelectuais da Igreja utilizaram a escrita para apelar à autoridade imperial e defender o credo niceno como fizera Atanásio de Alexandria; para elogiar e legitimar o poder estabelecido, como fizera Eusébio de Cesaréia; para repreendê-lo, como fizera Ambrósio de Milão; para criticar o imperador (Juliano), como fizera Gregório de Nazianzo; para distinguir as esferas de poder, como fizera Agostinho de Hipona; enfim, para preservar e divulgar o ideário do novo credo.

Os bispos se firmaram como a elite intelectual da Igreja. Colocavam em circulação suas ideias por meio de pregações, utilizavam as epístolas e cartas para propagar a fé cristã e manter relações com uma ampla rede de pessoas, definiam o que deveria circular e ser ouvido em suas igrejas, recomendavam aos cristãos a leitura da **Escritura** em família e viabilizavam as traduções do “texto sagrado”, com o intuito de torná-lo acessível a quem não pudesse ler na língua original.<sup>215</sup> Assim, na Antiguidade tardia, os bispos, utilizando a escrita, ajudavam a organizar as opiniões e desempenhavam um papel crucial na manutenção das tradições da Igreja, na transmissão de tal legado e na expansão desses elementos.

Segundo Bowman e Woolf, quando pessoas ou grupos determinam o que deve ser lido, quem está autorizado a escrever ou a ler, o *status* de certos textos, a língua em que devem ser redigidos ou proíbem a divulgação de obras consideradas portadoras de “ideias inconvenientes”, estão intervindo na produção e circulação do texto escrito para beneficiarem-se dessa ingerência, mantendo-se no poder ou evitando que este seja questionado.<sup>216</sup>

---

<sup>214</sup> GRÉGOIRE DE NAZIANZE. **Discours 1-3**. Introduction, texte critique, traduction et notes par Jean Bernardi. Paris: Du Cerf, 1983. (Sources Chrétiennes. v. 247).

<sup>215</sup> FOX, R. L. Cultura escrita e poder nos primórdios do cristianismo. In: BOWMAN; WOOLF, op. cit. p. 159-174.

<sup>216</sup> BOWMAN; WOOLF, op. cit. 10-12.

Enfim, a aliança do Estado romano com a Igreja cristã deu vida a uma nova força política no século IV d.C., o episcopado. O bispo desempenhou um papel essencial na expansão do cristianismo e teve legitimada a sua autoridade e poder no Império, administrando os bens da Igreja, gerindo as obras caritativas e intervindo na sociedade civil.

## CAPÍTULO 2: A CULTURA ESCRITA E A MEMÓRIA COLETIVA

Ecléa Bosi afirma que o “instrumento decisivamente socializador da memória é a linguagem”.<sup>217</sup> Le Goff defende que a memória coletiva, sobretudo quando escrita, constitui-se num instrumento de poder, num meio de dominar a tradição, de selecionar o que deve ser recordado.<sup>218</sup> Para Halbwachs, o registro escrito da memória coletiva só é necessário quando há o risco de desaparecer por não haver mais um grupo que a conserve, que se identifique com ela.<sup>219</sup> Pois bem, esses teóricos dão à linguagem finalidades distintas, mas nenhum desconsidera a relação que existe entre linguagem e memória.

Analisar a força da escrita como uma das várias formas de linguagem para preservar a memória de um grupo e divulgá-la, para selecionar e fixar valores que balizam a relação desse grupo com o poder implica uma reflexão sobre a difusão da cultura escrita na sociedade em estudo. Neste sentido, é imprescindível, ao propósito desta pesquisa, inquirir sobre o acesso à formação intelectual, a finalidade da produção escrita e sua circulação, a relação entre pagãos e cristãos no universo das letras e a articulação entre discurso, autor e “visões de mundo” no Império Romano dos séculos IV e V d.C.

Antes de iniciar a análise dos temas propostos para este capítulo, consideramos necessário localizar o estudo sobre a produção literária da Antiguidade tardia no debate historiográfico que trata do final do Império Romano.

A compreensão sobre o desenvolvimento da cultura escrita no Império Romano nos séculos IV e V d.C. da Antiguidade tardia foi influenciada pela historiografia da “queda”.<sup>220</sup> É lugar comum entre os historiadores que adotaram o modelo da crise generalizada referirem-se

---

<sup>217</sup> BOSI, E. **Memória e sociedade**. Lembranças de velhos. São Paulo: Companhia das Letras, p.56

<sup>218</sup> LE GOFF, J. **História e memória**. Tradução de Bernardo Leitão (et al.). Campinas: Editora da Unicamp, 2003. p. 470

<sup>219</sup> HALBWACHS, op. cit., p. 101.

<sup>220</sup> O debate historiográfico sobre “a queda” do Império Romano foi apresentado no capítulo anterior e as reflexões sobre o final do Império repercutiram também sobre a produção literária dos séculos IV e V.

à produção textual do período como menor, irremediavelmente inferior em relação à denominada “tradição clássica”. Outros pesquisadores simplesmente se calam, pois consideram que nada há para ser dito porque nenhum avanço foi verificado no sistema escolar, no aumento do número de leitores, na qualidade literária das publicações. Enfim, nada de novo ou importante foi produzido.

Burckhardt afirma que as causas da decadência cultural a partir do século III d.C. são difíceis de ser precisadas, mas vê no cristianismo um fator que minou a educação antiga e influenciou o “envelhecimento da vida romana”. A literatura pagã nada produziu com qualidade; tudo era medíocre diante da grandeza do passado e deixou um vácuo que foi ocupado pelos textos cristãos; os numerosos monumentos indicavam um novo ideal físico – predomínio de uma “feiúra natural”, do “aspecto enfermo” e “escrofuloso” –, pois o mundo exterior não fornecia nenhum ponto de contato com o “belo”; nas vestes, o “exótico” ocupou o lugar do equilíbrio; o luxo excessivo influenciou na harmonia das artes plásticas e da arquitetura; a poesia se transformou num jogo de palavras e versos, enfim:

em quase tudo que nos é conservado do quarto século, a decadência se revela na forma rebuscada e retorcida, na acumulação de sentenças, no abuso de metáforas até mesmo para o simples e o cotidiano, na afetação para o moderno e na artificiosa seguidão para o antigo; no entanto, alguns escritores ainda brilham com um lampejo da época clássica. Mostram uma necessidade de estilo artístico, algo que, no geral, nos parece estranho; que isso se dê de maneira consciente e rebuscada é culpa da época decadente, que encarava sua educação, e a sentia como algo secundário e derivado e que imitava medrosamente os grandes modelos. Não cabe subestimar escritores como, por exemplo, Libânio e Símaco, que convertem cada epístola em uma pequena obra de arte, ainda que se dêem demasiada importância e pensem mais no público leitor do que no destinatário, como nos tempos de Plínio e outros. Além disso, Símaco sabia muito bem que os dias de Cícero já tinham passado para o gênero epistolar.<sup>221</sup>

De acordo com Auerbach, a sociedade romana dos primeiros séculos era cheia de vida e vigor, constantemente renovada; ao contrário do que se viu a partir do terceiro século, a propensão para a “esclerose”.<sup>222</sup> O autor indica aspectos que foram cultivados no período, como a retórica, mas não consegue se desvencilhar da ideia de declínio cultural promovido pela conjuntura do Império, que esvaziou o poder político da aristocracia senatorial e minimizou a importância das tradições clássicas:

<sup>221</sup> BURCKHARDT, J. **Del paganismo al cristianismo**. México: Fondo de Cultura Económica, 1996. p. 242-274, tradução nossa.

<sup>222</sup> AUERBACH, E. **Lenguaje literario y publico en la baja latinidad y en la Edad Media**. Barcelona: Seix Barral, 1969. p. 237-238.

Quando, já no seio de uma decadência muito avançada, o movimento cristão pôde se difundir livremente, servindo-se, como era natural, da língua que já existia, elaborada retoricamente, deu a esta um conteúdo novo e um matiz estilístico especial que, em outro contexto, tentamos descrever como *sermo humilis*. Porém, os cristãos, mesmo os mais cultos, não tinham o intento de cuidar da decadente cultura, já que, mesmo quando a utilizavam, não era para eles objeto particular de atenção ou de preocupações.<sup>223</sup>

Essa ideia de declínio cultural aparece na maioria dos manuais de História. Aymard e Auboyer falam de “estagnação e regressão do espírito científico”, de “Antiguidade moribunda”, do abandono da erudição gramatical e da produção de obras “menores desprovidas de valor intelectual”. Para os autores, a parte grega do Império não apresentou nenhum grande cronista, mas existiam “nomes dignos de respeito”; já do lado latino, a **História Augusta** é vista como a “perversão de um gênero”. Mesmo admitindo certa revitalização literária na segunda metade do século IV d.C., associada à reação pagã fomentada pelo imperador Juliano, Aymard e Auboyer reconhecem o valor de poucas obras.<sup>224</sup> Bornecque e Mornet afirmam que a literatura latina caminhava em direção ao seu ocaso a partir do século II d.C.; no IV d.C., gramáticos, como Sérvio e Macróbio, historiadores “mediócrs”, como Amiano Marcelino, mais alguns poetas “só sabiam compor pastichos pomposos, mas vazios”.<sup>225</sup> Escolar Sobrino dedica alguns capítulos a Roma e fala sobre o esgotamento da literatura pagã desde o século II d.C.<sup>226</sup>

Lot também reforça a tese da decadência e do desaparecimento do espírito científico e filosófico. Para ele, “o século III d.C. é um autêntico Saara literário”, a história depois de Tácito e Suetônio foi produzida por “espíritos mediócrs, desprovidos de vigor intelectual”; o romance como gênero começou a florescer, mas era “artificial, enfadonho e prolixo”; a **História Augusta** é qualificada de “verborrêia”, e seus autores, de “bestas literárias”. O autor faz referência ao “renascimento” do século IV d.C., mas logo chama a atenção para a valorização excessiva, reconhece Amiano como historiador digno, mas incapaz de seguir Tácito como modelo: “demasiados discursos, má retórica e reflexões que, buscando ser profundas, raramente ultrapassam as simples banalidades”; admite que Símaco era um notório escritor, polido e conhecedor dos clássicos, contudo “de uma nulidade intelectual aflitiva”. Para Lot, o vigor da literatura latina e mesmo da grega, entre os séculos III e IV d.C., ficou sob a influência cristã: “Expressão de uma sociedade pagã em constante rarefação, a literatura

<sup>223</sup> Ibid., p. 333, tradução nossa.

<sup>224</sup> AYMARD, A.; AUBOYER, J. **Roma e seu Império**: o Ocidente e a formação da unidade mediterrânea. São Paulo: Difusão Européia do Livro, tomo II, vol. III, 1977. p. 57-61.

<sup>225</sup> BORNECQUE, H; MORNET, D. **Roma e os romanos**. São Paulo: EPU, 1976. p. 49-50.

<sup>226</sup> ESCOLAR SOBRINO, H. **Historia del libro**. Madrid: Piramide, 1984. p. 180-181.



antiga já não era capaz de interessar os espíritos nem de reanimar os corações. Bem pelo contrário, pois viria mesmo a excitar o horror da doutrina que ia progressivamente conquistando a humanidade, o cristianismo.”<sup>227</sup>

Portanto, vários pesquisadores, de filólogos a historiadores, que trataram da produção textual no Império Romano entre os séculos IV e V d.C., acabaram reproduzindo a concepção de declínio construída por uma tradição historiográfica que se empenhou em buscar uma explicação para o fim do Império. Independente da perspectiva teórica, da linha de abordagem, de Weber, passando por Piganiol a Rostovtzeff, era urgente encontrar uma causa. Esse objetivo anulou qualquer possibilidade de estudar as especificidades do período.

A mudança de perspectiva sobre as fontes históricas, sobretudo a partir da *École des Annales*, propiciou a incorporação de um conjunto de vestígios anteriormente desprezados ou mal utilizados pelos historiadores. A epigrafia, a papirologia, a numismática, a arqueologia, entre outras áreas, têm ampliado o leque de informações sobre o mundo antigo, especialmente sobre a Antiguidade tardia, até recentemente estudada via alguns textos que foram preservados. As novas leituras de documentos já disponíveis havia muito tempo, a descoberta de novos indícios e a formação de grupos de pesquisa multidisciplinares transformaram a Antiguidade tardia em objeto de reflexões variadas. Inclusive, termos pejorativos como “Baixo Império” começaram a ser substituídos. Marrou, na década de 70, defendeu o uso francês do conceito de *Spätantike* desenvolvido desde 1901 pelo arqueólogo vienense Alois Riegl. O Império Romano dos séculos IV e V d.C. começou a ser estudado em suas singularidades, e não mais em comparação com outros períodos ou sob o prisma da crise generalizada. Autores como Marrou e Brown ajudaram a “desembaraçar a Antiguidade tardia de seu imaginário negativo e catastrófico”<sup>228</sup>, e Le Goff refutou a ideia de decadência difundida pela historiografia contemporânea:

O conceito de decadência foi inventado para ler o movimento em história – tendo, neste aspecto, prestado inegáveis serviços – e, uma vez desacreditado pelos seus compromissos ideológicos, deu lugar à problemática mais sutil das fases de crise, filtrada pelo crivo mais fino de um vocabulário muitas vezes metafórico, mas mais preciso e menos carregado de valores subjetivos, mais ligados a esquemas quantitativos, à estagnação, à depressão, ao desmoronamento, à regressão, à derrapagem, ao bloqueio etc., permitindo realçar a diversidade dos modelos de leitura das vicissitudes da História.<sup>229</sup>

<sup>227</sup> LOT, F. **O fim do mundo antigo e o princípio da Idade Média**. Lisboa: Edições 70, 1980. p. 163-169.

<sup>228</sup> CARRIÉ, op. cit., p.25.

<sup>229</sup> LE GOFF, op. cit., p. 414.

Os acontecimentos dos séculos III, IV e V d.C., até então vistos como uma totalidade, passaram a ser analisados como partes de um processo complexo. Essa mudança de perspectiva interferiu nas pesquisas sobre a tradição literária do período e produziu novos olhares.

Para Moreschini e Noreli, é possível verificar no ambiente latino “um esgotamento das forças intelectuais do paganismo”, mas não é correto afirmar que no século IV e no início do V d.C. tenha ocorrido uma decadência literária. Segundo esses autores, as tradições clássicas foram paulatinamente perdendo espaço para o cristianismo, pois círculos formados por homens cultos como Símaco não empreenderam esforços para preservar “os grandes clássicos pagãos”.<sup>230</sup> A erudição continuou a existir do lado grego com maior vigor que no Ocidente latino, mas passou a servir aos cristãos:

Esse esgotamento, em âmbito latino, das mais genuínas forças intelectuais do paganismo, que continuavam a manifestar-se nas formas literárias tradicionais, não era sintoma de ignorância, barbárie, decadência. Significava a lenta transformação da cultura, aliás, da civilização antiga no mundo medieval, mediante a maciça introdução, nela, da ideologia cristã; significava a transformação e, simultaneamente, a continuidade. [...] A Antiguidade tardia é um período de “pseudomorfose”, isto é, da intervenção, dentro de formas tradicionais, de conteúdos culturais novos, que assumem as formas ou as aparências anteriores.<sup>231</sup>

Marrou é uma figura emblemática da mudança de perspectiva sobre a Antiguidade tardia. Quando escreveu **Saint Augustin et la fin de la culture antique**, construiu uma análise em que a ideia de decadência era salutar para destacar o gênio criador e isolado do bispo de Hipona. Já em 1949, começou a rever algumas de suas concepções e, em 1977, publicou **Décadence romaine ou Antiquité tardive?**. Neste ensaio, o autor discute a Antiguidade tardia como um período de transformações, uma fase da história romana que deu origem a novas concepções religiosas e estéticas criadas com base na mistura da cultura pagã com os valores cristãos. As invenções e técnicas artísticas marcam a diferença em relação ao passado clássico, o que não é visto por Marrou como sinônimo de inferioridade:

A história registra aqui uma mutação, se é permitido tomar emprestado o termo e a imagem à Biologia. Um espírito novo se manifesta nos domínios mais diversos, das técnicas mais materiais e das formas mais exteriores da

---

<sup>230</sup> MORESCHINI, C.; NORELLI, E. **História da literatura cristã antiga grega e latina II**: do Concílio de Nicéia ao início da Idade Média. Tradução de Marcos Bagno. São Paulo: Loyola, 2000. t. 1. p. 22-23.

<sup>231</sup> Ibid., p. 26-27.

existência cotidiana à estrutura mais secreta da mentalidade coletiva, à idéia, ao ideal que os homens desta época fazem do mundo e da vida, de sua *Lebens – und Weltanschauung* [Concepção do Mundo e da Vida].<sup>232</sup>

Para Brown, os estudiosos da Antiguidade, ao concentrarem suas pesquisas no século I d.C. do Império Romano, relegaram ao esquecimento “a longa e calma transformação da arte clássica e as formas de vida pública durante os dois séculos que se estenderam de Trajano a Constantino”. O autor afirma que pesquisas arqueológicas têm demonstrado que a ideia de vazio cultural dos séculos IV e V d.C. é insustentável. As escavações em Óstia e Éfeso – duas cidades do período – revelaram mosaicos que reproduziam em grande medida as tradições de Pompéia e Herculano. Brown pontua as diferenças entre os períodos da história romana e faz reflexões sobre o nascimento de um novo mundo, resultado das modificações sociais, políticas, religiosas e culturais.<sup>233</sup>

O tema da decadência generalizada do Império Romano vem perdendo espaço para trabalhos como o de Momigliano, que, em **Ensaio de historiografia antiga e moderna**, dedicou alguns capítulos de sua obra ao século IV d.C. Neste material, é apresentada uma análise das características, estilos, conteúdos e novidades da produção textual dos autores pagãos e cristãos. O autor discute a criação da história eclesiástica e suas contribuições para a historiografia; o objetivo dos breviários e biografias pagãs; o papel das hagiografias; a obra de Eunápio de Sardes e, em especial, a de Amiano Marcelino; o aparecimento de temas religiosos entre os “historiadores romanos tardios”. Em lugar de focar na substituição da tradição pagã pela cristã, trata da convivência, dos conflitos e da influência que a primeira exerceu sobre a segunda, sem construir comparativos de inferioridade.<sup>234</sup> A perspectiva “culturalista” sobre o Império Romano dos séculos III ao V d.C., apesar de minimizar acontecimentos significativos, critica a ideia de decadência, favorece reflexões mais acuradas sobre as especificidades da produção literária da época e permite descobrir a capacidade de os homens da Antiguidade tardia expressar-se por escrito.

## 2.1. A formação intelectual no mundo romano

Conforme Marrou, a finalidade da antiga educação romana era inculcar nos indivíduos o respeito ao costume ancestral, o *mos maiorum*, “um conjunto de valores morais rígidos que

<sup>232</sup> MARROU, *Décadence romaine ou Antiquité tardive?*, p. 13, tradução nossa.

<sup>233</sup> BROWN, *O fim do Mundo Clássico...*, p. 49.

<sup>234</sup> MOMIGLIANO, *Ensayos de historiografía antigua y moderna*, p. 95-139.

determinava o estilo de vida da aristocracia”. A realização desse objetivo dependia em grande parte da atuação da família. Durante os primeiros anos de vida, a criança era orientada pela mãe e, quando ela não podia desempenhar essa função, recorria-se a uma substituta, no geral, uma parenta capaz de educar com severidade e rigor. Após os sete anos, as meninas continuavam sob a tutela feminina para dominar as prendas domésticas, e os meninos passavam para a responsabilidade paterna. Daí por diante, acompanhavam o pai em todas as suas atividades. Aos dezesseis anos, a educação familiar estava concluída, e o jovem, numa cerimônia solene, passava a vestir a toga viril. Antes de se engajar no serviço militar, durante um ano, dedicava-se ao “aprendizado da vida pública” (*tirocinium fori*), que era orientado por um nobre, amigo da família, prestigiado no âmbito político. Mesmo após o ingresso nas atividades militares, continuava seguindo o modelo de um aristocrata com experiência política, seu pai, ou um patrono. Esse tipo de formação foi reproduzido durante muito tempo pela *nobilitas* romana. Objetivava-se a instrução moral e o preparo para a vida prática. O aspecto intelectual não era prioritário e só começou a ganhar espaço pela influência grega.<sup>235</sup>

O modelo grego de educação foi adotado pela elite senatorial romana, em especial a partir do século II a.C., quando a Grécia foi conquistada. A contratação de preceptores para instruir as crianças tornou-se uma prática corrente, e muitos jovens romanos completavam seus estudos na Grécia. Ainda de acordo com Marrou, as escolas romanas transpuseram para a sua estrutura o sistema grego com seus programas e métodos:

Em Roma, pois, como em país de língua grega, há três graus sucessivos de ensino, aos quais correspondem, normalmente, três tipos de escolas confiadas a três mestres especializados: aos sete anos, a criança entra na escola primária, donde sai por volta dos onze ou doze para a do *grammaticus*; na idade em que recebe a toga viril, aos quinze anos às vezes, passa para o retórico: os estudos superiores duram normalmente até cerca dos vinte anos, embora possam estender-se além.<sup>236</sup>

A instrução primária consistia em aprender a ler e a escrever. O ensino secundário era voltado para o “estudo teórico da língua e a explicação dos autores clássicos”; neste nível era possível, dependendo da vocação ou interesse, estudar matemática, geometria ou música. Ao ensino superior, cabia a tarefa de preparar o indivíduo para o domínio da retórica. Nas escolas romanas, os alunos exercitavam a prática da tradução do grego para o latim, e vice-versa.

---

<sup>235</sup> MARROU, **História da educação na Antiguidade**, p. 362-370.

<sup>236</sup> *Ibid.*, p. 412.

Com o desenvolvimento da literatura latina, era hábito confrontar Cícero a Demóstenes, Homero a Virgílio.<sup>237</sup>

Mesmo sendo o latim o idioma oficial do Império Romano, os atos administrativos e os editos referentes às províncias orientais eram, muitas vezes, traduzidos para o grego. Entre as populações que falavam essa língua, não havia empenho em aprender o latim, à exceção dos membros das elites provinciais, interessados na concessão de honrarias ou em cargos administrativos. Já a partir do século III d.C., é possível verificar o crescimento do interesse dos jovens e das famílias de origem oriental pelo latim, especialmente pelo Direito, atraídos pelas carreiras burocráticas. Segundo Marrou, no século IV d.C., começaram a aparecer escritores latinos de origem oriental, como Macróbio e Amiano Marcelino. O grego recuou na zona de influência do latim, mas não deixou de fazer parte dos programas escolares romanos ou de ser um sinal de erudição no meio aristocrático. Nesse período, os mestres gregos tornaram-se cada vez mais raros no Ocidente, e mesmo homens eruditos já não dominavam o grego. No Norte da África, por exemplo, o bispo de Hipona, Agostinho, mal conhecia a língua.<sup>238</sup>

Quanto à realização do ensino completo, este só era possível nas maiores cidades do Império, pois nelas se concentravam os “grandes mestres” e as escolas de referência. Já as escolas elementares encontravam-se mais difundidas, favorecendo o acesso a uma parcela mais significativa da população. Contudo, a educação básica tinha limitações. Boa parte da população que vivia no Império Romano habitava no campo ou em regiões que em termos geográficos ou econômicos ficavam à margem do sistema escolar; era comum crianças trabalharem ao lado dos pais que, na maioria das vezes, não eram alfabetizados; o material tinha um custo que muitas pessoas não podiam arcar; inexistia uma “política pública” para a “educação”, no geral, resumia-se a esforços individuais fomentados pela prática do evergetismo. Para Cascajero, “não houve, nem poderia ter havido, processo de alfabetização generalizado visto que condicionantes de caráter demográfico, econômico, social, tecnológico, político e ideológico o obstaculizaram e, exceto para uns poucos privilegiados pertencentes a alguns centros urbanos, o impediram”.<sup>239</sup> Logo, o acesso aos três níveis da educação romana, no geral, implicava ter recursos financeiros para custear os estudos e, quando necessário, propiciar o deslocamento para os grandes centros. Ou seja, este era um

---

<sup>237</sup> Ibid., p. 395-396; 411-446. Sobre os tipos de escolas que existiam no Império consultar: CLARKE, M. L. Educación e oratoria. In: BALDSON, J. P. V. D. (Org.). **Los romanos**. Trad. Cecilio Sánchez Gil. Madrid: Editorial Gredos, 1987. p. 287-289.

<sup>238</sup> MARROU, **História da educação na Antiguidade**, p 398-407.

<sup>239</sup> CASCAJERO, op. cit., p. 107-111, tradução nossa.

privilégio das categorias sociais mais elevadas ou de indivíduos que tinham um patrono para financiar seus estudos.<sup>240</sup>

A manutenção do sistema escolar romano durante a República ficava sob o encargo de particulares. Marrou assevera que a partir do Império, especialmente da época de Vespasiano, algumas práticas foram implementadas, entre elas, a concessão de imunidade fiscal ao corpo docente e, em alguns casos, a remuneração dos mestres pelo Estado. Porém, havia restrições: os docentes do ensino primário e técnico e os professores de Direito que não viviam em Roma estavam excluídos das isenções; quanto aos gramáticos e retóricos, apenas um determinado número deles era admitido em cada cidade.<sup>241</sup>

Vespasiano também criou duas cátedras oficiais, uma de retórica latina e outra de grego, que eram subvencionadas pelo Estado, mas restringiam-se a Roma. Tal prática foi ampliada por Marco Aurélio, que estabeleceu em Atenas uma cátedra de retórica e quatro de filosofia. Trajano fundou instituições que eram mantidas com tributos públicos e visavam assegurar a educação a certo número de crianças e jovens “legítimos e naturais”. Os estudantes oriundos das províncias que buscavam completar seus estudos em Roma passaram a receber isenção fiscal, desde que cumprissem uma série de regras estabelecidas sob o governo de Valentiniano, em 370. O limite de idade para permanecer como discente na capital também estava previsto.<sup>242</sup>

Ainda assim, afirma Clarke que não é possível falar de um sistema educacional organizado e financiado pelo Estado durante o Império. As iniciativas dos soberanos podem ser qualificadas mais como evergetismo do que como uma política para garantir o funcionamento de um serviço público.<sup>243</sup> O interesse do Estado em formar pessoal habilitado para as funções administrativas ajudou a difundir esse incipiente sistema escolar pelas várias cidades do Império. No século IV d.C., as escolas eram mantidas com certa regularidade pelo orçamento municipal. Mas, o ensino privado continuava sendo uma prática corrente. O zelo do Estado, conforme Marrou, pode ser explicado pela conjuntura do período que fez da escola o espaço para manutenção e transmissão das tradições clássicas e o ambiente que formava quadros para servir à burocracia.<sup>244</sup>

---

<sup>240</sup>Cf. BLÁZQUEZ, J. M. La academia de Atenas como foco de formación humanística para paganos y cristianos. Los casos de Juliano, Basilio y Gregorio Nacianceno. In: **Gerión**, Madrid, n.º 19, p. 595-628, 2001. p. 621-622.

<sup>241</sup>MARROU, **História da educação na Antiguidade**, p. 460-462.

<sup>242</sup>Ibid. p. 462-464.

<sup>243</sup>CLARKE, Educación e oratoria p. 277.

<sup>244</sup>MARROU, **História da educação na Antiguidade**, p.467-476; AUERBACH, op. cit., p. 245-246.

A formação intelectual de pagãos e cristãos acontecia nas mesmas escolas, enfrentava as mesmas limitações e dependia, sobretudo de recursos financeiros que garantissem o acesso do indivíduo ao estudo de gramática e retórica. A opção por essas disciplinas interferia na formação de leitores, por serem responsáveis em colocar o estudante em contato com os textos clássicos e fomentar o interesse pelos livros. Neste sentido, qualquer análise sobre a produção e circulação de textos escritos no Império deve levar o sistema escolar em consideração, sem, entretanto, subestimar a conservação e transmissão das ideias por meio da escrita. Tendo em vista esse panorama sobre a “instrução formal” no Império Romano, é importante verificar como as obras eram postas em circulação e qual era o público interessado.

## **2.2. O texto escrito: edição, circulação e público leitor**

De acordo com Kleberg, desde o final da República romana já havia uma atividade editorial e comercial significativa. O percurso de um livro na antiga Roma, de sua elaboração até a divulgação por livreiros, salvo as exceções, era longo: após a conclusão do texto, de modo geral, o autor fazia uma leitura para um círculo de amigos e depois para um público maior. As indicações surgidas nessas oportunidades eram agregadas, ou não, à forma definitiva da obra e, dependendo da receptividade dos ouvintes durante a recitação, partia-se para a segunda etapa, ou seja, para a produção de algumas cópias e divulgação entre os interessados.<sup>245</sup>

A terceira etapa consistia em buscar o patrocínio de um “rico benfeitor” para assumir as despesas da publicação, que poderia ser viabilizada de duas formas: o autor se encarregava pessoalmente de confeccionar os manuscritos, ou usava o serviço dos copistas. O ritmo de produção das cópias dependia do número de exemplares para servir como matriz e da quantidade de copistas qualificados que trabalhavam na confecção dos manuscritos. Havia outra técnica que aumentava a produção, mas diminuía a qualidade dos manuscritos em função dos erros: o texto era ditado para ser grafado por estenógrafos. Independente de o texto ser copiado de “ouvido” ou de um manuscrito original, os erros eram comuns, por isso entrava em cena a figura do corretor, que revisava todos os exemplares. Nessa etapa, o autor não mais corrigia seu texto, a não ser para atender um pedido em particular ou para presentear alguém.

---

<sup>245</sup> KLEBERG, T. Comercio librario y actividad editorial en el Mundo Antiguo. In: CAVALLO (Org.), op. cit., p. 65-69; Cf. AUERBACH, op. cit., p. 237.

Essa era uma tarefa para o editor. Os exemplares cotejados com um bom manuscrito recebiam uma marca que os diferenciava das “cópias vulgares”.<sup>246</sup>

Depois de copiado e revisado, o livro estava pronto para ser comercializado. Esta era uma tarefa do editor, que, na maioria das vezes, também exercia a função de livreiro, a exemplo dos irmãos Sósios, editores de Horácio, e Doro, que, segundo Sêneca, comercializou a obra **História romana** de Tito Lívio. Quanto ao número de exemplares que eram produzidos e colocados à venda, Kleberg afirma que poderia chegar a mil cópias, a depender do interesse que a obra suscitasse.<sup>247</sup>

O prestígio do editor e o reconhecimento público de sua erudição e dignidade garantiam ao autor a qualidade das cópias, além de conferir um valor mais elevado aos exemplares. Pronta, a obra passava das mãos do editor para as do livreiro (quando eram pessoas diferentes). Em Roma existia um grande número de livrarias desde o século I a.C., que eram espaços tanto para vender as publicações, antigas e contemporâneas, como para discutir questões literárias. Esses estabelecimentos estavam dispersos por vários bairros da cidade, mas concentravam-se onde havia um intenso comércio. No século II d.C., uma boa variedade de obras – gregas e latinas – poderia ser adquirida em diversas partes do Império e, conforme os estudos de Kleberg, nos séculos IV e V d.C., os escritos dos “padres da Igreja” também eram copiados e difundidos entre os cristãos. Há notícias de uma ampla circulação de obras, como a biografia de Martinho de Tours, de Sulpício Severo, e os textos de Jerônimo<sup>248</sup>.

Segundo Cavallo, o autor cristão quando concluía uma obra a confiava a um amigo, que era autorizado a preparar cópias e disponibilizá-las para o público; era hábito difundir primeiro entre os mais próximos e os admiradores, uma prática corrente de Sulpício Severo e de Jerônimo. No século IV d.C., os *scriptoria cristianos* atendiam uma demanda crescente, oriunda da conversão de membros da elite, e as bibliotecas episcopais, assim como as pagãs, passaram a ter uma oficina encarregada de produzir cópias para uso interno.<sup>249</sup>

Um aspecto que favoreceu o comércio de livros no Império Romano foi a criação das bibliotecas públicas. Por volta do século IV d.C., elas estavam difundidas em boa parte do território – Roma, Gália, localidades da Itália, províncias do Ocidente e da África, além do mundo helenístico. Essas bibliotecas eram fundadas com incentivos dos imperadores ou por meio de donativos particulares; nas maiores e mais importantes, as cópias eram feitas com recursos próprios. Sobre as coleções particulares, há na literatura romana várias críticas aos

<sup>246</sup> Ibid., p. 69-73.

<sup>247</sup> Ibid., p. 76-77; 94.

<sup>248</sup> Ibid., p. 82-83.

<sup>249</sup> CAVALLO, G. Libros y público a fines de la Antigüedad.. In: \_\_\_\_\_, op. cit. p. 139-144.



homens que compravam livros pela aparência, e não para a instrução. Era uma reprovação ao comportamento dos “homens novos”, que ascendiam economicamente, ocupavam cargos de prestígio, mas não tinham uma formação erudita.<sup>250</sup> Segundo Canfora, eles buscavam reproduzir um padrão que conferia dignidade e prestígio: “Sêneca escarnece das casas dos ricos, cheias de livros nunca lidos. A biblioteca é ornamento obrigatório, como a sala de banhos ou as termas: os livros fazem boa figura na sala de jantar.”<sup>251</sup>

Para colocar um livro à venda, era preciso ter recursos que garantissem o financiamento da publicação. Quando o autor não dispunha desses recursos, de modo geral, dependia de um mecenas, que poderia ser o imperador ou um “rico senhor”. Nesta situação, a liberdade para escolher o tema, a qualidade das cópias, a distribuição dos exemplares poderiam fugir ao seu controle e ficarem submetidas aos interesses do patrocinador. Outro modo de garantir subsídios para publicar uma obra literária era dedicá-la a quem tinha condições de arcar com as despesas.<sup>252</sup>

Quando o autor superava todos os entraves e conseguia publicar e colocar em circulação sua obra, havia ainda um obstáculo, a censura. Kleberg afirma que tanto na Atenas do século V a.C quanto ao longo da história do Império Romano há registros sobre escritos queimados publicamente, livros proibidos, autores exilados ou condenados à morte:

O sucessor de Augusto, Tibério, intervém cada vez mais para castigar escritores que o irritavam e faz queimar seus livros. O velho historiador Aulo Cremúcio Cordo foi acusado no ano 25 d.C. por uma afirmação em um de seus trabalhos que tinha publicado já havia muitos anos. Seus livros foram queimados. Todos os exemplares que se encontravam em Roma tiveram que ser destruídos pelos edis; as autoridades de outros lugares receberam a mesma ordem. Proibiu-se ler e possuir os livros objetos da acusação. Em casos mais graves, considerados delitos de lesa-majestade, aplicava-se a pena capital. Do imperador Domiciano, nossas fontes testemunham várias medidas desta natureza. Ele ordenou que se matasse Aruleno Rústico e Herênio Senécio por terem escrito biografias elogiosas de dois firmes opositores seus.<sup>253</sup>

Para Canfora, a tensão entre os livros e o poder está registrada na história da humanidade, que é “rica em fogueiras” e proscições, como nestes casos: a biblioteca hebraica foi destruída durante a revolta dos Macabeus em 168 a.C; Cícero e Varrão no século I a.C. foram proscritos e tiveram suas bibliotecas destruídas; Ovídio também foi exilado e seus

<sup>250</sup> KLEBERG, op. cit., p. 78-86.

<sup>251</sup> CANFORA, op. cit., p. 45.

<sup>252</sup> KLEBERG, op. cit., p. 89.

<sup>253</sup> Ibid., p. 96-97, tradução nossa.

livros banidos das bibliotecas públicas de Roma; séculos depois, Giordano Bruno foi queimado vivo, e punições severas foram estabelecidas para quem ousasse comercializar suas obras.<sup>254</sup>

As bibliotecas públicas, segundo Canfora, foram utilizadas em Roma como instrumento para controlar e censurar o acesso aos livros:

Jérôme Carcopino notou, muito a propósito, que o incentivo às bibliotecas públicas por parte de Augusto deve ter tido, entre outras coisas, uma finalidade de censura. Carcopino parte do episódio registrado por Suetônio na *Vida de Domiciano*: um livro de História de Hermógenes de Tarso, pelas alusões que continha (ou parecia conter), foi julgado sedicioso. O autor foi executado e os copistas crucificados. Augusto não teria chegado a esse ponto. Incentivou as bibliotecas e supervisionou-lhes a gestão. Suetônio ainda chegou a ler uma carta sua, “breve e peremptória”, endereçada ao “seu” bibliotecário, Pompeu Macro, na qual o príncipe proibia o acesso do público (*publicare*) aos escritos juvenis de César. Compreendera que a exclusão de uma obra das prateleiras das bibliotecas significaria, no máximo, sua morte. Naturalmente, nem mesmo ele evitava, em casos extremos, providências mais brutais.<sup>255</sup>

As obras banidas das bibliotecas encontravam refúgio no âmbito privado, onde eram conservadas, conforme explicita Tácito ao comentar o caso do senador Cremúcio Cordo:

Quanto a seus livros, deliberaram os senadores que fossem queimados pelos edis. Entretanto, eles sobreviveram ocultos e passaram de mão em mão [*sed manserunt occultati et editi*]. Por isso, é lícito zombar da tolice dos que acreditam, com o poder de que dispõem hoje, serem capazes de sufocar até mesmo a lembrança nas gerações futuras. Ao contrário, sucede que o talento perseguido adquire maior autoridade [*punitis ingeniis gliscit auctoritas*] (*Anais*, IV, 35,5).

Os estudos de Gil Fernández também indicam que a censura ocorreu com certa regularidade em Roma, “desde a República havia um controle da produção literária por parte do Estado.” Este controle oscilou durante a história do Império, pois nunca existiu uma lei de “imprensa” ou um órgão específico para cumprir a tarefa de regular e fiscalizar a produção escrita. Todavia, segundo o autor, “não faltaram contra determinados livros medidas drásticas que proibiram sua circulação e posse, condenando-lhes à fogueira.” De modo geral, esta

---

<sup>254</sup> CANFORA, op.cit. p. 43-75.

<sup>255</sup> Ibid., p. 74, tradução nossa.

censura ocorria com textos que vinculavam ideias associadas ao crime de lesa-majestade e a práticas mágicas consideradas ilícitas.<sup>256</sup>

Enfim, não bastava possuir sagacidade intelectual para produzir um texto escrito e garantir a sua publicação, era preciso superar diversos limites para conseguir colocá-lo em circulação. Era necessário ter recurso financeiro, influência em uma rede de relações para divulgar o livro (condição importante entre os pagãos), conseguir um editor, de preferência com prestígio, e não ferir a suscetibilidade de nenhum “poderoso”.

Após apresentar o processo de produção e divulgação dos livros no Império Romano, é preciso questionar o seu preço e o público que poderia comprá-los. Não é possível fazer um cálculo preciso para uma época tão distante, mas é viável, por meio de indícios, verificar que o valor do livro era determinado por algumas variáveis: o material usado para fazer as cópias, o prestígio do editor, a qualidade da edição, a presença de ilustrações, o tamanho, a capa, a fama e o reconhecimento do autor, o luxo do exemplar, uma cópia corrigida com base no manuscrito original. Ou seja, os valores eram definidos por um conjunto de elementos.<sup>257</sup>

O público que possuía recursos para investir em livros sempre foi pequeno, mas ampliou-se a partir da divulgação do códice. De acordo com Cavallo, o códice se firmou como um instrumento eficaz para portar a palavra escrita entre os séculos IV e V d.C., em função das vantagens que ele oferecia:

permitia encontrar mais rapidamente uma passagem, algo que não era secundário em literaturas de “referência” como a das Escrituras (e, na realidade, os primeiros a difundir o códice no mundo greco-romano foram os cristãos), mas também a jurídica, pilares uma e outra da formação tardo-antiga; sua forma mais manejável se adaptava melhor à leitura, ao transporte durante a viagem, ao uso escolar; e inclusive sua capacidade, muito maior que a do rolo, permitia, por um lado, a economia de material de escritório e, por outro, respondia às exigências de seleção ou sistematização não apenas dos textos escriturísticos ou jurídicos, mas também do patrimônio literário antigo em uma época já exausta, que tendia mais a conservar a herança recebida do que a criar uma produção literária nova.<sup>258</sup>

Para Cavallo, a difusão da alfabetização nos primeiros séculos do Império Romano e a possibilidade de ascensão na carreira administrativa, especialmente com Diocleciano, influenciaram a divulgação do códice. Este formato de livro, pelas características citadas, foi

<sup>256</sup> GIL FERNÁNDEZ, L. *Censura en el mundo antiguo*. Madrid: Alianza editorial, 2007. p. 121-122.

<sup>257</sup> KLEBERG, op. cit., p. 90-92.

<sup>258</sup> CAVALLO, *Libros y público a fines de la Antigüedad...* p. 111, tradução nossa.

adotado para publicar conteúdos escolares, narrativas mais simples, obras técnicas, textos instrumentais. Enfim, o códice reproduzia uma literatura destinada ao “leitor médio”, ou seja, aquele que sabia ler, mas não era um erudito. Em função do público que o códice alcançava e das vantagens que oferecia em relação ao rolo, logo foi escolhido pelo cristianismo como o meio preferencial para divulgar seus textos escritos. Portanto, a afirmação do códice indica a existência de um público leitor diferente do da elite aristocrática:

O novo público, mais numeroso, exigia o códice, que assim se tornava independente gradualmente em sua manufatura e função, adquirindo a mesma dignidade que o rolo: de fato, os *novi homines*, laicos ou eclesiásticos, tentavam imitar as antigas classes elevadas, as quais continuavam possuindo atrativo e suscitando emulação; e, por outro lado, as mesmas pessoas que tradicionalmente encomendavam os livros, os leitores do rolo, se adequaram, por sua vez, ao tipo de produção que estava se convertendo em padrão.<sup>259</sup>

Entre os séculos IV e V d.C., estavam disponíveis obras no formato de rolo ou códice, escritas em pergaminho ou papiro, luxuosas ou simples, iluminadas ou não, com conteúdos variados e tamanhos diversos. O acesso aos livros poderia ocorrer por meio da compra ou de consulta ao acervo de uma biblioteca, pública ou privada. Ainda era possível consegui-los emprestado com os mestres de retórica ou providenciar uma cópia, entre os amigos, e mandar fazer uma reprodução (atitude típica de famílias aristocráticas que podiam pagar um escriba).<sup>260</sup>

Conclui-se que dentro das fronteiras do Império Romano (do Ocidente ao Oriente), havia leitores oriundos de distintas categorias sociais e com interesses diversos. Ainda assim, não se pode dizer que o livro fazia parte do cotidiano da maioria da população. Era um objeto comprado, em geral, por pessoas que recebiam uma instrução escolar acima do ensino primário, com interesses literários ou técnicos. O ensino, especialmente o de gramática e retórica, fazia parte da realidade de uma parcela restrita da população, mas que fora ampliada no século IV d.C. O público leitor que tinha recursos financeiros para comprar um livro já não era mais tão homogêneo e fácil de ser identificado quanto o do final da República.

Para Auerbach, a literatura, apesar de ser mantida pela elite aristocrática, ultrapassou os círculos cultos e chegou ao “povo” graças contato que havia entre os grupos sociais. Os agregados que viviam na órbita das famílias tradicionais e abastadas, como alguns escravos

---

<sup>259</sup> Ibid., p. 114, tradução nossa.

<sup>260</sup> Ibid., p. 116.

que exerciam funções de corretores, secretários, bibliotecários, acabavam fazendo parte do público leitor culto.<sup>261</sup>

Apesar da ampliação do número de leitores, da difusão de um formato de livro mais acessível, das variadas possibilidades de entrar em contato com uma obra, ainda é preciso considerar que, no Império Romano dos séculos IV e V d.C, o sistema escolar, mesmo o primário, não estava disponível em todo o território. A produção literária era redigida em grego ou latim, o que gerava dificuldades para aqueles que desconheciam essas línguas, o comércio de livros estava concentrado nas maiores cidades assim como as bibliotecas e a condição econômica definia em grande medida em quais meios as obras iriam circular.

Este é, portanto, o ambiente literário do Império Romano nos séculos IV e V d.C., partilhado, em grande medida, por pagãos e cristãos.

### **2.3. Diálogos e conflitos: a produção textual de pagãos e cristãos**

Os escritores pagãos e cristãos dos séculos IV e V d.C, que tinham acesso ao sistema escolar, aprendiam leitura e escrita, gramática e retórica em obras de autores como Homero, Virgílio, Cícero, entre outros do período clássico. Para Moreschini e Norelli, a “mentalidade estética” desses homens, independente da fé, era a mesma, mas cada autor imprimia sua marca pessoal nos conteúdos, na forma e na linguagem utilizada no texto. Nesta conjuntura, não havia gêneros literários exclusivamente pagãos ou cristãos, com raras exceções, como a homilia, que é uma “exegese do texto sacro realizada na sinagoga” e amplamente utilizada na Igreja cristã. Os autores seguidores da nova fé colocaram a serviço da atividade religiosa as formas literárias tradicionais com algumas adaptações.<sup>262</sup>

No final do século IV d. C., os escritores cristãos tinham ousado em quase todos os gêneros da literatura tradicional. Os modelos clássicos eram a grande referência, e das adaptações surgiram formas singulares como a poesia exegética, os diálogos que abordavam as controvérsias dogmáticas, as epístolas de teor religioso, a hagiografia e a história eclesiástica. As formas tradicionais ganharam novos conteúdos para expressar a doutrina cristã, polemizar, comunicar os dogmas, fixar normas de conduta, registrar o pensamento político e, especialmente, para preservar por escrito uma memória que dava aos seguidores de Cristo um passado comum, referências para organizar suas práticas cotidianas e se posicionarem no Império Romano e em relação ao monarca.

---

<sup>261</sup> AUERBACH, op. cit. p. 232.

<sup>262</sup> MORESCHINI; NORELLI. *História da literatura cristã antiga grega e latina II*, tomo I, p. 28- 33.

A poesia cristã “propriamente dita” surgiu no período de Constantino. Esse aparecimento é considerado tardio e suscita uma série de explicações. Para alguns, a poesia “era a forma mais literária e retórica da cultura pagã”, por isso difícil de ser adaptada; para outros, a situação do cristianismo no Império, anterior ao século IV d.C., impunha o recurso a formas literárias como a apologética, a textos que fixavam a ortodoxia, e a poesia era vista como inadequada para este propósito. Há ainda uma terceira explicação: os cristãos teriam evitado a poesia porque a consideravam a essência da cultura pagã. Segundo Moreschini e Norelli, os cristãos investiram contra o conteúdo da produção pagã e não contra as formas, pois utilizaram os mesmos meios e artifícios da tradição clássica, ou seja, os poetas, independentemente do credo, adotaram instrumentos técnicos iguais. Contudo, para os membros da comunidade cristã, enquanto suas poesias baseavam-se na verdade as dos pagãos eram composições sobre fatos fictícios; enquanto buscavam a “salvação eterna”, os “outros” desejavam a glória terrena.<sup>263</sup>

O diálogo como gênero literário também foi apropriado pelos cristãos. No século IV d.C., havia vários tipos, mas alguns, em função de suas características, tornaram-se mais frequentes entre os seguidores do cristianismo. Entre eles estão a controvérsia dogmática, o didático e o diálogo de meditação. O primeiro discute as polêmicas em torno da doutrina; o segundo apresenta e responde aos questionamentos oriundos de figuras consideradas heréticas; e o terceiro é protagonizado, geralmente, por um clérigo que conversa com “uma entidade abstrata”, a exemplo de Agostinho em **Solilóquios**.<sup>264</sup>

A epistolografia foi um gênero amplamente utilizado pelos cristãos, do clérigo mais comum aos bispos das grandes sés. O tamanho da carta dependia do tema e do objetivo, mas um de seus ideais era a “brevidade”, a linguagem clara, sem erudição excessiva e o uso moderado dos artifícios literários (citações, sentenças, alusões) para viabilizar a perfeita compreensão do conteúdo.<sup>265</sup> Os epistolários cristãos organizados e publicados na Antiguidade tardia inovaram no teor, mas os modelos adotados foram, principalmente, o de Plínio, o jovem, e o de Cícero.

Com Jerônimo, é inaugurada a hagiografia latina, anteriormente difundida no mundo grego por Atanásio. As histórias sobre a vida dos monges são repletas de exemplos, parábolas, sentenças e “fatos maravilhosos”. A finalidade desse tipo de texto era divulgar o monaquismo e inspirar seus leitores a adotar um modelo perfeito de comportamento. O

<sup>263</sup> Id. **História da literatura cristã antiga grega e latina**: de Paulo à era Constantiniana, p. 437-441.

<sup>264</sup> Id. **História da literatura cristã antiga grega e latina** II, Tomo 1, p. 38-39

<sup>265</sup> Ibid. p. 39-40.

romance e a biografia pagã foram os gêneros que Jerônimo adaptou para elaborar sua obra, mas, anterior ao século IV d.C., já existia uma hagiografia primitiva, que se iniciou com as atas e os relatos sobre os mártires. Entre os cristãos, as biografias de políticos e gerais foram substituídas pelas vidas dos santos.<sup>266</sup>

Segundo Momigliano, a cronologia cristã também começou a ser pensada e elaborada antes do século IV d.C. O objetivo desse tipo de narrativa era criar uma “nova história”, capaz de demonstrar a antiguidade do cristianismo e a intervenção da Providência divina nos acontecimentos do mundo:

A nova história não podia suprimir a antiga. Era preciso colocar de alguma maneira Adão, Eva e todos os que os seguem em um mundo povoado por Deucalião, Cadmo, Rômulo e Alexandre Magno, e isso criava problemas novos de todo tipo. [...] O resultado foi que, diferente da cronologia pagã, a cronologia cristã foi também uma filosofia da história. Diferentemente do ensino elementar pagão, o ensino elementar cristão da história não podia deixar de referir-se à essência do destino do homem. O converso, ao abandonar o paganismo, via-se obrigado a ampliar seu horizonte histórico: é provável que pensasse pela primeira vez sob a perspectiva da história universal.<sup>267</sup>

Eusébio de Cesaréia, considerado o precursor da História eclesiástica, fez correções no trabalho dos cronologistas que o antecederam, utilizou fontes variadas e uma documentação a que os historiadores pagãos ainda não tinham recorrido. Conforme Momigliano, “a história eclesiástica substituiu as batalhas da história política comum pelos desafios inerentes à resistência à perseguição e à heresia.” Logo, o fio condutor desse tipo de texto não eram mais os fatos políticos e militares, mas a luta contra os perseguidores da Igreja e os hereges. A obra de Eusébio foi traduzida para o latim, divulgada no Ocidente e influenciou uma geração de historiadores cristãos, como Gelásio de Cesaréia, Sócrates, Sozomeno e Teodoreto.<sup>268</sup>

Para Croke e Emmett, os acontecimentos relativos à “nação cristã” não faziam parte das histórias convencionais. O desenvolvimento da Igreja e sua relação com o governo imperial foram incluídos no novo gênero, a história eclesiástica. Um dos traços dessa narrativa era a organização dos fatos em ordem cronológica, em que aparecia a sucessão dos monarcas romanos: “os imperadores ortodoxos devotos gozavam de sucessos políticos significativos e seus reinos viram milagres maravilhosos; os imperadores heterodoxos

---

<sup>266</sup> Ibid., p. 37.

<sup>267</sup> MOMIGLIANO, *Ensayos de historiografía antigua y moderna*, p. 98, tradução nossa.

<sup>268</sup> Id. *As raízes clássicas da historiografia moderna*, p. 197.

sofreram a vingança de Deus e agüentaram todos os tipos de adversidades.” Ou seja, nessa “nova história”, a justiça divina era a protagonista, e os imperadores cristãos tinham um papel cada vez mais influente na Igreja.<sup>269</sup>

Conforme Auerbach, os autores cristãos recorreram à tradição retórica para escrever e falar de uma forma que as pessoas já estavam acostumadas: “trata-se de uma retórica para a predicação, prática e de uso corrente, que mescla o solene e o cotidiano, com uma finalidade docente e admonitória.”<sup>270</sup>

A divisão da retórica em três níveis, realizada por Cícero, foi assumida por Agostinho: o baixo, didático e simples, era utilizado para ensinar e comentar as escrituras; no médio, predominavam figuras ornamentais e descrições, ideal para censurar, repreender e dissuadir; o solene e elevado tinha uma linguagem mais erudita e poderia mover os homens à ação. O ideal era fazer uso dos três níveis na mesma “peça oratória”, de modo a agradar um público variado, como era o cristão. Para o clérigo, a gradação não deveria ser utilizada em função do conteúdo, conforme era feito pelos pagãos, mas para garantir a compreensão e a eficácia da mensagem divulgada.<sup>271</sup> Neste sentido, as formas retóricas tradicionais passaram por modificações para acomodar o conteúdo cristão:

os temas cotidianos, assuntos de dinheiro ou um copo de água fresca, perdem sua inferioridade no contexto cristão, e se acomodam ao estilo elevado; e, inversamente, segundo se infere de ulteriores explicações de Santo Agostinho, os mais altos mistérios da fé têm de ser apresentados com as palavras do estilo baixo, fáceis e acessíveis à compreensão de todos. Isso representa um desvio tão importante da tradição retórica, e em geral da literária, que pode significar a quase destruição de seu fundamento. A tradição estava edificada sobre a idéia das distintas classes de poesia e de discurso, na qual os temas tinham de corresponder-se com as modalidades expressivas segundo grau de dignidade; portanto, era também essencial ordenar os temas segundo estes graus de dignidade.<sup>272</sup>

A tradição literária cristã inverteu a lógica construída pelos pagãos. Os temas considerados significativos não deveriam ser expressos em estilo elevado, mas de modo simples e fácil, que ficou conhecido como *sermo humilis*. Segundo Auerbach, o *sermo humilis* estava presente em todas as formas da literatura cristã na Antiguidade tardia, ele penetrou nos escritos menos populares e mais especulativos, nas exposições teórico-filosóficas e nos relatos práticos e realistas. Naturalmente, havia diferença de estilo entre os sermões, os tratados, os

<sup>269</sup> CROKE; EMMETT, op. cit., p. 5-6.

<sup>270</sup> AUERBACH, op. cit., p. 35.

<sup>271</sup> Ibid., p. 36-38.

<sup>272</sup> Ibid., p. 40, tradução nossa.



comentários e as cartas, mas todos tinham o mesmo interesse polêmico e apologético.<sup>273</sup> Enfim, os cristãos adaptaram a retórica e criaram estratégias discursivas para alcançar seus objetivos, canalizaram o interesse da aristocracia pelos acontecimentos do passado e por biografias e criaram a historiografia eclesiástica e a biografia dos santos, enquanto os pagãos continuaram escrevendo sobre a história política e militar conforme os modelos de Heródoto, Tucídides, Salústio, Tito Lívio e Tácito.

Um dos objetivos da historiografia pagã a partir do século IV d.C. era instruir os novos membros da elite dirigente do Império. Com este propósito, foram escritos brevíários sobre a história romana e biografias dos imperadores. Esse tipo de texto pouco ou nada tinha de conteúdo religioso e não formulava críticas abertas ao cristianismo. Uma exceção foi a produção de Eunápio de Sardes, que escreveu uma história anticristã e uma biografia dos sofistas. Os fragmentos que foram conservados do primeiro texto atestam a insatisfação e as críticas do autor em relação à nova fé; o segundo segue a mesma linha, Juliano é exaltado e o paganismo neoplatônico é euforizado: “se Juliano ganhava batalhas era porque recebia a ajuda dos deuses adequados”. Para Momigliano, o pagão Eunápio escreveu **Vida dos Sofistas** para competir com as biografias dos santos que ele tanto depreciava.<sup>274</sup>

Além dos brevíários e biografias, alguns historiadores do período buscaram na literatura clássica modelos para elaborar crônicas mais densas em conteúdo e tamanho. O mais conhecido, ou sobre o qual existem mais informações, é Amiano Marcelino, considerado por alguns como o último grande historiador da Antiguidade e, por outros, como um mero imitador. O fato é que Amiano foi influenciado pela biografia de estilo suetoniano, se apresentou como continuador de Tácito e priorizou as guerras e as histórias da corte, combinando dois gêneros tradicionais, *annales* com *historiae*.

Para Croke e Emmett, do século III ao VII d.C, a forma como gregos e romanos analisavam e escreviam sobre a história começou a ser modificada. Os fatores que motivaram essas transformações, para os autores, foram dois: a ascensão do cristianismo, porque trazia uma “visão do homem e do mundo diferente” daquela estabelecida entre os romanos pagãos; e as invasões germânicas, que acabaram dando origem a uma nova configuração geográfica e política da parte ocidental do Império. Ainda assim, as obras de história continuavam cumprindo um importante papel na educação tradicional, pois forneciam exemplos de conduta e eram utilizadas em discursos políticos.<sup>275</sup>

---

<sup>273</sup> Ibid., p. 56-60.

<sup>274</sup> MOMIGLIANO, **Ensayos de historiografía antigua y moderna**, p. 108.

<sup>275</sup> CROKE; EMMETT, op. cit., p.1.

Conforme Momigliano, entre os historiadores do período clássico, predominava a história política e militar; “as emoções religiosas” não faziam parte das narrativas a não ser quando tinham uma relação direta com os acontecimentos. Era comum criar seções separadas para falar das “intervenções divinas, dos milagres, das curiosidades ou para fazer digressões”. Uma exceção eram os biógrafos, que tinham a obrigação de falar sobre as crenças de seus heróis. Já no período helenístico, os historiadores não se interessavam somente por política e guerra. A partir do século IV d.C., novos temas começaram a ganhar espaço. Entre os pagãos, o modelo continuava sendo a historiografia clássica, mas tanto na obra de Amiano Marcelino quanto na de Eunápio, a religião e a magia ocuparam maior espaço do que nas narrativas de seus predecessores.<sup>276</sup>

Grande parte da produção literária pagã dos séculos IV e V d.C., de acordo com Momigliano, não foi preservada, mas o que existe indica que havia uma idealização do passado, e não uma preocupação em produzir novas histórias. Este fato não deve ser identificado com decadência ou esgotamento, mas compreendido pela conjuntura histórica que o produziu.<sup>277</sup> Enfim, os estudos citados indicam que a produção escrita de cristãos e pagãos expressa divergências, mas também tornam evidente o convívio entre os dois grupos e a partilha de uma mesma “mentalidade estética”.

A legalização do cristianismo e seu *status* de religião oficial no século IV d.C., as medidas adotadas pelo imperador Juliano em prol do politeísmo e as notícias sobre a atuação do círculo de Símaco – um dos grupos de senadores que se mobilizou para recolocar a ara da deusa Vitória na sala do Senado de Roma – deram origem a um conjunto de discursos que subsidiou a tradição historiográfica, que viu nesse período um violento embate entre cristãos e pagãos. Essa tese foi difundida por historiadores contemporâneos – entre eles figuras como Andreas Alföldi, Johannes Straub e André Chastagnol – e se constituiu numa sólida linha de pesquisa.

Entre 1958 e 1959, uma série de conferências sobre “o conflito entre o paganismo e o cristianismo no século IV” foi ministrada no Warburg Institute de Londres. Essas conferências deram origem a um livro que foi organizado pelo historiador italiano Arnaldo Momigliano, publicado em 1963, reeditado em várias línguas e se tornou referência para os estudiosos do tema. Entre os artigos que fazem parte desse livro, selecionamos o de Pierre Courcelle, o de Herbert Bloch e o do próprio Momigliano porque ilustram perspectivas

---

<sup>276</sup> MOMIGLIANO, *Ensayos de historiografía antigua y moderna*, p. 126;128.

<sup>277</sup> *Ibid.*, p. 110.

distintas dentro do debate. Os dois primeiros se vinculam à tradição historiográfica do “conflito aberto entre pagãos e cristãos”, e o terceiro relativiza essa ideia.

No artigo “Polêmica anticristã e platonismo cristão: de Arnóbio a Santo Ambrósio”, Courcelle coloca em foco o embate no campo filosófico. Segundo este autor, os “intelectuais” pagãos faziam variadas acusações aos seguidores do cristianismo, responsabilizando-os por todos os “males” que afligiam o Império Romano – epidemias, secas, guerras, invasões, intempéries. Para eles, os homens estavam sendo castigados porque descuidaram do culto aos deuses, que sempre os protegeram, e permitiram o comportamento ofensivo dos cristãos. Do ponto de vista filosófico, uma das concepções mais criticadas era a da ressurreição do corpo; também era objeto de polêmica o fato de Cristo, um homem, ser adorado como um deus. As declarações anticristãs vinham de diversas partes, em especial das discussões derivadas do neoplatonismo.<sup>278</sup> As acusações pagãs ficaram registradas numa obra de Porfírio, **Contra os cristãos**, escrita depois de 270. Em contrapartida, Arnóbio, no início do século IV d.C., compôs **Contra os pagãos**, e Ambrósio, mais tarde, escreveu um tratado, **Da Filosofia**, atacando os neoplatônicos. Enfim, Courcelle não trata de um combate generalizado entre cristãos e pagãos, mas de um debate restrito a um pequeno círculo erudito.

Bloch escreveu sobre “o renascimento do paganismo no Ocidente no final do século IV”. Para este autor, a resistência pagã estava difundida por todo o Império. Contudo, o Ocidente demonstrou maior vigor, pois o Senado romano, como guardião das tradições ancestrais e defensor da antiga religião, empenhou-se na manutenção do *mos maiorum* e na observação dos ritos cultuais. Conforme Bloch, o esforço para proteger e difundir a cultura pagã foi direcionado pelos círculos intelectuais, em especial o de Símaco, que investiu na produção escrita para propagar a “causa pagã” e preservar a literatura latina, por meio da correção de manuscritos de obras clássicas como as de Virgílio e de Cícero.<sup>279</sup>

Na perspectiva de Bloch, o final do século IV d.C. é marcado pelo conflito entre cristãos e pagãos, que está refletido nas ações do imperador Juliano e no empenho da aristocracia pagã em preservar as tradições romanas, em especial, a literatura clássica.

Antes de passar às ideias de Momigliano, é importante citar Guglielmo Cavallo, que em **Libri, editori e pubblico nel mondo antico**, publicado em 1975, também se refere a “reação pagã” do século IV d.C. como um esforço da aristocracia senatorial do Ocidente para revigorar o culto das tradições e colocar em prática um programa de restauração política.

<sup>278</sup> COURCELLE, P. Polemica anticristiana y platonismo cristiano: de Arnobio a San Ambrosio. In: MOMIGLIANO, et al. **El conflicto entre paganismo y el cristianismo en el siglo IV**, 171-172.

<sup>279</sup> BLOCH, H. El renacimiento del paganismo en Occidente a fines del siglo IV. In: *Ibid.*, p. 208;224.

Recuperar, preservar e transmitir a literatura clássica faziam parte desse esforço, que no Ocidente, de acordo com Cavallo, foi uma investida da aristocracia pagã mais resistente ao cristianismo que os homens cultos do lado greco-oriental:

Diferentemente de Roma, no Oriente não havia uma poderosa aristocracia hereditária, educada segundo os métodos tradicionais, capaz de servir de guia a um programa de oposição político-cultural. A classe dirigente de Constantinopla estava formada em grande parte por *parvenus* procedentes dos estratos mais profundamente impregnados de cristianismo: as classes médias baixas. Com ironia, observa Libânio que o senado não estava composto inteiramente por nobres cujos antepassados ocuparam cargos durante quatro ou mais gerações. A elite senatorial constantinopolitana estava formada, portanto, por homens que chegaram a uma alta posição, mas possuíam origem humilde: muitos deles eram cristãos e todos os que não eram, com frequência, não tiveram uma educação retórica que os predisusessem contra o cristianismo; por outra parte, os estratos greco-orientais tradicionalmente cultos, que formavam os estratos superiores da ordem curial, mostraram na época de Constantino uma disposição para converter-se muito maior que no Ocidente.<sup>280</sup>

Para Momigliano, no início do século IV d.C., não havia indícios de um combate aberto entre pagãos e cristãos. No campo historiográfico, por exemplo, eles apresentavam objetos e preocupações distintas, cada grupo, a seu modo, se movimentava para afirmar seu ideário. Os pagãos buscavam preservar na memória das novas gerações o *mos maiorum* e, os cristãos, fundamentar e divulgar sua doutrina.<sup>281</sup>

Momigliano lembra que, a partir do reinado de Constantino, apareceu uma produção textual que tratava da vingança divina contra aqueles que perseguiram os seguidores de Cristo. Os escritores cristãos atacavam o modo de vida dos pagãos e dos imperadores que foram hostis ao cristianismo. Merece destaque a obra de Lactâncio, **Sobre a morte dos perseguidores** e a de Eusébio de Cesaréia, **História Eclesiástica**. A primeira chama a atenção pela violência da ira divina; a segunda, por abordar a ação da Providência divina na história, em especial na punição daqueles que flagelaram os cristãos. Já a historiografia pagã do século IV d.C. apresentou um conteúdo mais defensivo e críticas veladas.<sup>282</sup>

Passada a “euforia inicial” produzida pela legalização do culto, a produção escrita cristã se ocupou em responder às exigências de sua época. Os cronologistas buscavam demonstrar a antiguidade do cristianismo e apresentaram um modelo de história providencial. Os escritores pagãos preocupavam-se em manter vivo o conhecimento do passado romano. Os

<sup>280</sup> CAVALLO, Libros y público a fines de la Antigüedad... , 130, tradução nossa.

<sup>281</sup> MOMIGLIANO, **Ensayos de historiografía antigua y moderna** p.107-108.

<sup>282</sup> Ibid., p. 95-97.

“homens novos”, que haviam ascendido em riqueza e poder tinham origens variadas, desde as províncias mais afastadas do Oriente até a Germânia, pouco ou nada conheciam das tradições romanas, normalmente preservadas pelos membros da aristocracia senatorial. Com o objetivo de “ilustrar” o novo grupo social, eram redigidos breviários sobre a história de Roma.

Segundo Momigliano, com a morte do imperador Teodósio, a crise política do Império e a presença intensa dos germânicos, a relação entre cristãos e pagãos ficou mais hostil. A intolerância e as acusações acerca da responsabilidade sobre os últimos acontecimentos no Império eram mútuas. Os discursos de ambos os lados ficaram mais ofensivos. Eunápio de Sardes e Agostinho de Hipona são expressões dessa nova tendência.<sup>283</sup> Na perspectiva de Momigliano, não houve um combate aberto entre cristãos e pagãos no século IV d.C., mas conjunturas que produziram situações de conflito entre os dois grupos.

Ainda de acordo com esse autor, “os escritores cristãos, ao contrário dos pagãos, obtiveram sucesso na transmissão de suas teorias para as massas” e conseguiram divulgar suas concepções dentro e fora dos círculos intelectuais. Croke e Emmett corroboram com esta tese. Para estes autores, a história produzida, especialmente a partir do início do século V d.C., não era “mais o setor particular da elite literária”. No Ocidente latino, a cultura cristã usou uma linguagem escrita menos rebuscada: o *sermo humilis*, que facilitou a compreensão das **Escrituras**, da história dos cristãos e atingiu um público que tradicionalmente não fazia parte dos círculos eruditos da sociedade.<sup>284</sup>

Num artigo publicado em L’Antiquité Classique em 1976, Alan Cameron critica a historiografia que afirma ter ocorrido uma intensa reação pagã no século IV d.C., motivada pelo círculo de Símaco, e propõe uma revisão. Para Cameron, a tese que defende a existência de uma aristocracia senatorial pagã ativa, empenhada em preservar a literatura clássica e investir contra os cristãos, não resiste a uma análise criteriosa.<sup>285</sup>

Para os historiadores que defendem o vigor da “restauração pagã”, um dos méritos desse movimento foi “resgatar os trabalhos dos grandes autores latinos, copiá-los, corrigi-los e preparar edições para colocar em circulação”. Segundo Cameron, esta afirmação é um equívoco, pois a aristocracia do século IV d.C. nada fez para preservar ou popularizar os autores antigos, ela estava interessada em um número reduzido de grandes nomes e se dedicava a ler, transcrever e retificar seus textos preferidos e seus próprios trabalhos. Também não há provas ou indícios de que as transcrições do período foram realizadas por pagãos.

---

<sup>283</sup> Ibid., p. 97.

<sup>284</sup> CROKE; EMMETT, op. cit., p. 3.

<sup>285</sup> CAMERON, op. cit, p. 1-5.

Verifica-se, ainda, que os breviários não serviram como um veículo de propaganda anticristã, com raras exceções já mencionadas.<sup>286</sup>

Cameron também questiona a afirmação de ser o Ocidente o “lugar” da resistência pagã. De fato, o lado ocidental tinha mais famílias de origem tradicional, por consequência, mais pagãos. Contudo, o lado oriental apresentou maior vigor intelectual. Segundo o autor, o círculo de Símaco, por exemplo, considerado um ícone da resistência pagã no Ocidente, não empreendeu esforços para responder ao cristianismo nem apresentou uma produção textual anticristã – por tolerância, prudência, medo ou indiferença; ao contrário do Oriente, que tem nomes como o de Eunápio e o de Zósimo, autores que criticaram abertamente o credo oficial, além dos círculos filosóficos de Atenas e de Alexandria, que mantiveram o neoplatonismo.<sup>287</sup>

Para Cameron, no século IV d.C., “as grandes famílias aristocráticas continuaram a representar um papel proeminente na vida social, literária e religiosa de Roma. Mas, foram as famílias cristãs que dominaram a cena, inclusive fornecendo patrocínio literário.” A relação entre os eruditos, independentemente da fé professada, parece não ter sido hostil: Ausônio, um poeta provavelmente cristão, era amigo de Símaco; Claudiano, poeta e retórico pagão, era financiado por uma família cristã.<sup>288</sup>

Segundo o autor, o que existiu no século IV d.C. foi a afirmação do vigor intelectual dos cristãos e do Oriente. Apesar de o lado ocidental contar com um representativo grupo defensor das tradições ancestrais romanas, no campo literário foram os pagãos greco-orientais que ofereceram maior resistência por meio de suas obras. Portanto, os círculos intelectuais como o de Símaco ou de Pretextato não conseguiram, ou não buscaram, fazer uso da escrita para divulgar as ideias dos seus mestres.<sup>289</sup>

A polêmica entre cristãos e pagãos no Império Romano do século IV d.C., em linhas gerais, deu origem a duas correntes historiográficas: a que trabalha com a ideia de conflito aberto e intenso entre os dois grupos; e a que afirma não ter havido uma relação de tensão constante entre pagãos e cristãos e que há uma supervalorização do governo de Juliano e das ações do grupo de Símaco pelos historiadores que defendem a tese de uma vigorosa reação pagã no Ocidente.

Diante dessas duas tradições formuladas por importantes pesquisadores, cumpre continuar questionando as “verdades estabelecidas como cânones”. É premente o diálogo com a memória historiográfica que produziu explicações variadas para as transformações do

---

<sup>286</sup> Ibid., p. 8; 26-27.

<sup>287</sup> Ibid., p. 22; 30.

<sup>288</sup> Ibid., p. 2; 30.

<sup>289</sup> Ibid., p. 15.

Império Romano a partir do século III d.C. Essa tarefa permitirá elaborar uma reflexão em torno do conhecimento produzido sobre a relação entre cristãos e pagãos e analisar a memória perpetuada pelas “grandes obras” e manuais, os quais fixaram uma tradição e instituíram uma matriz de pensamento que precisa ser constantemente repensada.<sup>290</sup>

Nossos estudos indicam que a imagem de uma sociedade nitidamente dividida entre cristãos e pagãos foi uma criação dos clérigos do final do século IV d.C., que acabou sendo apressadamente absorvida em seu valor aparente pelos historiadores modernos. Além das fontes eclesiásticas, alguns discursos pagãos reforçaram a ideia de um conflito permanente entre cristãos e pagãos no Império Romano. Todavia, esta tese vem sendo revisada, e a pesquisa que ora empreendemos corrobora a perspectiva apontada por Cameron e Momigliano.

#### **2.4. Sobre as fontes: o autor, o discurso e as “visões de mundo”**

Para Goldmann, o autor, por meio de sua obra literária, expressa “sentimentos e idéias comuns aos membros de um determinado grupo”, ou seja, ele revela uma visão de mundo que foi construída com base em uma realidade histórica e social. Assim, o caminho que permite compreender um texto e a sua estrutura significativa é o do diálogo entre o “todo e as partes”, é pensar e discutir a relação entre a obra, o autor, o grupo social e o panorama histórico. É preciso refletir sobre o modo como a obra e os eventos históricos estão vinculados, questionar como os eventos se mesclaram às experiências do autor, pois uma visão de mundo não é a simples soma das consciências individuais. O historiador deve ainda se perguntar quais as razões sociais ou particulares que fizeram com que tal visão tenha sido expressa nessa obra, nesse lugar e nessa época. Neste sentido, o comportamento que permite compreender uma obra não é o do autor, mas o do grupo social.<sup>291</sup> O estudo biográfico, embora apenas auxiliar, possibilita ir do texto ao indivíduo e deste aos grupos sociais:

o pensamento nunca avança em linha reta, pois toda verdade parcial só assume sua verdadeira significação por seu lugar no conjunto, da mesma forma que o conjunto só pode ser conhecido pelo progresso no conhecimento das verdades parciais. A marcha do conhecimento aparece assim como uma

---

<sup>290</sup> MENDES, **Sistema político do Império Romano do Ocidente...**, p. 47. A autora apresenta uma boa discussão sobre a necessidade de dialogar com a memória historiográfica e revê-la, quando necessário.

<sup>291</sup> GOLDMANN, L. **Dialética e cultura**. 2. ed. Tradução de L. F. Cardoso; C. N. Coutinho. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979. p. 20-22; 89-90.

perpétua oscilação entre as partes e o todo, que se devem esclarecer mutuamente.<sup>292</sup>

Desse modo, considera-se salutar abordar as especificidades dos discursos que serão utilizados como fontes e suas articulações com a vida dos seus respectivos autores, com a elite senatorial e com o episcopado cristão.<sup>293</sup> Para compor o *corpus* de autores pagãos, conforme enunciado na introdução, foram selecionadas três crônicas que tratam da história do Império Romano por meio do “retrato” dos seus soberanos, enaltecem os “antigos” romanos e seus costumes – o *mos maiorum* – e não valoram negativamente a fé cristã: **Livro dos Césares** de Aurélio Victor; **Breviário** de Flávio Eutrópio e **História** de Amiano Marcelino. Além desses discursos, destacamos mais três auxiliares, que ilustram bem o uso da escrita nos embates religiosos e políticos do período: dois foram escritos por Juliano, o panegírico em honra de Constâncio II (**Sobre a realeza**) e o edito sobre os professores (**Cod. Th. XIII 3, 5**); e um por Símaco, a carta a Valentiniano II sobre as prerrogativas pagãs (**Relatio 3**).

A biografia de Aurélio Victor é bastante conhecida em função das informações de Amiano Marcelino e das notícias que ele mesmo fornece em sua obra. O cronista nasceu no Norte da África, possivelmente em 320. Apesar da origem social humilde, foi educado em Cirta, Cartago e Roma, o que lhe permitiu ingressar e ascender na carreira burocrática. No ano de 361, foi nomeado governador da *Pannonia Secunda* pelo imperador Juliano. A morte de Juliano e a ascensão de Valentiniano o afastaram do posto. Algum tempo depois, alcançou o cargo de prefeito de Roma (388 ou 389), nomeado por Teodósio. Esta função indica que Aurélio havia chegado à condição de *uir clarissimus*, ou seja, tornou-se membro do senado e poderia chegar ao consulado.<sup>294</sup>

A carreira de Aurélio Victor, assim como a de outros “homens novos” do seu tempo, indica que a burocracia imperial estava aberta aos que procediam dos *humiliores*. Conforme Falque, a relação com a corte e a ascensão social é uma característica comum aos intelectuais do século IV d.C., em especial aos cronistas, como Aurélio, Eutrópio e Festo, que alcançaram elevados postos na carreira político-burocrática.<sup>295</sup>

Diversas obras são atribuídas a Aurélio Victor, mas apenas **Livro dos Césares**, que aparece nos manuscritos sob o título *Aurelii Victoris Historiae abbreviatae*, é seguramente de

<sup>292</sup> Ibid., p. 5-6.

<sup>293</sup> O objetivo aqui não é propor mais uma biografia para cada um dos autores ou um estudo acurado para cada uma das obras, mas levantar alguns dados úteis a análise do discurso em função da perspectiva teórico-metodológica adotada.

<sup>294</sup> FALQUE, E. Introducciones. In: AURELIO VÍCTOR. **Libro de los Césares**. Introducciones, traducción y notas de Emma Falque. Madrid: Editorial Gredos, 1999. Biblioteca clásica Gredos, v. 261. p. 163-165.

<sup>295</sup> Ibid., p. 166.



sua autoria. É provável que tenha começado a escrever sua obra em 359, concluído após setembro de 360 e publicado em 361. Esse texto foi conservado em um *corpus* formado por mais duas obras: *Origo gentis Romanae* e *Liber de uiris illustribus Urbis Romae*. A primeira aborda a origem lendária de Roma; a segunda trata dos “personagens ilustres” da Monarquia a República; *De Caesaribus* narra a história do Império Romano de Octávio Augusto até Constâncio II. Distintos autores elaboraram essas composições, que, reunidas, contam a história de Roma até 360. Um copista na Idade Média agrupou essas obras e denominou o conjunto de *Historia tripertita*.<sup>296</sup>

**Livro dos Césares** está subdividido em 42 pequenas partes. É um texto que narra a história da época imperial de forma resumida e apresenta um retrato psicológico dos imperadores até 360. É, portanto, uma fusão de biografia com epítome. Segundo Falque, a obra parece ter aspirado ao título de *historia*, pois os dois códices que a preservaram, o de Bruxelas e o de Oxford, a designaram *Historiae abbreviatae*.<sup>297</sup>

Aurélius Victor divide a história do Império em seis períodos: da ascensão de Octávio ao poder até a morte de Nero; de Galba a Vitélio; de Vespasiano a Domiciano; de Nerva até Alexandre Severo; de Maximino a Tácito; de Caro a Constâncio II. Ele aborda a crise do Império e compreende o que significou a promoção de estrangeiros no exército, a influência das novas categorias sociais e o predomínio do poder militar. Mesmo compartilhando do ideário pagão, não trata do cristianismo nem faz referência à conversão de Constantino. Passa ao largo dessas questões.<sup>298</sup> Este tipo de conduta tanto pode indicar a existência de uma censura ou, simplesmente, a inexistência de um combate entre cristãos e pagãos no século IV d.C..

Em **Livro dos Césares**, é possível verificar a influência de Suetônio na composição das biografias. Aurélius Victor, por vezes, se separa do modelo e insiste mais na formação cultural dos imperadores, focando no interesse deles pelo estudo. O autor introduz passagens narrativas, utiliza a retórica, evita anedotas e os detalhes da vida particular, mistura-se suas reflexões pessoais aos relatos. Quanto às fontes utilizadas por Aurélius, apesar de toda a controvérsia em torno da existência de *Kaisergeschichte*, esse texto continua sendo apontado como a sua principal referência para o período imperial, ao lado de Suetônio e Tácito.<sup>299</sup>

---

<sup>296</sup> Ibid., p. 166-167.

<sup>297</sup> Ibid., p. 168-169.

<sup>298</sup> DUFRAIGNE, P. Introduction. In: AURELIUS VICTOR. *Livre des Césars*. Texte établi et traduit par Pierre Dufraigne. Paris: Les Belles Lettres, 1975. p. 42.

<sup>299</sup> FALQUE, op. cit., 170-175.

De acordo com Bird, por conta do “estilo tortuoso, pretensioso e às vezes moralizante,” Aurélio Victor não alcançou a mesma popularidade de Eutrópio.<sup>300</sup> Enquanto o autor do **Breviario** utiliza uma linguagem simples e prefere abordar uma maior extensão cronológica, Aurélio optou por uma linguagem mais culta e adornada. Para Falque, a busca por um latim “mais elegante” produziu, por diversas vezes, um texto complicado e obscuro que não atraiu o público.<sup>301</sup>

O autor de **Livro dos Césares** buscou um estilo que “ele considerava adequado para um homem culto de seu tempo e para uma interpretação moralista da história do Império”. Mas, ao adotar como referência alguns autores da historiografia clássica, acabou não formulando um estilo próprio e criou um texto enredado por frases complicadas e um vocabulário inapropriado para a época. Destarte, a obra de Aurélio Victor parece não ter suscitado o interesse de seus contemporâneos e apenas dois manuscritos chegaram até nós: um conservado em Oxford por volta do século XIV ou XV e outro em Bruxelas, no começo do XV. Um número restrito, se comparado com a quantidade de manuscritos preservados de Eutrópio (por volta de oitenta).<sup>302</sup>

Segundo Falque, Pichlmayr foi o primeiro editor de **Livro dos Césares**, que provavelmente consultou diretamente os dois manuscritos para publicar a sua tradução em 1911. Posteriormente, Gruendel fez uma revisão desse texto e a *Belles Lettres* lançou uma cuidadosa tradução de Aurélio, produzida por Dufraigne.<sup>303</sup>

Sobre a vida de Flávio Eutrópio, não há muitas informações. Ele nasceu pouco depois de 320 e há dúvidas quanto ao seu lugar de origem – Itália ou província da Ásia –, seu nome é grego. Pertenceu a uma família de posses, provavelmente de origem curial, e recebeu uma formação que lhe permitiu assumir diversos postos na administração imperial. Chegou a ser *magister epistularum* durante o reinado de Constâncio II, conseguiu se manter no cargo, mesmo após a assunção de Juliano, e participou da campanha contra os persas em 363. A alternância de imperadores não o impediu de prosseguir na carreira, pois em 387 dividiu o consulado com Valentiniano II.<sup>304</sup>

Durante o período em que o imperador Valente lutou contra os godos na região do Danúbio (367-369), é provável que Eutrópio o tenha acompanhado. Naquela ocasião, foi

---

<sup>300</sup> BIRD, H. W. In: **Aurelius Victor. De Caesaribus**. English translation by H. W. Bird. Liverpool University Press, 1994. p. 14.

<sup>301</sup> FALQUE, op. cit., p. 175-177.

<sup>302</sup> Ibid., p. 178-179.

<sup>303</sup> Ibid., p. 181.

<sup>304</sup> FALQUE, E. Introducciones. In: EUTROPIO, F. **Breviario**. Introducciones, traducción y notas de Emma Falque. Madrid: Editorial Gredos, 1999. Biblioteca clásica Gredos, v. 261. p. 10-16.

nomeado *magister memoriae* – um cargo importante que mantinha sob suas ordens grande número de funcionários – e dedicou ao monarca o *Breviarium ab Urbe condita*, que passaremos a chamar **Breviário** (369), escrito em latim. Para Falque, duas razões podem ter motivado Eutrópio a redigir o seu texto numa língua que não a materna: o fato de ter dedicado sua obra a Valente, que não conhecia o grego, ou, simplesmente, por ser a língua oficial do Império.<sup>305</sup>

O termo *breviarium* aparece como título da obra de Eutrópio nos manuscritos que conservaram o texto. Segundo Cizec, é preciso diferenciar *breviarium* de *epitome*, o primeiro é uma síntese de várias obras, e o segundo, o resumo de uma obra já elaborada. O texto do nosso autor se enquadra nas características de breviário. Contudo, na segunda parte da obra, há uma série de biografias de imperadores, ou seja, há uma combinação de dois gêneros, um dominante e o outro secundário.<sup>306</sup>

A obra está dividida em 10 pequenos livros: os seis primeiros narram os fatos ocorridos durante o período da Monarquia e da República; os quatro restantes tratam dos acontecimentos, considerados, pelo autor, marcantes da fase imperial até o ano de 364. A história do Império é narrada por meio da biografia de diversos imperadores: origem, vida privada, formação militar, conduta política, costumes, cultura, gostos literários, duração do reinado, a morte, e por fim, Eutrópio elogia ou condena o monarca. O gênero historiográfico utilizado pelo escritor agradou ao público do século IV d.C. por diversos motivos. Primeiro, porque tratava a história da civilização romana de forma breve, ideal para quem queria conhecer o essencial; segundo, porque era um texto pequeno, que servia também como manual para o ensino da língua latina.<sup>307</sup>

Uma das características do breviário é a utilização de várias obras para produzir uma síntese. Neste sentido, é salutar conhecer as fontes usadas por Eutrópio. Esta não é uma tarefa fácil, mas tem sido realizada por filólogos e historiadores que, segundo alguns indícios, concordam que Eutrópio, para escrever sobre a monarquia e a república, recorreu à tradição de Tito Lívio. O autor chega a citar Fábio Pictor, mas não há como evidenciar se ele consultou diretamente esse historiador. De acordo com Falque, o problema das fontes para o período imperial é de outra ordem:

---

<sup>305</sup> Ibid., p. 13 ;10.

<sup>306</sup> CIZEC, E. **Histoire et historiens à Roma dans l'Antiquité**. Lyon: Presses Universitaires, 1995. p. 288-289.

<sup>307</sup> FALQUE, op. cit, p. 20-21.

Para tentar explicar os erros comuns e as coincidências entre o *Breviarium* de Eutrópio, o *Liber de Caesaribus* de Aurélio Vítor e algumas partes da *Historia Augusta*, A. Enmann, aplicando o método de Lachmann como se se tratasse de explicar a relação entre três manuscritos, supôs no século passado, que estas obras procederiam de uma fonte comum perdida. Chamou este arquétipo [...] literário de **Kaisergeschichte** [História dos Césares]. Esta história dos imperadores que não fora conservada e que justificaria as coincidências entre as obras anteriormente citadas, teria chegado até o reinado de Diocleciano ou talvez até 337 ou 357.<sup>308</sup>

Nem todos os pesquisadores concordam com esta tese. Dufraigne, em especial, rechaça a existência dessa obra, por não aparecer atestada em nenhuma parte.<sup>309</sup> Enfim, inquirir acerca das fontes que foram utilizadas por Eutrópio implica lidar com fatores desconhecidos e entrar num terreno de poucas certezas.

Os autores que escrevem sobre o estilo de Eutrópio têm demonstrado que ele utiliza um vocabulário simples e claro, por vezes, técnico; em suas narrativas, prefere a parataxe, a enumeração e formas impessoais; o argumento é dividido em várias frases coordenadas que facilitam a leitura. Por fim, o objetivo principal do autor é a *brevitas* e certa *variatio*, “principalmente, nos últimos cinco livros, onde recorre ao pleonasma, ao quiasmo e ao paralelismo buscado em algumas frases e expressões poéticas”. **Breviário** alcançou uma popularidade significativa. O tamanho da obra e a simplicidade de sua língua, somados às qualidades didáticas, favoreceram uma circulação maior que a habitual no mundo antigo e na Idade Média. O texto foi publicado entre 369 e 370, no ano de 380 foi traduzido para o grego por Peânio e conheceu uma ampla difusão no Império bizantino e entre os clérigos.<sup>310</sup>

A obra de Eutrópio sobreviveu em mais de oitenta manuscritos, entre os quais, dezesseis são anteriores ao século XV. As primeiras edições do **Breviário** apareceram no século XVI, no XVIII e XIX, e numerosas edições acompanhadas de vocabulários e notas foram publicadas.

Sobre Amiano Marcelino, algumas informações são pouco precisas: provavelmente nasceu entre 325 e 330 na Antioquia, no seio de uma família grega nobre. No ano de 350, conforme Galletier, ingressou num seleto grupo do exército romano, os *protectores domestici*, e em 363 fez parte da expedição de Juliano à Pérsia. Após a morte do imperador nessa campanha, Amiano retornou para Antioquia, deixou a atividade militar, passou a dedicar-se ao estudo e fez algumas viagens. Depois de 378, mudou-se para Roma, onde começou a

<sup>308</sup> Ibid., p. 22-23, tradução nossa.

<sup>309</sup> DUFRAIGNE, op. cit., p. 31.

<sup>310</sup> FALQUE, op. cit., p. 25-29.

escrever *Rerum gestarum* em latim, língua aprendida na escola, e passou a realizar leituras públicas de seu texto.<sup>311</sup>

*Rerum gestarum* é formada por 31 livros, dos quais os 13 primeiros estão perdidos. A obra trata dos acontecimentos ocorridos entre a eleição de Nerva (96) e a morte do imperador Valente (378). Do livro 1 ao 13, Amiano relata o período compreendido entre 96 e 353, ou seja, mais de duzentos anos; enquanto do 14 ao 31, o autor se ocupou de 353 a 378. Quanto à época em que foram elaborados, há distintas teses, mas a de M. Pighi é indicada por Gallettier como a que melhor reconstituiu a cronologia da obra. Os 31 livros, possivelmente, foram escritos e publicados entre 379 e 398, durante o reinado de Teodósio.<sup>312</sup>

A obra de Amiano Marcelino foi difundida com o título *Rerum gestarum*. Segundo Trujillo, esse fato a coloca como um subgênero da historiografia clássica. As *res gestae* apresentam tanto elementos dos *annales*, pois narram os acontecimentos ano a ano, quanto da *historiae*, porque se concentram principalmente nos fatos contemporâneos e abordam as causas que os influenciaram. Estas características aparecem no texto de Amiano, o que justifica o título de sua obra.<sup>313</sup>

Amiano seguiu o modelo dos grandes historiadores, especialmente Salústio, Tácito e Suetônio. Buscou tratar da história de Roma, expôs as causas da crise do Império e apresentou um interesse enciclopédico e etnográfico pela época imperial, com digressões, descrições e retratos. Contudo, existe uma importante diferença entre Tácito e Amiano: enquanto o primeiro restringe sua obra a “cidade eterna”, justificadamente, o segundo narra a atuação de imperadores e generais por todo o território romano.<sup>314</sup>

Verifica-se em **História** – termo que será usado para fazer referência ao *Rerum gestarum* – a utilização de recursos retóricos próprios a alguns historiadores clássicos. Amiano misturou elementos variados e não optou por um único estilo: há amplificações, digressões, descrições românticas, comparações, apóstrofes, metáforas, biografias e discursos. Trujillo acredita que o autor, na intenção de agradar ao público que ouvia as recitações de sua obra, recorreu a notas exóticas, ao tom dramático e a uma linguagem simbólica.<sup>315</sup>

Na parte da obra que foi preservada, Amiano abordou os acontecimentos mais recentes do Império Romano e os distribuiu da seguinte forma: no livro 14, fala sobre o César Galo e

<sup>311</sup> Gallettier, E. Introduction. In: AMMIEN MARCELLIN. **Histoire**. Texte établi et traduit par Édouard Gallettier et Jacques Fontaine. T. I, livres XIV-XVI. Paris : Les Belles Lettres, 1968. p. 7-19.

<sup>312</sup> Ibid., p. 17-24.

<sup>313</sup> TRUJILLO, M. L. H. Introducción. In: AMIANO MARCELINO. **Historia**. Trad. M.<sup>a</sup> Luisa Harto Trujillo. Madrid: Akál, 2002. p. 18.

<sup>314</sup> Ibid., p. 23. Há uma boa discussão sobre as influências literárias no trabalho de Amiano em MATTHEWS, J. Ammianus' Historical evolution. In: CROKE; EMMETT, op. cit., p.37-38.

<sup>315</sup> Ibid, p. 62-63.

faz digressões sobre os isáuricos, sarracenos, os vícios do senado e do povo de Roma; no 15, é anunciada a morte de Galo, aparece as acusações de traição a Ursicino e Juliano, a elevação ao trono de Silvano e a nomeação de Juliano como César; do 16 ao 25, o autor concentra sua narrativa na figura de Juliano, que é euforizada em boa parte do texto; no 25, aborda a ascensão de Joviano ao trono e seu tratado com os persas; no 26, coloca em foco os imperadores Valentiniano e Valente; no 27, faz descrições sobre a luta contra os “bárbaros”, em especial os godos, narra a proclamação de Graciano como sucessor de Valentiniano e várias insurreições no Império; no 28 e 29, trata das campanhas militares de Valentiniano e Teodósio, do clima de delações e faz mais digressões acerca dos vícios dos romanos; no 30, continua tratando das empreitadas bélicas, critica os advogados, aborda a morte de Valentiniano, seus vícios e virtudes; no 31, descreve a morte de Valente, seus defeitos e qualidades e faz um parêntese para falar sobre os hunos e os godos. Em 392, o conteúdo de 25 livros já era conhecido do público do historiador.

O autor da obra **História** parece compartilhar com uma parcela da aristocracia romana a preocupação com o destino do Império e a sobrevivência das antiguidades latinas. Em sua obra, faz críticas aos nobres pela “falta de cultura” (XIV, 6, 18), pelos “vícios e a corrupção” (XIV, 6, 10), pela “hipocrisia e falta de hospitalidade” (XIV, 6, 12-15). Apresenta a plebe como “ociosa, materialista e desocupada” (XXVIII, 4, 28-29) e os germânicos como “violentos, incultos e comparáveis a bestas” (XIV, 4, 2-6).<sup>316</sup> Amiano representa de forma negativa o Império Romano do século IV d.C; em contrapartida, segundo Matthews, ele enaltece a Roma antiga com suas tradições e demonstra admiração pela literatura e pela cultura romana clássicas, sem vituperar o cristianismo.<sup>317</sup>

Quanto aos documentos utilizados por Amiano para construir sua obra, observa-se que o autor também adota como modelo os métodos da historiografia clássica, especialmente a grega, que considera salutar reforçar a credibilidade do narrador com fontes escritas ou testemunhos diretos. No livro XXII (8,1), Amiano assume recorrer a esses dois tipos de fontes. Para Momigliano, a semelhança entre as narrativas de Zósimo e Amiano sobre o imperador Juliano explica-se pelo uso de uma fonte comum, Eunápio de Sardes ou Oribásio, o médico do monarca.<sup>318</sup>

Os elementos religiosos estão presentes nas composições históricas da Antiguidade tardia, que continuam privilegiando o político e o militar em conformidade com a tradição

---

<sup>316</sup> Ibid., p.23-26.

<sup>317</sup> MATTHEWS, op.cit., p.33.

<sup>318</sup> MOMIGLIANO, *Ensayos de historiografía antigua y moderna*, p. 117-118.

clássica, para a qual toda explicação dada aos acontecimentos deve ser racional. Com efeito, segundo Candau Morón, nesse período, convivem dois esquemas historiográficos distintos: um que impõe um tratamento pragmático dos fatos e é conservado formalmente; e outro que aponta para uma potência transcendente como agente real da história e se insinua por meio de alusões.<sup>319</sup>

Ainda como parte do *corpus* de autores pagãos, foram incluídos Juliano e Símaco, em virtude do posicionamento de ambos em defesa aberta dos antigos cultos romanos. No panegírico redigido em grego, entre 358 e 359, **Sobre as ações do imperador** ou **Sobre a realeza**, Juliano descreveu a sua concepção de monarquia filosófica e revelou o seu modelo ideal de monarca. Esse discurso foi dirigido a Constâncio II, seu Augusto, com o objetivo de dirimir as querelas entre os dois. Há dúvidas quanto ao envio do panegírico e a sinceridade dos elogios. Já a chamada lei escolar, promulgada em 362, significou uma interdição aos mestres cristãos de ministrar aulas sobre a cultura clássica e movimentou uma série de opiniões sobre assunto. Quanto à petição de Símaco, datada de 384, foi uma solicitação para restaurar os direitos e prerrogativas dos cultos pagãos que foram suprimidos por Graciano. Essa ação provocou a intervenção do bispo de Milão, Ambrósio, junto a Valentiniano II. São, portanto, três textos que comunicam um conjunto de ideias formuladas segundo visões de mundo marcadamente pagãs.<sup>320</sup>

O imperador Juliano, sobrinho de Constantino, nasceu em Constantinopla em 331, foi educado inicialmente num ambiente cristão, mas tomou contato com o helenismo por meio do eunuco Mardônio, instruiu-se com os ensinamentos de Libânio e Temístio e estudou em Atenas. Em 355, foi nomeado César por Constâncio II e, em 360, foi proclamado Augusto por suas tropas. Seu reinado transcorreu essencialmente no Oriente em meio a uma relação conflituosa com Constâncio II. Empreendeu uma série de reformas, entre elas, medidas que beneficiavam as práticas pagãs. Ficou conhecido como o apóstata, e seu governo como o período da “restauração pagã”. Como autor, tem uma significativa produção escrita, especialmente no que se refere às teorias sobre a realeza.

Quanto a Símaco, viveu entre 340 e 402 no Império Romano do Ocidente, foi procônsul da África em 373 sob Valentiniano I, prefeito de Roma nomeado em 384 por Valentiniano II e cônsul em 391. Exerceu papel de liderança no Senado, envolveu-se em

<sup>319</sup> CANDAU MORÓN, J. M. Introducción. In: ZÓSIMO. **Nueva Historia**. Introducción, traducción y notas de J. M. Candau Morón. Madrid: Editorial Gredos, 1992. Biblioteca clásica Gredos, v. 174. p. 37-39.

<sup>320</sup> Para detalhes sobre esses textos e suas respectivas tradições manuscritas, ver BLANCO, J. G. Introducción. In: JULIANO. **Discursos I – V**. Madrid: Editorial Gredos. p. 55-82; 205-212; BLANCO, J. G.; GAZAPO, P. J. Introducciones. In: JULIANO. **Leyes**. Madrid: Editorial Gredos. p. 267-275/280-281 e GALLEGÓ, J. A. V. Introducción. In: SÍMACO. **Informes**. Madrid: Editorial Gredos. p. 9-27.

disputas em defesa das tradições romanas e aparece na historiografia como chefe de um círculo pagão. As cartas que escreveu, todas em latim, fornecem muitas informações sobre os problemas de Roma, os procedimentos judiciais e as tensões políticas e religiosas. Enfim, os dois autores, Juliano e Símaco, mesmo vivendo em locais distintos do Império, faziam parte de uma elite social e defendiam um conjunto de ideias pagãs oriundas dos grupos intelectuais aos quais estavam vinculados.

Verifica-se, portanto, que os discursos selecionados como fontes foram elaborados por homens procedentes de famílias de posses ou que ascenderam socialmente. Os autores viveram em distintas regiões do Império, exerceram funções de prestígio na burocracia imperial, a exceção de Amiano Marcelino, assumiram cargos sob a nomeação direta do imperador, e dois (Aurélio Victor e Símaco) foram prefeito de Roma. Amiano e Flávio Eutrópio participaram da campanha contra os persas em 363, ao lado de Juliano, e Aurélio foi governador da *Pannonia Secunda* sob seu governo. Estas informações indicam que eles faziam parte da elite senatorial ou a ela estavam vinculados. Foram contemporâneos e viveram entre o reinado de Constantino e Teodósio, um período marcado pela alternância de imperadores mais propícios ao cristianismo, o que não os impediu de fazer uma carreira pública. Todos eram pagãos, mas apenas Juliano e Símaco expressaram abertamente suas preferências. Quanto à questão intelectual, esses autores, sem dúvida, pertenciam a um grupo restrito, que tinha acesso à educação completa e identificava em suas leituras, principalmente nos historiadores e biógrafos do Alto Império, o *mos maiorum*, tanto que suas narrativas pautam, como critério para identificar o príncipe justo ou injusto, as noções éticas oriundas do sistema de valores da elite senatorial romana pagã.

O segundo *corpus* é constituído por autores cristãos, em especial três bispos que formularam duas perspectivas distintas sobre a função da autoridade imperial na sociedade e exerceram grande influência na definição da moral cristã: Eusébio de Cesaréia; Ambrósio de Milão e Agostinho de Hipona. Há ainda dois discursos auxiliares que merecem atenção, pois foram elaborados por dois clérigos de prestígio e fornecem indícios sobre a relação do episcopado com o soberano, com o paganismo e com as disputas entre nicenos e arianos no seio da Igreja, são eles: **Apologia ao imperador Constâncio** de Atanásio de Alexandria e **Contra Juliano** de Gregório Nazianzo.

Também sobre eles e suas relações serão feitas algumas observações. Para conhecer a vida de Eusébio, segundo Gurruchaga, é necessário consultar Jerônimo, as cartas de Alexandre de Alexandria, as obras de Atanásio, de Eusébio de Emesa e de Nicomédia, as Histórias Eclesiásticas de Sócrates, Sozomeno, Teodoreto, Filostórgio e Gelásio de Cízico.



Ainda são úteis as atas de alguns concílios e as próprias obras do Bispo Eusébio. Sua data de nascimento está fixada entre 260-265, mas não há informações sobre sua família ou local de nascimento. É certo que viveu em Cesaréia da Palestina, nela foi catequizado, ordenado sacerdote e, em 313, aclamado bispo. Obteve instrução formal, estudou com Orígenes e Pânfilo, sabia grego, siríaco e um pouco de latim.<sup>321</sup>

No ano de 309, durante a perseguição aos cristãos em Cesaréia, Eusébio foi preso. Posteriormente, foi acusado de ter negado a fé cristã para escapar do cárcere, mas não há provas que sustentem esta tese; pelo contrário, em 331 ele foi indicado para assumir o bispado de Antioquia, o que revela prestígio e ausência de uma mácula grave na sua vida religiosa.<sup>322</sup>

Eusébio era simpatizante do arianismo, portanto não defendia a consubstancialidade do Verbo com o Pai. Quando Ário foi destituído de suas funções pelo sínodo de Antioquia (323-324), o Bispo de Cesaréia concedeu-lhe abrigo e recusou-se a negar as ideias do presbítero. Essa escolha custou-lhe a excomunhão em 325. Em seguida, no Concílio de Nicéia, ele se reabilitou, manteve-se longe de Ário e propôs uma tese conciliatória para a doutrina cristológica, que não solucionou as querelas, mas serviu de base para a construção do Credo de Nicéia.

Naquela oportunidade, Constantino presidia o concílio e manifestou-se contrário ao arianismo. Eusébio, para não provocar uma desavença com o imperador, optou por assinar o “símbolo de fé contendo a idéia da consubstancialidade”. Apesar do ocorrido, o Bispo continuou próximo a Ário, “se articulou para depor das sedes episcopais os defensores do credo niceno e tornou-se um dos opositores de Atanásio de Alexandria”.<sup>323</sup>

O caráter da relação de Eusébio com Constantino foi discutido por vários autores. Para alguns, o historiador fora conselheiro do imperador. Gurruchaga considera essa teoria improvável, pois Eusébio jamais residiu na capital do Império nem próximo a ela, parece ter visto o imperador cinco vezes, e o intercâmbio epistolar entre os dois foi restrito, sem tom de intimidade.<sup>324</sup>

Independente de sua relação com Constantino, Eusébio foi um bispo proeminente do seu tempo. Dirigiu uma importante sé da Palestina, participou de diversos concílios que tinham como objetivo regulamentar a estrutura eclesiástica e fundamentar a doutrina, atuou contra os partidários do credo niceno, além de desenvolver e divulgar suas concepções nas

<sup>321</sup> GURRUCHAGA, M. Introducción, traducción y notas. In: EUSEBIO DE CESAREA. **Vida de Constantino**. Madrid: Editorial Gredos, 1994 op. cit., p. 14-19.

<sup>322</sup> KIRSOPP LAKE, D.D.; LITT, D. Introduction. In: EUSEBIUS. **The Ecclesiastical History**. London: William Heinemann; New York: G. P. Putnam's Sons, 1926. v. 1. p. 10-12.

<sup>323</sup> Sobre o envolvimento de Eusébio na controvérsia ariana, ver GURRUCHAGA, op. cit., p. 19-55.

<sup>324</sup> Ibid., p. 59-62.

várias obras que escreveu. Dois textos elaborados pelo Bispo vinculam os paradigmas da perfeição cristã e espelham a relação que ele construiu com o poder imperial: **História Eclesiástica e Vida de Constantino**.

**História Eclesiástica** é uma crônica de caráter apologético, redigida em grego, considerada a precursora da historiografia cristã. Sobre o planejamento e a elaboração dos dez livros de **História Eclesiástica**, há um amplo debate. Velasco Delgado apresenta e analisa distintas teses sobre a matéria e aponta a de Laqueur como a mais atual e pertinente. Para este autor, antes da perseguição de Diocleciano aos cristãos (303), a obra fora divulgada em sete livros; posteriormente, outros volumes foram acrescentados, até chegar à versão com dez livros, que relatam desde a fundação da Igreja até a vitória de Constantino sobre Licínio em 324. Ao longo do texto, o autor indica a sucessão dos bispos das principais igrejas e dos imperadores de Roma, lembra as perseguições, mostra os embates dos cristãos com os pagãos, trata das tribulações sofridas pelos judeus e do aparecimento das heresias. Os eventos foram organizados segundo a cronologia dos imperadores romanos. Contudo, Eusébio não se empenhou para construir uma datação precisa. Fundamental e predominante era o caráter apologético: “a vitória final do cristianismo sobre os poderes políticos contrários é a prova tangível de sua origem divina e de sua legitimidade”.<sup>325</sup>

Em **História Eclesiástica**, Eusébio começou a desenvolver uma teoria política que justificava a sacralização da monarquia. Essa obra acabou se constituindo menos numa crônica e mais num panfleto eclesial e político, podendo-se afirmar, inclusive, que se transformou num hino a Constantino.<sup>326</sup> **História Eclesiástica** tornou-se canônica e modelo para os demais clérigos historiadores que proclamaram a identidade cristã, tomando como referência a Igreja perseguida nos três primeiros séculos.

Para elaborar essa obra, Eusébio recorreu a um variado conjunto de fontes bíblicas, históricas e literárias, além de rescritos imperiais e textos apócrifos. Entre os diversos autores citados pelo Bispo, estão Flávio Josefo, Júlio Africano, Clemente de Alexandria e alguns apologistas do século II d.C. Contudo, muitos documentos são mencionados de modo tão sucinto que impedem qualquer compreensão do extrato e dos objetivos do autor, e, muitas vezes, geram omissões que comprometem o sentido geral da fonte citada.<sup>327</sup>

<sup>325</sup> VELASCO DELGADO, A. Introducción. In: EUSEBIO DE CESAREA. **Historia Eclesiastica**. Madrid: Madrid: La Editorial Católica, 1973. 2 v. (Biblioteca de Autores Cristãos).

<sup>326</sup> GURRUCHAGA, op. cit. p. 82.

<sup>327</sup> Para detalhes sobre as fontes utilizadas por Eusébio, ver KIRSOPP LAKE; LITT, op. cit., p. 33-56 e BARDY, G. Introduction. In: EUSÈBE DE CÉSARÉE. **Histoire Ecclésiastique**. Texte grec, traduction, introduction et annotation par Gustave Bardy. Paris: Du cerf, 1960. (Sources Chrétiennes, n.º 73). p. 113-121.

A obra do Bispo de Cesaréia conheceu uma ampla difusão na Antiguidade tardia. Ainda no início do século V d.C., foi traduzida para o siríaco, o copta e o armênio e, no Ocidente, foi vertida para o latim por Rufinus. Vários manuscritos de **História Eclesiástica** foram preservados e reunidos em distintos conjuntos, inclusive a versão siríaca e a latina. Das edições modernas, Bardy destaca a primeira impressão do texto grego feita por Robert Estienne em 1544, a edição crítica de Valesius, escrita em 1659, e a de Ed. Schwartz (1903 – 1909), considerada melhor que todas as precedentes.<sup>328</sup>

Quando Eusébio tomou conhecimento da morte de Constantino (337), concebeu o plano de elaborar um panegírico em honra ao monarca. Contudo, influenciado pela política eclesiástica do século IV d.C., o autor acabou transformando o encômio num panfleto e Constantino, no paradigma do imperador cristão, na antítese do “tirano”.<sup>329</sup>

Eusébio redigiu **Vida de Constantino** em grego e dividiu a obra em quatro livros. Pode-se dizer que ela é ao mesmo tempo encômio, biografia e história, pois, ao exaltar o arquétipo do monarca, representado por Constantino, o historiador abordou a morte do imperador, indicou a duração do seu reinado, deu detalhes sobre o seu governo, sua força física e ocupações literárias, narrou as guerras contra Maxêncio e Licínio e incluiu quinze documentos, entre cartas e editos de Constantino. Para Gurruchaga, inegavelmente, **Vida de Constantino** é um panegírico e, como tal, adere aos cânones do gênero, calando habilmente os aspectos negativos e reprováveis de seu herói e exagerando as particularidades positivas. Tom encomiástico, exageros, reticências reúnem os elementos biográficos e históricos para compor o cenário.<sup>330</sup>

O conteúdo desenvolvido ao longo dos quatro livros da **Vida de Constantino** está organizado em dez seções: 1) trata da morte de Constantino e apresenta a tese: Deus premia os imperadores pios e castiga os tiranos; 2) aborda a juventude de Constantino, fala de seu pai (Constâncio Cloro) e do seu acesso ao trono; 3) narra a campanha contra Maxêncio e a visão da cruz por Constantino; 4) relata a guerra contra Licínio; 5) expõe a controvérsia ariana e o Concílio de Nicéia; 6) descreve a construção de basílicas, a destruição de templos pagãos e a santificação de Constantinopla; 7) coloca em foco as medidas de Constantino contra as controvérsias da Igreja e os heréticos; 8) apresenta a política interior e exterior do imperador;

---

<sup>328</sup> Ibid., p. 121-135.

<sup>329</sup> GURRUCHAGA, op. cit. p. 80.

<sup>330</sup> Ibid., p. 71-85.

9) fala da legislação cristã; 10) enfoca os últimos anos de Constantino, os Concílios de Tiro e Jerusalém, a morte e o funeral do monarca.<sup>331</sup>

Segundo Markus, em **Vida de Constantino**, Eusébio difundiu uma nova imagem do Império cristão e de seu imperador. A Igreja e o Império eram projeções do reino celeste; a monarquia de Constantino introduziu este reino entre os homens, graças a sua conversão, e a “cidade do mundo” tornou-se a “Cidade de Deus”.<sup>332</sup>

Na elaboração da **Vida de Constantino**, segundo Gurruchaga, o Bispo de Cesaréia “esforçou-se para utilizar uma língua elegante e aticista, empregando formas poéticas e um grego nada simples de ser compreendido”. Mas, o autor não era um retor de formação e, sim, um homem da práxis eclesiástica, por isso acabou fazendo uso do grego koiné e desenvolvendo um estilo pomposo, obscuro e digressivo.<sup>333</sup> Eusébio morreu (339 ou 340) e deixou sua obra sem revisar. Acácio, seu sucessor na sé episcopal, publicou o texto e o colocou em circulação.

O nome latino da obra procede da primeira tradução para o latim, realizada por Robert Estienne e editada em Paris (1544), juntamente com **História Eclesiástica**. Desde que Estienne publicou o texto grego, apareceram algumas traduções para o latim, entre elas a de Henry de Valois de 1659, considerada de grande valor, e a de J. P. Migne (1857), que é a edição de Valesius, acrescida de algumas notas. Esta foi incluída na Patrologia Grega e serve de referência para muitos estudiosos.<sup>334</sup>

Ainda de acordo com Gurruchaga, no século IV d.C., as obras de Eusébio não estavam entre as ortodoxas, pois seu modelo de cristianismo não foi acolhido numa parte considerável do mundo cristão. Contudo, o eusebianismo político encontrou eco no Império bizantino, onde sua produção literária foi divulgada.<sup>335</sup>

Segundo Garrido Bonaño, as fontes para a biografia de Ambrósio de Milão não são muitas. Paulino, secretário do Bispo, a pedido de Agostinho de Hipona, escreveu **Vida de Santo Ambrósio**; há também duas biografias anônimas, algumas notícias dos historiadores eclesiásticos (Rufino, Sócrates, Sozomeno e Teodoreto), além dos próprios escritos do Bispo. Pela leitura desses documentos, sabe-se que ele nasceu no ano de 340 ou 339, em Trier. Originário de uma família aristocrática, já convertida ao cristianismo (algo raro no século IV d.C.), recebeu uma ampla formação cultural, estudou retórica, foi retor, aprendeu o grego e

---

<sup>331</sup> Ibid., p. 79-80.

<sup>332</sup> MARKUS, op. cit., p. 89.

<sup>333</sup> GURRUCHAGA, op. cit. p.63-77.

<sup>334</sup> Ibid., p. 66-68.

<sup>335</sup> Ibid., p. 103.

leu os clássicos da literatura. Ingressou na administração imperial e ocupou cargos importantes, em 370 foi nomeado *consularis Liguriae et Aemiliae*. No ano de 373 ou 374, Ambrósio foi consagrado bispo de Milão e Valentiniano I ratificou sua eleição.<sup>336</sup>

O Império era, para o Bispo de Milão, uma sociedade cristã na qual a Igreja teria a prerrogativa de modelar a vida pública e as instituições; o imperador era um filho da igreja, e as coisas divinas não poderiam estar submetidas à sua autoridade. Para Ambrósio, havia um princípio hierárquico que orientava a delimitação das fronteiras entre as duas esferas de poder: o ensinar e o aprender; isto significava dizer que cabia aos clérigos as matérias eclesiásticas e, nestes assuntos, cabia aos leigos se submeterem àqueles. Ao determinar que o dirigente do Império Romano era um fiel entre outros, em se tratando de questões religiosas, Ambrósio opunha-se à tradição eusebiana.<sup>337</sup>

As ideias de Ambrósio encontram-se refletidas em sua intensa atividade literária. O bispo escreveu hinos, orações, homilias, tratados e várias cartas. Neste trabalho, interessa-nos seu epistolário, considerado uma das fontes mais importantes para o conhecimento da situação política e religiosa do século IV d.C.. Como muitos literatos do mundo antigo, o Bispo coligiu pessoalmente sua correspondência, atualmente organizada em dez livros. No plano formal, provavelmente seguiu o modelo de um epistolário famoso, o de Plínio, o Jovem. Influenciado pela tradição literária antiga, trouxe para suas composições o estilo de Cícero e de Virgílio.

Sobre o conteúdo das cartas de Ambrósio, segundo Moreschini e Norelli, elas se apresentam com um caráter didascálico e trata de aspectos pessoais. Contudo, mais numerosas são as epístolas que se constituem em pequenos tratados teológicos e colocam em foco acontecimentos contemporâneos. O Bispo de Milão incluiu um novo aspecto num gênero literário já conhecido dos pagãos, “o da epistolografia de conteúdo exegético”, semelhante ao que fará Jerônimo.<sup>338</sup>

Do epistolário de Ambrósio, selecionamos as cartas 20, 21, 17, 18, 40, 41 e 51 porque enunciam o envolvimento do Bispo com as questões religiosas do seu tempo, sua relação com a casa imperial e seu empenho na defesa da autonomia eclesiástica. A postura de Valentiniano, defensor do Credo de Nicéia e adepto de uma política de não-intervenção nas questões religiosas, inibiu as interferências de Ambrósio nas decisões do imperador. Já

<sup>336</sup> GARRIDO BONAÑO, M. Introduccion. In: AMBROSIO. *Tratado sobre el Evangelio de San Lucas*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristãos, 1976. p. 3-5.

<sup>337</sup> As concepções ambrosianas foram apropriadas e desenvolvidas por vários intelectuais cristãos, especialmente pelos papas. A intervenção imperial nos negócios eclesiásticos levou o Papa Gelásio I, entre outros, a orientar os dirigentes cristãos a negar o caráter sagrado da função imperial e a concepção de um rei-sacerdote. Ao imperador, caberia manter a ordem pública entre o povo cristão confiado aos seus cuidados, uma função eminentemente secular.

<sup>338</sup> MORESCHINI; NORELLI. *História da literatura cristã antiga grega e latina II*, tomo 1, p. 358.

Graciano, instruído na fé nicena pelo clérigo, adotou uma série de medidas em benefício da Igreja, convocou o Concílio de Aquiléia (381) com o objetivo de eliminar o arianismo no Império Romano do Ocidente (**Epístola**, 10; 11); reuniu o concílio em Roma (382) para tratar dos pricilianistas e desenvolveu uma política de apoio irrestrito a fé católica: ordenou a remoção do altar da Vitória da sala do Senado (382), aboliu as subvenções e as imunidades concedidas aos sacerdotes pagãos e vestais, instituiu leis antipagãs (**Cod.Th.** , XVI, 7, 1-2; 10, 7, 8) e proscreeu heresias (**Cod.Th.**, XVI, 5.5). Sob Valentiniano II, Ambrósio inicialmente teve dificuldades para se relacionar com o monarca em função da influência de sua mãe ariana. Com a morte de Justina em 381, Valentiniano II aproximou-se da fé católica e do Bispo de Milão. Durante o governo deste monarca, o clérigo empenhou-se em demonstrar que a Igreja não poderia ficar submetida à autoridade civil. Nas epístolas 17 e 18 (sobre a petição de Símaco) e nas 20 e 21 (sobre a consignação de uma basílica de Milão para um bispo ariano), ele exigiu que o imperador respeitasse a autonomia da Igreja para deliberar sobre temas relacionados à fé.

Finalmente, sob Teodósio, o Bispo demonstrou toda sua força e prestígio. O imperador, convicto defensor do credo niceno, atuou contra a política ariana de Valente, afastou Demófilo, um bispo ariano patriarca de Constantinopla e o substituiu por um niceno; em 381 reuniu no Concílio de Constantinopla os bispos orientais para confirmar as decisões tomadas em Aquiléia e condenar outras crenças heréticas. Contra os pagãos, não foi menos hostil, em 385 renovou a proibição de sacrifícios (**Cod.Th.**, XVI, 10, 9); em 391 proibiu qualquer cerimônia pagã em Roma (**Cod.Th.**, XVI, 10,10) e proscreeu o paganismo (**Cod.Th.**, XVI, 10,12). Nesta conjuntura, Ambrósio reafirmou não só a autonomia eclesiástica, mas o direito da Igreja de interferir nas decisões imperiais referentes às questões de fé. Nas epístolas 40 e 41, censurou o imperador por ordenar a punição dos cristãos que tinham incendiado uma sinagoga em Calínico e conseguiu fazer com que o monarca não devolvesse o templo nem punisse os responsáveis pela ação. Na 51, repreendeu Teodósio pelo “massacre de Tessalônica”<sup>339</sup> em 390 e o convidou a penitência pública para se redimir do ato. O imperador reagiu às intervenções do Bispo, mas acabou cedendo no Natal do mesmo ano. Portanto, há um número significativo de cartas que versam sobre a questão ariana, as práticas pagãs e medidas imperiais. Ambrósio tanto fez solicitações quanto estabeleceu

---

<sup>339</sup> Refere-se ao episódio do assassinato de muitos homens em Tessalônica sob as ordens do imperador Teodósio. Um ato considerado pela Igreja impróprio a um monarca cristão. Para detalhes: BANTERLE, G. Introduzione. In: AMBROGIO. Discorsi e lettere, v. 3, P.13; 231-233.

censuras e condenações aos chefes do Império, demonstrando uma estreita relação com o poder civil, nem sempre amistosa

O epistolário de Ambrósio foi redigido em latim e publicado pelo próprio autor, antes de 397. Quanto à data de sua divulgação e o tipo de circulação que teve, as informações são escassas, pois a obra do Bispo não foi preservada integralmente. Contudo, de acordo com Banterle, há uma rica tradição manuscrita que garantiu a sobrevivência de um grupo de cartas e possibilitou a elaboração de uma cuidada edição que está no *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*.<sup>340</sup>

A Igreja cristã na Antiguidade tardia desenvolveu no Império Romano um conjunto de ações a fim de expandir o número de convertidos. Procurou agir em duas frentes: uma intelectual, por meio de sermões, tratados e concílios; e outra assistencialista, mediante distribuição de esmolas, criação de hospitais e albergues. Aurelius Augustinus, Bispo de Hipona<sup>341</sup> – cidade do Norte da África –, utilizou-se dos dois mecanismos para fortalecer o cristianismo em sua comunidade.

Para conhecer a biografia de Agostinho, frequentemente são utilizadas três fontes: *Confessiones* (397–401), uma autobiografia; *Retractationes* (426–427), uma revisão crítica do próprio Bispo sobre suas obras e *Vita Augustini* (431–439), escrita por seu discípulo Possídio, Bispo de Cálama, que trata da vida religiosa do mestre e fornece uma lista de suas obras (*Indiculum*).<sup>342</sup>

Desde a Idade Média, a complexidade intelectual e teológica de Agostinho vem motivando a elaboração de muitos estudos nos diversos campos do saber, a confecção de cuidadosas traduções e uma ampla produção escrita nas mais variadas línguas sobre o autor e o seu pensamento. Dada a existência das fontes supracitadas e um vasto material produzido sobre o Bispo de Hipona, é possível conhecer grande parte da sua trajetória. Agostinho nasceu em 13 de novembro de 354, sob o governo de Constâncio II, em Tagaste, pequena cidade da Numídia, Norte da África. Quando criança foi inscrito no catecumenato, mais conhecido como catequese, que visava instruir o indivíduo na fé e na vida cristã, preparando-o para o

---

<sup>340</sup> Ibid, 9-22.

<sup>341</sup> Hipona (Hippo Regius), na época de Agostinho, era uma cidade com mais de mil anos. Tinha uma posição geográfica privilegiada e significativa importância econômica, pois possuía um porto natural, o segundo da África, e uma planície propícia à produção agrícola. Produzia milho, azeite, vinho e era essencial na exportação do cereal úmido, que ajudava a abastecer Roma. Apesar de romanizada (teatro, termas públicas, templo clássico, fórum), Hipona preservava aspectos da cultura cartaginesa, que se expressava principalmente na resistência da língua púnica e nos cultos locais (Cf. VAN DER MEER, F. **Augustine the bishop**. London: Sheed and Ward, 1961).

<sup>342</sup> O texto sobre Agostinho de Hipona é parte do primeiro capítulo da dissertação revisado: LEMOS, op. cit., p. 48-59.

batismo. Esta primeira incursão pelo cristianismo foi iniciativa de sua mãe, Mônica, oriunda de uma família cristã. O pai, Patrício, era um homem de poucas posses, pertencia à ordem dos decuriões e cultuava os deuses dos seus ancestrais; chegou a ser catecúmeno, mas não foi batizado.

No mundo romano do século IV d.C., o investimento na formação intelectual, entre os membros das elites locais, poderia favorecer a ascensão social por meio da carreira de magistério ou da ocupação de cargos na burocracia imperial. Os pais de Agostinho, cientes dessa possibilidade, buscaram financiar a educação do jovem. Inicialmente, ele estudou em sua cidade natal; posteriormente, foi enviado a Madaura para cursar gramática. Em 371, mudou-se para Cartago – um grande centro intelectual da época –, mediante o auxílio de Romaniano, um *curator* amigo da família. Em Cartago, assim como em Madaura, recebeu uma formação pagã, estudou retórica e literatura.

Ainda em Cartago, aproximou-se do maniqueísmo. Embora várias dúvidas permanecessem, ele havia encontrado algumas respostas nessa doutrina – em especial, sobre a origem do mal no mundo. Com o objetivo de ensinar gramática, retornou a Tagaste em 375. Na cidade, difundiu suas ideias maniqueístas no meio intelectual e atraiu o interesse de pagãos ilustres. Um ano depois, após a morte de um amigo, resolveu voltar a Cartago, onde iniciou sua carreira de retor. Durante anos aguardou um encontro com Fausto de Mileve, um célebre líder religioso dos maniqueus. Ao conhecê-lo, em 383, Agostinho verificou que o maniqueísmo não respondia a todos os seus questionamentos: “logo que transpareceu com suficiente clareza a imperícia de Fausto nestas ciências em que o julgava eminente, comecei a desesperar da sua capacidade para me esclarecer e desfazer as dificuldades que embaraçavam meu espírito” (*Confissões*, V, 7, 12). A essa altura, o maniqueísmo era uma seita ilegal, pois o imperador Teodósio – convicto seguidor do Credo de Nicéia e disposto a construir uma unidade política e religiosa – empenhou-se, com editos e concílios, contra qualquer grupo que não professasse a fé nicena.

Agostinho saiu de Cartago e partiu para Roma, onde pretendia lecionar, mas onde não obteve sucesso. Em 384, por intercessão de amigos maniqueus influentes, o prefeito de Roma – Símaco – indicou Agostinho para ocupar a cátedra de retórica em Milão. Nesse mesmo ano, ocupou o cobiçado cargo na sede da corte imperial no Ocidente. Além de abrir as portas para a carreira na burocracia, a função tinha implicâncias políticas, pois cabia a quem o ocupasse proferir panegíricos em honra ao imperador e aos cônsules do ano para divulgar os projetos da corte. Informado sobre a influência política do Bispo de Milão, Agostinho passou a frequentar suas prédicas.



Para Brown, o fato de Agostinho ter se tornado catecúmeno em 385 pode ser explicado em função da influência de Mônica, que chegou a Milão nesse ano, e de seus próprios interesses numa carreira pública. Em termos práticos, não havia por que Agostinho resistir ao cristianismo. Tinha um casamento arranjado com uma herdeira católica, a corte era cristã, ele era mestre de retórica nessa corte e Ambrósio, o Bispo da cidade, tinha grande prestígio político. Ser catecúmeno, nessas circunstâncias, trazia uma série de vantagens, agradava sua mãe e não o comprometia com um batismo imediato.<sup>343</sup> Continuou suas incursões pela filosofia e interessou-se pelos neoplatônicos, talvez, como sugere Courcelle, por ter percebido a influência de Platão nas prédicas de Ambrósio.<sup>344</sup>

Durante as férias vindimais de 386, Agostinho, com o objetivo de descansar, retirou-se para uma quinta em Cassiciaco na companhia da mãe, do seu filho Deodato, de seu irmão, de dois primos e três discípulos (**Confissões**, IX. 2-4)<sup>345</sup>. O professor de retórica, longe de Milão, passou a viver em reclusão e a dedicar-se à intelectualidade, o *otium liberale*, um ideal antigo, ainda praticado pelos homens eruditos do século IV d.C. Durante esse período, Agostinho produziu escritos filosóficos e concluiu que era possível “treinar a mente por meio dos métodos filosóficos para pensar a ortodoxia cristã.”<sup>346</sup> Em Cassiciaco, desistiu de ter esposa, de fazer uma carreira pública e solicitou a Ambrósio o batismo, que ocorreu na cidade de Milão, em 387.

De volta a Tagaste, Agostinho vendeu a propriedade da família e fundou o seu primeiro mosteiro. Com o propósito de convencer Evódio, um antigo conhecido, a se converter, foi a Hipona em 391. Na basílica da cidade, diante da exposição do Bispo local – Valério – sobre as dificuldades de sua Igreja, a assembleia persuadiu Agostinho a assumir o cargo de presbítero. Mesmo contrário a sua vontade, cedeu à pressão e foi ordenado. Instalado em Hipona, abriu seu segundo mosteiro. O objetivo era criar um espaço para exercitar a ascese intelectual cristã por meio do estudo das **Escrituras Sagradas** (POSIDIO, **Vida de San Agustín**, IV; V). Nesse monastério viveram homens oriundos da burocracia imperial, que, em função dos cargos que ocuparam no passado, poderiam contar com o apoio de importantes proprietários de terras e de Aurélio, o Bispo de Cartago. O prestígio da comunidade agostiniana pode ser verificado na indicação de seus membros para exercer a

<sup>343</sup> BROWN, P. **Santo Agostinho**: uma biografia. Rio de Janeiro/São Paulo: Record, 2005, p.96.

<sup>344</sup> COURCELLE, P. **Recherches sur les Confessions de Saint Augustin**. Paris: Boccard, 1950, p.133-138.

<sup>345</sup> AGOSTINHO. **Confissões**. Tradução de J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Os Pensadores, v. 6).

<sup>346</sup> BROWN, **Santo Agostinho**, p. 135.

função de bispo nas principais cidades da Numídia. Agostinho passou a presidir a sé de Hipona após a morte de Valério (396).

Em Hipona, Agostinho encontrou uma Igreja dividida, pouco favorável à pregação cristã e à ascese intelectual. O maniqueísmo contava com a simpatia de muitos católicos, e o donatismo predominava entre a população, em especial, entre os grandes senhores de terras e autoridades. Agostinho ainda precisava combater a ação violenta de proprietários rurais, quando estes eram contrariados em processos judiciais por membros do clero, e encontrar meios para agir nas comunidades que desconheciam o latim.

Para levar o cristianismo às comunidades mais resistentes, Agostinho investiu em padres que falavam o dialeto local (AGOSTINHO, **Cartas**, 84) e, com o intuito de dirimir as contendas entre leigos e clérigos, aproximou-se dos grandes proprietários e buscou construir uma relação de confiança, colocando sob a proteção deles as igrejas que eram erguidas próximas de suas casas. Para combater os maniqueus, participou de debates públicos e escreveu contra suas principais ideias. Quanto aos donatistas, Agostinho buscou formar homens capazes de combatê-los; recorreu aos concílios (POSIDIO, **Vida de San Agustín**, XIII, 1-5) e empenhou-se, junto às autoridades civis, para conseguir a promulgação de editos imperiais contra os seus inimigos e o apoio da força policial para fazê-los cumprir a lei. O Bispo de Hipona também negou o donatismo por meio de tratados e subiu ao púlpito, com sermões bem articulados, para explicar o credo cristão. Esta empreitada transformou Agostinho num indivíduo com prestígio no Norte da África.

Todavia, o nome de Agostinho ficou realmente conhecido na corte ocidental pela sua controvérsia com Pelágio. Suas ideias deram origem a um movimento que não via a humanidade como herdeira do pecado original, opondo-se, por conseguinte, à praxe de batizar as crianças para a remissão dos pecados; o homem era livre e podia alcançar a perfeição.<sup>347</sup> Em 416, os sínodos de Cartago e Mileve reunidos denunciaram os pelagianistas, que foram condenados pelo Bispo de Roma, Inocêncio I (417). Agostinho refutou as ideias pelagianas em seus escritos e não vacilou em utilizar sua influência e suas relações para conseguir, junto ao Bispo romano (Zósimo) e ao imperador (Honório), que a condenação das teses do asceta bretão fosse ratificada em 418.<sup>348</sup>

A conversão de Agostinho e o cargo de bispo deslocaram seus interesses intelectuais. Ele tentou criar em Hipona um ambiente erudito, voltado para a redação e crítica de textos

<sup>347</sup> As idéias pelagianas são muito mais complexas do que estamos, resumidamente, expondo. Elas questionam um conjunto de princípios essenciais à tradição cristã, em especial, o livre-arbítrio e a Graça, defendidos por Agostinho em inúmeros textos (Cf. BROWN, **Santo Agostinho**, p. 425-509).

<sup>348</sup> BROWN, **Religione e società nell' età di Sant'Agostinho**, p.173-214.

cristãos, e tornou-se o mestre de um círculo que contava com a presença de Severo, Possídio, Evódio, Alípio e Profútero. O Bispo preferia a contemplação, mas as controvérsias doutrinárias do Norte da África e as especulações de seus amigos o levaram a produzir vários tratados. Dedicou-se a temas espinhosos do cristianismo, como a Criação e a Trindade; reflexões sobre a existência do mal, o livre-arbítrio, a graça e a predestinação ajudaram-no a fundamentar a doutrina cristã e deram origem a uma significativa produção textual. As ideias de Agostinho sobre estas questões levaram-no a formular uma concepção cristã da História e influenciaram seu olhar sobre os Estados terrenos e seus governantes. Este olhar está expresso em alguns de seus sermões e, em especial, na **Cidade de Deus**, um dos textos mais lidos e estudados do Bispo, porque expõe grande parte do seu pensamento político.

Em 397, Agostinho foi convidado a falar em Cartago sobre aspectos da doutrina que eram objeto de divergência entre as comunidades cristãs do Mediterrâneo. Para Brown, estes sermões marcaram a “estréia do Bispo como uma nova força intelectual”, pois foi chamado a intervir como autoridade nos debates entre os católicos.<sup>349</sup> Os escritos do Bispo de Hipona não ficaram restritos à sua sé; chegaram a Paulino de Nola, no sul da Itália e a Jerônimo, em Belém.

A produção de Agostinho é densa e vasta, um excelente indicador do seu envolvimento com as questões do seu tempo. As cartas e os sermões do Bispo que foram compilados e preservados demonstram o quanto o clérigo pensou e escreveu sobre o mundo romano dos séculos IV e V d.C. A circunstancialidade é uma das marcas da obra agostiniana, pois parte de seus textos foi elaborada para dar resposta a uma determinada situação. A **Cidade de Deus** é um texto que reflete bem essa característica. Escrito em função dos acontecimentos ocorridos em Roma durante o cerco dos visigodos, em 410, revela um momento de transformação do pensamento agostiniano em relação ao Império Romano e ao imperador.

O Império Romano do Ocidente, no tempo em que Agostinho foi bispo, encontrava-se numa fase distinta do período clássico. Sem dúvida, um dos golpes mais profundamente sentidos foi o cerco de Alarico, rei dos visigodos, àquela que se tornou um mito político, a cidade de Roma. A invasão da Itália e o saque de Roma, no ano de 410, tiveram enorme repercussão. A “Cidade eterna” representava a perenidade do Império Romano e a *romanitas*, o ideal de civilização. Roma era considerada *Caput Mundi*, ou seja, o lugar de onde irradiava

---

<sup>349</sup> Id. **Santo Agostinho**, p. 554.

um poder organizador de caráter universal. Para além de romper com o ideal que Roma simbolizava, a invasão evidenciara a fragilidade do Império diante das ameaças externas.

A violência dos visigodos tornou mais tensa a relação entre cristãos e pagãos. Estes últimos atribuíram a derrota romana ao abandono dos seus deuses tutelares em favor do cristianismo. Os pagãos encontraram no credo oficial o fator responsável pela humilhação sofrida frente àqueles que consideravam bárbaros e inferiores. As acusações vieram de ambos os lados: discutia-se cotidianamente, e a querela resultou num amplo debate intelectual e na produção de uma importante literatura acerca da matéria.

O Bispo de Hipona, um experiente intelectual da Igreja cristã do Norte da África, transformou o conjunto de ideias que desenvolveu para defender a fé cristã numa obra, *De Civitate Dei Contra Paganos*, ou simplesmente, **A Cidade de Deus**, escrita em latim, entre 413 e 426, composta de vinte e dois livros. Incentivou a criação dessa obra, Flávio Marcelino, um indivíduo de família aristocrática que ingressou jovem na política e exerceu muitos cargos na chancelaria imperial, como indicam os seus títulos de *tribunus*, *notarius* e *cognitor*. Na qualidade de juiz, em 411, Flávio Marcelino foi enviado a Cartago para assistir a conferências dos bispos católicos e donatistas e pôr termo ao cisma. Na ocasião, Marcelino conheceu o Bispo de Hipona, tornou-se seu amigo e o colocou em contato com os intelectuais cartagineses, em particular com Volusiano, um cônsul que lhe forneceu grande material, constituído por objeções dos pagãos. As contestações do círculo pagão de Cartago chegavam ao Bispo por meio das correspondências de Marcelino e Volusiano, e ambos solicitaram-lhe que escrevesse sobre o assunto.<sup>350</sup> Ele o fez e dedicou a obra ao tribuno (**A Cidade de Deus**, I, prefácio).

**A Cidade de Deus** é uma obra extensa, de caráter exegético e retórico. O autor prima pela repetição das ideias com o objetivo de inculcar os princípios cristãos, refutar as práticas pagãs – ditas incompatíveis com o cristianismo – e as posturas consideradas heréticas; adota uma linguagem depreciativa para se referir ao paganismo e outra, apologética, para tratar do cristianismo e faz um forte investimento tímico nas narrativas, ou seja, manipula os fatos históricos e míticos a serviço de uma história cristã com o propósito de difundir ideias e valores cristãos. Esses recursos são característicos do discurso religioso empregado pelos apologistas, desde o século II d.C., porque é avaliado como o ideal para educar o homem na fé.

---

<sup>350</sup> PEREIRA, J. D. Nota explicativa. In: AGOSTINHO. **A Cidade de Deus**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1995, v. 1, p. 97-98.

A experiência de Agostinho como retor, antes da conversão, também foi importante na determinação do seu estilo e na redação da **Cidade de Deus**. Ele conheceu o pensamento greco-romano, leu os clássicos, estudou gramática e retórica. Segundo Lope Cilleruelo, é possível detectar, ainda, grande semelhança entre o estilo de Agostinho em seus primeiros diálogos e as exposições de Fausto de Mileve. Ambos recorriam a largas demonstrações, caricaturas, antologias, apresentavam controvérsias e elaboravam questões e respostas para tornar o texto mais instigante.<sup>351</sup>

Na elaboração da obra **Cidade de Deus**, tanto a formação retórica de Agostinho quanto a religiosa, estão refletidas nas fontes utilizadas pelo Bispo para construir os argumentos do seu discurso. Podemos classificá-las em dois grandes grupos: o primeiro, composto por autores pagãos clássicos; o segundo, pela tradição bíblica. O texto está dividido em duas partes: os dez primeiros livros refutam as práticas pagãs e todos aqueles que julgavam o cristianismo responsável pelos males que acometeram Roma; os doze livros seguintes tratam da origem das duas cidades – a “terrestre” e a “celeste” –, expõem o progresso e o desenvolvimento desses dois planos e, por último, apresentam o desfecho que cada uma merece. Agostinho acabou escrevendo uma história de Roma sob a perspectiva cristã.

O Bispo de Hipona desenvolveu nessa obra um discurso de refutação ao sistema religioso dos ancestrais romanos e de afirmação do cristianismo. Ele produziu importantes elementos para a construção da identidade cristã e negou ao imperador o papel de sacerdote da Igreja, fundamentando a ideia de separação entre os poderes temporal e espiritual, anunciada por Ambrósio de Milão.

Seguindo uma tendência da época, Agostinho redigiu a **Cidade de Deus** na forma de códice. Na Antiguidade tardia, esse formato de livro já tinha feito sua aparição e há indícios de que os cristãos, tanto no Oriente quanto no Ocidente, o adotaram desde muito cedo – os livros do seu credo são quase todos deste tipo. Para Cavallo, provavelmente, foram os cristãos os inventores do códice, haja vista suas formas arcaicas, como tabuinhas, cadernos e cadernetas, difundidas entre eles. O autor constata que o rolo estava vinculado a uma tradição cultural das classes dominantes, pouco acessível à população em geral, o que era incompatível com uma religião pretensamente universal e em expansão. Para atender ao objetivo de difundir, ao máximo possível, a **Sagrada Escritura** e a literatura cristã, o códice se constituiu

---

<sup>351</sup> LOPE CILLERUELO, P. Introducción general. In: AGUSTÍN. **La doctrina cristiana**. Madrid: La Editorial Católica, 1957. p. 9. (Biblioteca de Autores Cristianos. Obras completas de San Agustín, v. XV).

num excelente veículo, pois tinha um custo menor que o rolo e era mais fácil de ser transportado e manuseado.<sup>352</sup>

Quanto à circulação, a **Cidade de Deus**, no século V d.C., parece ter seguido os padrões da época. Inicialmente não houve uma reunião dos vinte e dois livros para serem distribuídos como um único códice; eles foram sendo divulgados na medida em que ficavam prontos. De acordo com a epístola de Agostinho a Firmo, tudo indica que este presbítero foi o responsável pela organização da obra em tomos e pela sua distribuição, sob a orientação do próprio Bispo.<sup>353</sup>

Das obras do Bispo de Hipona, **Cidade de Deus** foi uma das que mais recebeu atenção. Artistas, comentaristas e miniaturistas fizeram dela tema de estudo e arte. No século XIV, a obra teve quatro comentaristas (Raol de Praelles, Nicolas Triveth, Tomás Valois e Francisco de Meyronnes), muitos iluminadores e miniaturistas. Segundo Laborde, entre 1376 e 1503, foram publicados cinquenta e sete códices ilustrados com pinturas; desses, quarenta e cinco em francês e somente doze em latim. O texto latino de **Cidade de Deus** mais reconhecido é o dos beneditinos de São Mauro, publicado na *Patrologia Latina*. A edição crítica de Dombart-Kalb, divulgada no *Corpus Cristianourum*, é considerada a mais autorizada.<sup>354</sup>

Para completar o *corpus* de autores cristãos, passemos a Atanásio e Gregório Nazianzeno. O primeiro nasceu em Alexandria no ano de 295. Ele não teve uma formação filosófica nem se interessou pelas letras clássicas, mas aprendeu o copta, a koiné e o grego clássico. Ainda jovem converteu-se ao cristianismo; em 318, aos 23 anos, tornou-se diácono e secretário do bispo de Alexandria, Alexandre. Este o indicou para sucedê-lo no cargo em 328.<sup>355</sup> Tornado bispo, Atanásio se envolveu em disputas políticas e doutrinárias, se transformou num veemente defensor do Credo de Nicéia, lutou contra os melicianos, contra Ário e seus correligionários. Foi acusado, pelos seus inimigos, de ser tirano, soberbo, opressor e corrupto. Por conta de sua atuação religiosa e política, participou ativamente de diversos

<sup>352</sup> CAVALLO, Libros y público a fines de la Antigüedad... , p.111-116.

<sup>353</sup> Esta carta foi descoberta por C. Lambot em um códice de Reims e publicada em *Revue Bénédictine*, 51, 1939. “Firmo, presbítero de Cartago, foi uma espécie de agente literário de Agostinho. A ele, o Bispo concedeu, para revisão geral, o manuscrito da **Cidade de Deus**. Entre 418 e 419, já tinha em suas mãos os livros I a XIII; depois de 427, tinha em seu poder toda a obra revisada para uma segunda edição” (PEREIRA, op. cit., p. 90).

<sup>354</sup> LABORDE, 1909 apud CAPANAGA, Introducción. In: AGUSTÍN. **La Ciudad de Dios**. 4. ed. Traducción de Santos Santamarta; Miguel Fuertes. Madrid: La Editorial Católica, 1988. (Biblioteca de Autores Cristãos. Obras completas de San Agustín, v. XVI, p. 84-85.

<sup>355</sup> SZYMUSIAK, J. M. In: ATHANASE D’ALEXANDRIE. **Apologie a l’empereur Constance**. Introduction, texte critique, traduction et notes de J. M. Szymusiak. Paris: Du Cerf, 1958. (Sources Chrétiennes, n.º56). p. 9-16.

concílios, foi envolvido em conspirações organizadas pelos seus pares e exilado cinco vezes com o apoio das autoridades civis, em particular, Constantino, Constâncio II e Juliano.<sup>356</sup>

Apesar dos dezessete anos que viveu no exílio, Atanásio se afirmou dentro da Igreja cristã como um grande patriarca. Fundamentou a doutrina da Trindade, defendeu a consubstancialidade do Filho com o Pai e explicou a natureza do Verbo. Mesmo as disputas em torno de questões religiosas e a dificuldade em manter-se à frente da igreja de Alexandria não o fizeram questionar a intromissão do imperador nas questões eclesiásticas.

Atanásio também dedicou-se à atividade literária. Sua produção textual pode ser dividida em tratados dogmáticos, polêmicos, históricos, morais e exegéticos. O Bispo utilizou o texto escrito, na maioria das vezes, para defender o Credo de Nicéia e para resistir às acusações de seus opositores. As apologias pessoais se constituíram em fonte de informação sobre a comunidade de Alexandria e, em sua obra, de modo geral, há vários documentos citados, como éditos imperiais e registros de reuniões episcopais. Quanto à autenticidade dessa documentação, é necessário proceder a um exame criterioso.<sup>357</sup>

Atanásio foi acusado por seus opositores de ter traído o imperador Constâncio II. Arianos e melicianos afirmavam que o Bispo teria mantido contato com o usurpador Magnêncio, instigado o povo de Alexandria contra o monarca e influenciado Constante contra seu irmão, Constâncio. Estas denúncias foram a causa do seu terceiro exílio. Desse contexto, nasceu a **Apologia ao imperador Constâncio**, escrita em grego, entre 353 e 357.<sup>358</sup>

O objetivo de Atanásio, com esse texto, era demonstrar sua inocência, desfazer as suspeitas que recaíam sobre ele e reclamar um tratamento justo por parte do imperador Constâncio II. Por conta da conjuntura em que foi redigida, a **Apologia** desvela importantes aspectos da relação entre o poder civil e a Igreja cristã.<sup>359</sup>

Para responder às principais acusações formuladas contra ele, Atanásio dividiu sua **Apologia** exatamente em quatro partes. Cada parte correspondia a uma denúncia: 1) Incitar o imperador Constante contra seu irmão Constâncio; 2) Assumir compromissos com o usurpador Magnêncio; 3) Celebrar culto numa igreja antes de realizar a dedicatória; 3) Não atender a uma convocatória do imperador. O procedimento é o mesmo em toda a obra:

---

<sup>356</sup> Sobre os exílios ver *Ibid.*, p. 16-42.

<sup>357</sup> FRANGIOTTI, R. Introdução. In: ATANÁSIO. **Vida e conduta de Santo Antão**. Tradução de Orlando Tiago. Introdução e notas de Roque Frangiotti. São Paulo: Paulus, 2002. (Coleção Patrística, v. 18). p. 23-24.

<sup>358</sup> Id. Introdução. In: ATANÁSIO. **Apologia ao Imperador Constâncio**. p. 205.

<sup>359</sup> SZYMUSIAK, op. cit., p. 57-58.

apresenta o vitupério, refuta-o e apela ao imperador. Nesta composição, o Bispo de Alexandria utiliza a retórica, mantém um estilo simples, o tom calmo, porém incisivo.<sup>360</sup>

Segundo Szymusiak, a **Apologia** foi preservada em diversos manuscritos. A primeira edição parcial em latim é datada de 1482; a primeira completa é de 1600, feita em Heidelberg. Isto significa que, no século IV d.C., a obra não foi divulgada no Ocidente, pois a sua língua original, o grego, era conhecida por poucos desse lado do Império. Uma importante edição crítica foi realizada por Opitz entre 1935 e 1941. Há também traduções para línguas vernáculas.<sup>361</sup>

Sobre a vida de Gregório Nazianzeno, é possível colher informações em suas próprias obras: discursos, cartas e poemas. Ele nasceu numa família abastada, provavelmente entre 325 e 330, na Capadócia. Teve acesso a uma educação completa e oportunidade de estudar em Cesaréia da Palestina, em Alexandria e na escola de Atenas, onde conheceu Juliano, antes de ser nomeado César por Constâncio II. Posteriormente, seu irmão, Cesário, foi médico da corte desse imperador. Essa situação deixou Gregório numa posição delicada diante da comunidade cristã, tendo em vista as medidas adotadas pelo monarca em favor das práticas pagãs.

Gregório atuou como professor de retórica, mas acabou ingressando no sacerdócio por ordem paterna. Tornou-se bispo de Nazianzo em 374 e da importante sé de Constantinopla em 381.<sup>362</sup> O Bispo tem uma obra escrita considerável, mas ficou conhecida pela posteridade pelos discursos que escreveu contra Juliano. Este texto censura o imperador por suas crenças pagãs e pela lei que criava barreiras para os mestres cristãos lecionarem (C. Th. XIII 3, 5). **Contra Juliano** é composto por dois discursos, escritos em grego, entre 364 e 365, após a morte do monarca, e divulgados entre um grupo restrito em Nazianzo.<sup>363</sup> Em nossa pesquisa, priorizamos a análise do discurso 4.

Enfim, os discursos cristãos foram elaborados por homens de origens sociais distintas. Aqueles que ocuparam duas sés de grande prestígio, Milão e Constantinopla, eram oriundos de famílias abastadas, Ambrósio e Gregório. Três viveram na parte oriental do Império, e dois, no lado ocidental. Esse dado ainda será analisado, pois a concepção de uma monarquia divina foi contestada pelos clérigos que viveram no Ocidente – Ambrósio e Agostinho. Todos

<sup>360</sup> FRANGIOTTI, op. cit., p. 205-206.

<sup>361</sup> SZYMUSIAK, op. cit. p. 69-79.

<sup>362</sup> CARVALHO, M. M. **Paidéia e retórica no século IV d.C:** a construção da imagem do Imperador Juliano segundo Gregório Nazianzeno. 2002. 205f. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Universidade de São Paulo, São Paulo, 2002. p. 98-113.

<sup>363</sup> Para detalhes sobre a data, o significado e a tradição manuscrita dos discursos, ver BERNARDI, J. Introduction. In : GRÉGOIRE DE NAZIANZE. **Discours 4-5.** Contre Julien. Introduction, texte critique, traduction et notes par Jean Bernardi. Paris: Du Cerf, 1983. p. 11-50; 67-82



exerceram influência na Igreja e mantiveram algum tipo de relação com a burocracia imperial ou com o próprio imperador. Dos cinco bispos, apenas Atanásio não teve uma formação filosófica; Eusébio estudou, mas não há detalhes sobre o seu nível de instrução, os demais frequentaram os grandes centros de retórica, ou seja, faziam parte do mesmo grupo restrito dos pagãos que tinham acesso à educação completa e conheciam a cultura clássica. Eusébio e Atanásio viveram entre o período da tetrarquia – quando o culto cristão ainda era perseguido – e Constâncio II; os demais viveram sob imperadores com tendência cristã, alguns mais arianos que outros, com exceção de Juliano. Apesar das diferenças regionais, sociais e de formação, todos faziam parte da elite episcopal do século IV d.C. e estavam comprometidos com a defesa do cristianismo e suas implicações.

Os acontecimentos dos séculos IV e V d.C., em especial as questões políticas e religiosas, tiveram impacto na produção textual dos autores pagãos e da elite episcopal. No geral, se ocuparam dos mesmos temas – a história romana, valores morais, modelos de conduta (virtude e vícios), o monarca ideal e o tirano injusto –, mas com perspectivas distintas. Para Eusébio, Atanásio, Gregório, Ambrósio e Agostinho, o bom imperador se definia pela sua relação com a Igreja; para Amiano Marcelino, Flávio Eutrópio, Aurélio Victor, Juliano e Símaco, o melhor monarca deveria observar as tradições romanas e ser um homem ilustrado. Para Eusébio, a intromissão do imperador nas questões da Igreja era legítima; para Ambrósio, era necessário separar as funções seculares das eclesiásticas. Amiano Marcelino critica a elite senatorial e valoriza as tradições ancestrais; Agostinho faz o mesmo. Para os cristãos, Juliano é apóstata; para os pagãos, Juliano é o restaurador. Em linhas gerais, os discursos pagãos e cristãos criaram algumas representações distintas, outras similares, sobre o mesmo objeto. A eles, podemos aplicar a reflexão de Chartier acerca da relação entre a produção da obra, o autor e a conjuntura histórica:

Toda criação [...] inscreve nas suas formas e nos seus temas uma relação: na maneira pela qual – em um dado momento e em determinado lugar – são organizados o modo de exercício do poder, as configurações sociais ou a economia da personalidade. Pensando (e pensando a si mesmo) como um demiurgo, o escritor cria, apesar de tudo, na dependência. Dependência em face das regras [...] que definem a sua condição. Dependência, mais fundamental ainda, diante das determinações não conhecidas que impregnam a obra e que fazem com que ela seja concebível, comunicável, decifrável.<sup>364</sup>

---

<sup>364</sup> CHARTIER, R. **A ordem dos livros: leitores, autores e bibliotecas na Europa entre os séculos XIV e XVIII**. Brasília: Ed. da UNB, 1999. p. 9.

Enfim, os discursos que selecionamos para análise neste trabalho estão divididos em dois blocos em função do sistema de crenças aos quais seus autores se vinculam – cristianismo ou paganismo. Constituem textos de gêneros literários distintos, escritos em partes diferentes do Império, em grego ou latim, e não tiveram o mesmo tipo de divulgação em virtude da especificidade de cada um.

Os pagãos escreveram na segunda metade do século IV d.C., sob imperadores cristãos, a exceção de Juliano, fizeram carreira política e/ou militar, foram contemporâneos do círculo de Símaco e tiveram algum tipo de relação com Juliano, menos o Senador. Três documentos passam ao largo das questões referentes ao cristianismo e três afirmam posição em favor das práticas pagãs. Todos os discursos enaltecem os costumes dos “antigos romanos” – o *mos maiorum* – e os utilizam para valorar o bom e o mau imperador.

Já os cristãos, escreveram entre o início do século IV e o V d.C, sob monarcas arianos ou nicenos, com exceção de Juliano. Apenas Gregório de Nazianzo ainda não era bispo quando redigiu seu discurso; antes de se tornarem membros do episcopado, três foram retores (Gregório, Ambrósio e Agostinho). A produção escrita dos nossos autores está localizada entre a perseguição, o Concílio de Nicéia e a oficialização do cristianismo. Diferentemente dos pagãos, nenhum texto ignora as questões religiosas; todos afirmam a superioridade da ética cristã e a utilizam para valorar os monarcas. Nossos autores envolveram-se com querelas doutrinárias, assumiram altos postos na hierarquia eclesiástica e, em consequência, mantiveram algum tipo de aproximação com os poder imperial.

Tanto os aspectos que distanciam quanto os que aproximam os documentos, produzem uma unidade para o nosso *corpus*. A heterogeneidade das fontes indica que o conteúdo dos discursos não foi definido apenas pelo gênero literário ou pelo fim ao qual estavam destinados. O fato de terem sido redigidos em partes distintas do Império aponta para a circulação de um conjunto de ideias entre indivíduos de regiões diferentes. Já a conjuntura comum, a carreira política ou eclesiástica, a proximidade com o poder imperial, a formação intelectual, a valorização de um sistema de crenças – cristão ou pagão – colocam nossos autores vinculados a dois grupos sociais e seus discursos como resultado de uma relação dialética entre o indivíduo e uma determinada visão de mundo, expressa e conservada na memória coletiva de duas elites: a senatorial e a episcopal.

Em busca das distâncias, encontramos também aproximações que ajudam a dar unidade aos dois corpora, a perceber que há diálogos e interações entre os dois grupos: são documentos produzidos por homens vinculados à elite dirigente do Império, alguns estudaram na mesma escola (Juliano e Gregório), outros são da mesma região (Agostinho e Aurélio

Victor); a petição de Símaco encontrou a resistência de Ambrósio; Agostinho foi retor de Milão, indicado por Símaco; Teodósio, fervoroso niceno, nomeou Aurélio Victor para prefeito de Roma; a lei de Juliano foi criticada por Gregório e Amiano; Atanásio escreveu para Constâncio II, assim como Juliano.

Assim, é possível verificar que todos os discursos selecionados devem ser analisados com base em uma estrutura global que leve em consideração a conjuntura dos séculos IV e V d.C. – a organização da Igreja e do Império Romano, a articulação da elite episcopal e a heterogeneidade da elite senatorial –, pois foram escritos como resposta a uma circunstância específica. Esses textos são reveladores de distintos olhares sobre a sociedade da época e sobre a figura do monarca, comunicam e afirmam ideias sobre o poder religioso e o político, fixam, por meio da linguagem, práticas e representações que estão presentes na memória coletiva de cristãos e pagãos.

## PARTE II: A CULTURA ESCRITA E O PODER

### CAPÍTULO 3: O *MOS MAIORUM* E AS REPRESENTAÇÕES DO IMPERADOR ROMANO NO DISCURSO PAGÃO DO SÉCULO IV d.C.

A primeira parte da tese trouxe elementos sobre os agentes da produção literária, suas obras e vinculações com os grupos sociais no Império Romano dos séculos IV e V d.C. A partir de agora, de acordo com o Estruturalismo Genético, passamos à análise imanente dos textos com o objetivo de descobrir a estrutura significativa dos discursos e inseri-la na estrutura englobante. Ao estabelecer relações da estrutura significativa dos discursos com os fatores econômicos, sociais e culturais da época, buscamos evidenciar que a produção escrita de cristãos e pagãos veiculam idéias próprias de seus respectivos grupos e expressam a relação dialética entre o indivíduo e o grupo.

Para a análise imanente, recorreremos ao auxílio da isotopia, conforme Greimas e Courtés: nos concentramos em examinar os textos, descobrir as categorias sêmicas, separar as que são recorrentes e, a partir delas, definir os elementos temáticos, figurativos e axiológicos. Com estes elementos, buscamos, então, evidenciar a estrutura significativa dos textos e formular grades de leituras. Aqui também nos auxilia Goldmann, pois um estudo acurado deve evidenciar a coerência interna do texto: “não se pode apresentar uma boa fisionomia senão concordando todas as contrariedades e não basta seguir uma sucessão de qualidades concordantes sem concordar as contrárias.”<sup>365</sup>

Neste capítulo, primeiro faremos algumas reflexões sobre o que pode ser compreendido por *mos maiorum*, sua articulação com a religião cívica e o seu significado para a elite senatorial romana. Assim, será possível verificar em que medida esse conjunto de

---

<sup>365</sup> GOLDMAN, *Dialética e Cultura*, p. 95

idéias morais e políticas foi representado no discurso dos autores pagãos do século IV d.C. e como esses autores valoram esse sistema. Cumpre-nos, em seguida, apresentar a tradição literária que pautou o debate teórico sobre a monarquia. Por fim, passaremos à análise que nos permitirá demonstrar como o *mos maiorum*, representando a visão dos escritores ligados a elite senatorial romana pagã, serviu como referência para valorar a figura dos imperadores romanos. De posse desses dados, objetivamos construir a relação do todo com as partes, dos discursos com as estruturas que os circundam.

### 3.1. Os valores da aristocracia senatorial romana tradicional no discurso dos autores pagãos do século IV d.C.

Com efeito: sem nossas instituições antigas, sem nossas tradições venerandas, sem nossos singulares heróis, teria sido impossível aos mais ilustres cidadãos fundar e manter, durante tão longo tempo, o Império de nossa República. Assim, antes da nossa época, vemos a força dos costumes elevar varões insignes, que por sua parte procuravam perpetuar as tradições dos seus antepassados. Nossa idade, pelo contrário, depois de ter recebido a República como uma pintura insigne, em que o tempo começou a apagar as cores, não só não cuidou de restaurá-la, dando novo brilho às antigas cores, como nem mesmo se ocupou em conservar pelo menos o desenho e os últimos contornos. Que resta daqueles costumes antigos, dos quais se disse terem sido a glória romana? O pó do esquecimento que os cobre impede, não já que sejam seguidos, mas conhecidos. Que direi dos homens? Sua penúria arruinou os costumes; é esse um mal cuja explicação foge ao alcance da nossa inteligência, mas pelo qual somos responsáveis como por um crime capital. Nossos vícios, e não outra causa, fizeram que conservando o nome de República, a tenhamos já perdido por completo (CÍCERO, **Da República**, v, 1).<sup>366</sup>

Cícero afirma que nos costumes dos antigos romanos está assentada a glória de Roma e na ausência destes ou na sua pouca observância está a explicação para o fim de uma forma de governo que ele considerava a ideal. Essa é uma idéia corrente entre os autores aristocratas do século I a.C. que reaparece na produção textual do século IV d.C.. Era comum aos escritores do primeiro século asseverar que a força e a extensão de Roma era devida aos “nobres varões”, que agiam orientados pelas tradições dos seus ancestrais. De acordo com a perspectiva de Cícero, os homens do século I a.C. receberam uma República fundada sob o *mos maiorum*, mas em função dos seus vícios, ou melhor, da incapacidade de adotar como

---

<sup>366</sup> CÍCERO. **Da República**. Tradução e notas de Amador Cisneiros. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Col. Os Pensadores, v. V).

modelo o comportamento dos nobres antepassados, fundadores das antigas instituições, não conseguiram preservar, nem mesmo restaurar, a República.

O *mos maiorum*, cujo suposto abandono foi utilizado como explicação para as crises vivenciadas ao longo da história do Estado romano, pode ser compreendido como um conjunto de regras de conduta, morais e políticas, não sistematizado, transmitido no seio das famílias aristocráticas romanas. Cícero, segundo Touchard (1970, p. 102-107), louvou as tradições ancestrais como os pilares da construção de um regime político perfeito, a *Constituição romana*, que conseguia combinar três formas de governo – a monarquia, a aristocracia e a democracia – e promover o equilíbrio entre a *libertas* do povo, a *potestas* dos magistrados e a *auctoritas* do senado.<sup>367</sup> Cícero defende a necessidade de educar a elite governante dentro de um padrão de conduta elevado, cujo espelho era Cipião. O “bom cidadão” era, na sua concepção, aquele que não se precipitava em julgar e nem se perdia em estudos vazios; respeitava os contratos e agia para que cada um recebesse o que lhe era devido; julgava as emoções com a razão, era indulgente, mas isento quando necessário aplicar um castigo e sempre se comportava de acordo com a sua dignidade (CÍCERO, **Dos Deveres**, I).<sup>368</sup>

Cícero motivava os cidadãos romanos a pautarem suas vidas na tradição (*mos maiorum*), comportando-se com justiça, lealdade, generosidade e temperança. Para ele, “os antepassados deviam ser imitados” (**Dos Deveres**, I, 33, 121), porque seus costumes e instituições (*mores et instituta vitae*) eram superiores e a forma de governo por eles criada era a mais temperada.<sup>369</sup> Cícero criou a imagem de uma sociedade superior e equilibrada, correspondente ao período áureo da República Romana, e a opôs à crise do século I a.C., associando esta crise com uma suposta decadência dos costumes romanos.

Pereira, a partir do estudo de autores latinos e gregos, buscou explicar algumas das idéias morais e políticas que são apontados como essenciais à existência da República e definidores da identidade romana: a *fides* distingue o modo dos romanos viverem e se relacionarem e implica numa relação de fidelidade, reciprocidade e garantia; a *pietas*, considerada característica específica dos romanos, “define-se como um sentimento de obrigação para com aqueles a quem está ligado por natureza (pais, filhos, parentes)”, estende-se à pátria e às divindades e traz uma idéia de zelo; a *virtu*, apresentada como própria aos

<sup>367</sup> TOUCHARD, op. cit., p.102-107.

<sup>368</sup> CÍCERO. **Dos Deveres**. Tradução de Angélica Chiapeta. São Paulo: Martins Fontes, 1999. Para melhor compreender o *vir bonus* consultamos o trabalho de ROSA, C. B. O *vir bonus* e a *prudencia civilis* em Marco Túlio Cícero. In: ARAÚJO, S. R. R.; ROSA, C. B.; JOLY, F. D. (Org.). op. cit., 9-37.

<sup>369</sup> PEREIRA, M. H. R. **Estudos de História da cultura clássica**. Cultura romana. II. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2002, p. 184-187.

“antigos varões”, é a excelência guerreira e a integridade na vida cívica; a *dignitas*, vinculada ao exercício de funções públicas importantes, implica em prestígio político, influência e mérito; a *gloria* era propriedade daquele que tinha a confiança da multidão (*fides*), que era admirado e digno de honrarias (*honor*), e implicava no “público reconhecimento das qualidades do cidadão”; a *gravitas*, capacidade de agir com firmeza, austeridade e ponderação, era uma característica típica do “homem público investido de *dignitas*” (*vir gravis*); a *auctoritas*, que se aproxima da idéia de carisma, “é um valor intrínseco, que não se exerce pela função, persuasão ou convicção, mas apenas pelo peso da pessoa que toma ou sanciona uma decisão”; a *potestas* vincula-se à concepção de poder administrativo; a *libertas*, fundamental para a República, está entre a *servitus* (ausência total de direitos) e a *licentia* (abuso de direitos) e garante ao cidadão o direito de expressar suas opiniões, de fazer votar leis; a *clementia* significa agir com justiça, dar a cada um o que merece, julgar com equidade e perdoar àqueles que têm condições de retornar ao comportamento considerado correto; o *imperium* é o poder legítimo de coagir, comum ao cônsul, ao pretor, ao ditador; a *sapientia* corresponde à moderação, à sabedoria, ao bom senso que gera a capacidade de discernir, essencial aos líderes, aos generais; a *humanitas* relaciona-se com a idéia de civilidade, de polir a natureza humana. Um valor considerado imprescindível à República era a *concordia*, noção que implica em equilíbrio e harmonia entre as diferenças, em permitir o consenso e a paz.<sup>370</sup> Por fim, ao cidadão romano que toma como parâmetro os hábitos dos antigos varões cabia conduzir a vida com modéstia (*paupertas*) e sem ostentação (*frugalitas*). O nosso objetivo não é apresentar um estudo acurado sobre o sentido dessas noções, pois cada termo, aqui rapidamente definido, demanda, para a compreensão de sua origem, evolução e conotações, um longo estudo. O propósito é apenas ter em vista um conjunto de valores que aparece na tradição literária romana como orientadora dos padrões de comportamento da aristocracia.<sup>371</sup> Sobre algumas dessas noções, Rosa apresenta um qualificado estudo que expõe como elas transitam entre o público e o privado e chama a atenção para os sentidos que podem assumir em variadas circunstâncias.<sup>372</sup> Para o nosso trabalho interessa uma reflexão que autora faz sobre *fides*:

---

<sup>370</sup> Segundo Rosa, “o termo comporta uma nuance passional e subjetiva, e mesmo afetiva, enquanto que *consensus* e *consensio* são noções objetivas, o que não impedia, porém, intercâmbio entre elas. Cícero, porém, não era insensível a estas nuances, quando fundamentou sua *concordia ordinum* no *consensus omnium bonorum*, no qual via não o resultado de um acordo momentâneo, mas um esforço positivo de dar a Roma as transformações políticas que lhe eram indispensáveis.” (ROSA, C. B. **Relações políticas na República romana tardia**: um estudo de vocabulário. Cadernos do ICHF, Universidade Federal Fluminense, Niterói. p. 45).

<sup>371</sup> Cf. PEREIRA, op. cit., p. 329-436. Nestas páginas, a autora apresenta, além de uma qualificada discussão sobre as idéias morais e políticas dos romanos, uma vasta referência de fontes e bibliografia especializada.

<sup>372</sup> ROSA, **Relações políticas na República romana tardia**, p. 11-36.

No domínio das relações familiares ou de amizade e nas relações de caráter político, que não eram tão separadas como em nossos dias, interferências naturais se produziam no vocabulário de uma e outras, e as mesmas expressões tornavam-se intercambiáveis. A fidelidade é resultado de um prolongamento e da duração da relação de confiança. É nesse sentido que ela aparecia ligada a *amicitia* e *benevolentia*. E era no par *fides et constantia* que melhor se expressava o caráter duradouro do laço que constitui a *fides*.<sup>373</sup>

Segundo Rosa, a noção de *fides* era fundamental nas relações entre os romanos. Os laços que envolviam *amicitia* ou *clientela* implicavam em obrigações, reciprocidade e apoio; enfim, comportavam um conjunto de interesses assentados sobre a “idéia de fidelidade a um compromisso”, o que garantia às famílias senatoriais no período republicano, em especial à *nobiles*, sua base de influência.<sup>374</sup>

Todos esses valores, qualidades, princípios, ou simplesmente “idéias morais e políticas”, de acordo com a terminologia empregada por Pereira, aparecem na produção escrita de homens como Catão, Políbio, Cícero, Salústio, Virgílio, Tito Lívio, Horácio, Sêneca, Tácito, Plutarco, Suetônio, Plínio, o moço, associadas aos heróis e “ilustres varões”, considerados descendentes das mais nobres famílias fundadoras de Roma. Esses valores não são comuns ao povo de Roma, mas aos membros de uma aristocracia senatorial romana tradicional idealizada e, portanto, são identificadores de um grupo. Enfim, o *mos maiorum* jamais foi um código de leis escritas, mas constituiu-se em um conjunto de regras, em uma ética a ser observada pela nobreza romana, que legitimava e disciplinava as ações e os indivíduos partícipes da elite.<sup>375</sup> Para Paschoud, mesmo no século IV d.C., o respeito ao *mos maiorum* era “o coração da identidade pagã”, pois dos costumes ancestrais vinha o hábito de celebrar os ritos tradicionais como garantia da prosperidade do Estado.<sup>376</sup>

Huskinson inclui o *mos maiorum* entre os elementos que identificavam os romanos, ou melhor, as altas camadas sociais de Roma e do Império. A língua comum, os nomes, o vestuário, a dieta, a participação ou não nas celebrações cultuais e nos jogos, definia grupos dentro da sociedade romana, mas era “a maneira de pensar sobre o mundo, os códigos de moralidade e comportamento” que forjavam os elos mais definitivos e que se refletiam nos hábitos cotidianos. O *mos maiorum*, entre os membros da tradicional elite senatorial romana, ocupava esse lugar e era a referência para a prática social dessa aristocracia. Ainda segundo o

<sup>373</sup> Ibid., p. 16.

<sup>374</sup> Ibid., p. 16-18; 33-34.

<sup>375</sup> PEREIRA, op. cit., p.359-360.

<sup>376</sup> PASCHOUD, F. Les étapes d'une perte d'identité : les défenseurs du paganisme officiel face au naufrage de leur monde (312-410). In : BARZANO, A. ; BEARZOT, C. Et al. **Identità e valori fattori di aggregazione e fattori di crisi nell'esperienza política antica**. Roma: L'Erma di Bretschneider, 2001. p. 236.



autor, a retórica foi fundamental para a elite instruída, pois se constituiu em um meio capaz de “expressar alguns dos significados compartilhados” por este grupo.<sup>377</sup>

O quanto ou em que medida os costumes ancestrais foram observados pela aristocracia senatorial tradicional e pelas camadas superiores das províncias é difícil determinar, mas é possível inferir sobre o que eles representavam. A elite do século IV d.C. certamente não mais vivia em conformidade com os padrões dos antigos romanos - talvez nenhum romano tenha vivido a forma ideal de Cícero - mas o *mos maiorum* comportava idéias que identificavam a elite do Império com um tempo de glória, expansão, grandeza e força. Tais idéias eram a referência a um passado que justificava o poder de Roma e o direito de governar tantos povos.

O conjunto de crenças dos romanos é também uma expressão das tradições e costumes ancestrais. Segundo Rives, no Império Romano, existia uma religião que pode ser definida como normativa ou pública.<sup>378</sup> Os rituais religiosos, conforme Rosa, “faziam parte do cotidiano da vida política, estavam ligados a atividades de guerra ou paz, a aprovação de leis ou eleição de um magistrado.”<sup>379</sup> Todavia, a religião da forma como hoje é compreendida inexistia para os homens antigos.

Segundo Vegetti, na língua grega não havia uma palavra cujo campo semântico fosse equivalente ao termo religião. A que mais se aproximava era *eusèbeia*, definida como os cuidados (*therapeia*) devidos aos deuses.<sup>380</sup> De acordo com Dumézil, durante muito tempo, os latinos também não tiveram um termo para designar a religião.<sup>381</sup> A palavra *religio*<sup>382</sup> sofreu muitas variações no decorrer da história, até assumir o significado de “verdadeira religião”, no cristianismo. Para os gregos e romanos pagãos, conforme Vegetti, “a religiosidade consistia na observância pontual dos ritos culturais que exprimiam o respeito, a veneração e a deferência dos homens pela divindade.”<sup>383</sup> Não havia um profeta fundador e muito menos o monopólio

<sup>377</sup> HUSKINSON, J. Looking for culture, identity and power. In: \_\_\_\_\_. (Ed.). **Experiencing Rome**, p. 7.

<sup>378</sup> RIVES, op. cit., p. 242

<sup>379</sup> ROSA, C. B. A religião na *urbs*. In: SILVA; MENDES (Org.), op. cit., p. 145.

<sup>380</sup> VEGETTI, M. O homem e os deuses. In: VERNANT, J-P. **O homem grego**. Lisboa: Presença, 1994. p. 232.

<sup>381</sup> DUMÉZIL, 1996 apud NOLA, A. di. Sagrado/profano. In: ROMANO, R. **Enciclopédia Einaudi**. Lisboa: Imprensa Nacional; Casa da Moeda, 1987, v. 12, p. 107-108.

<sup>382</sup> “Os antigos se referem a duas etimologias diferentes para exprimir o que eles entendem por este termo sempre perigoso ao traduzir. Eles tanto relacionam a *religare* (“ligar”) como a *relegere* (“retomar”, “controlar”; “zelo religioso”). No primeiro caso, eles sublinham os elos entre homens e deuses, no segundo, o zelo da observância. A religião como comunidade com os deuses e a religião como sistema de obrigações induzido por esta comunidade, tais são os dois aspectos principais que os romanos revelam por trás do termo *religio*, um sendo como corolário do outro. Em todo caso, *religio*, não designa o elo sentimental, direto e pessoal do indivíduo com uma divindade, mas um conjunto de regras formais e objetivas, legadas pela tradição. É no quadro destas regras tradicionais e desta ‘etiqueta’ que o indivíduo entra em relação com os deuses” (SCHEID, J. Définitions, notions, difficultés. In: \_\_\_\_\_. **La religion des romains**. Paris: Armand Colin, 1998. (Collection Cursus. Série “Histoire de l’Antiquité”). Tradução de Regina Bustamante. p. 2.

<sup>383</sup> VEGETTI, op. cit., p. 232.

do sagrado por um grupo fixo de intérpretes especializados. O espaço do secular se confundia com o do sagrado, e este não era identificado com uma religião, como explica Nola:

[...] as formas do sagrado, isto é, os mitos, os rituais, as organizações sacerdotais estão tão substancialmente inseridas no cotidiano, que alguns estudiosos preferem não as isolar, mas, examiná-las, pelo contrário, como componentes funcionais de um único quadro, que é a atitude perante o mundo e a interpretação existencial deste. Não acontece, porém, que em tais sociedades não se sinta a diversidade entre o momento do laico-profano e o momento do sacro. [...] Mas, mesmo estando as duas dimensões separadas, continua a haver entre elas a pulsão de uma dialética unificante que se manifesta como histórica do grupo e do homem. O mundo do sagrado e da religião não explode como esfera autônoma, insignificante do ponto de vista laico, estranha à realidade que, na nossa linguagem se chamaria racional, mas exprime-se e manifesta-se precisamente nessa realidade, na relação contínua que a justifica e a explica.<sup>384</sup>

Na Grécia clássica, por exemplo, os banquetes realizados em honra a um deus também celebravam a concidadania; a prática ritual reforçava o modelo da sociedade; e as diversas atividades da Pólis estavam vinculadas aos cultos.<sup>385</sup> Conforme Scheid, o secular e o sagrado,<sup>386</sup> para o mundo romano em que prevalecia um sistema religioso profundamente imbricado com as práticas políticas, com a vida cívica, também dispensavam espaços separados:

Tanto nos enunciados culturais como na reflexão filosófica, os romanos concebem a cidade ou, num plano subordinado, qualquer comunidade civilizada, como o local onde os deuses e os homens coabitam, *hic et nunc*. Os deuses participam com os homens na vida comunitária e visam, em certo sentido como os magistrados, o bem comum. Segundo a tradição romana, essa coabitação remonta às origens da cidade, e a religião é o conjunto das relações que a cidade (ou uma dada comunidade), mantém e deve manter com os seus deuses: essas relações materiais são aquilo a que se chama o culto dos

<sup>384</sup> NOLA, Sagrado e profano. In: ROMANO, R. (Dir.). **Enciclopédia Einaudi**, v 12, p. 109.

<sup>385</sup> BURKERT, W. **Religião grega na época clássica e arcaica**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1993. p. 482-483.

<sup>386</sup> “É *sacer* “tudo que é considerado propriedade dos deuses” (MACRÓBIO. Saturnais III, 3, 2, segundo o jurista Trebácio, contemporâneo de Cícero). O que significa que é “o que foi dedicado e consagrado aos deuses” (FESTO. Da significação das palavras, p. 424, edição Lindsay, segundo o jurista Élio Galo, contemporâneo de Cícero). O sagrado não é, propriamente falando, uma qualidade divina que se constata num ser ou numa coisa, mas uma qualidade que os homens ali colocam. [...] O sagrado não é “uma força mágica” que se coloca num objeto, mas simplesmente uma qualidade jurídica que este objeto possui. [...] A consagração, em nível dos cultos públicos, pode ser efetuada somente pelos magistrados ou por pessoas que foram encarregadas disto por uma lei. De fato, no culto público somente eram sagrados os edifícios ou objetos consagrados pelos magistrados supremos ou por aqueles que a assembléia do povo elegia para fazer em seu nome.” (SCHEID, op. cit. p. 2).

deuses (*cultus deorum*), expressão que, para os romanos, traduzia não só as homenagens que eram devidas a esses “concidadãos” muito poderosos, em virtude da sua supremacia e em troca dos seus favores, mas também ao diálogo regular com eles.<sup>387</sup>

Mesmo não sendo o mais adequado, utilizamos o termo religião, por conveniência, para tratar das práticas rituais romanas tradicionais, em especial, os cultos públicos, pensados para estabelecer o contato entre os cidadãos e os deuses, e assim permitir aos humanos ganharem o favor divino.<sup>388</sup>

O centro da religião romana, ainda de acordo com Rives, consiste em ritual, não em crença. O que as pessoas faziam é que era realmente importante, não o que elas pensavam. Das práticas religiosas romanas, duas eram repetidas cotidianamente, tanto no âmbito privado da família quanto no público: a oração e o sacrifício. Uma oração era essencialmente um pedido, o ato central do culto. Estreitamente associadas às orações estavam as oferendas. Esse tipo de promessa ficou conhecido como *votum*, e era fundamental para a troca entre as esferas humana e divina, como os romanos a concebiam. Havia também os hinos, que consistiam em louvar sem qualquer pedido específico; estes frequentemente estavam associados com rituais particulares e se tornaram um gênero literário importante.<sup>389</sup>

A partir da segunda metade do século IV d.C., alternam-se no poder imperadores mais ligados ao cristianismo, com exceção de Juliano. Medidas em benefício da nova fé são correntes e a perda das prerrogativas dos antigos cultos oficiais aparecem com clareza sob Graciano. Membros da elite senatorial convertidos ao novo credo tornam-se cada vez mais comuns. Todavia, segundo Macmullen, as antigas tradições romanas e suas crenças não desapareceram. Ocorre muito mais do que uma obliteração, como alguns historiadores tentam fazer parecer. Elas continuaram a existir, principalmente por força dos processos de assimilação e adaptação implementados pela Igreja cristã.<sup>390</sup>

Para Jodelet, “as representações sociais são fenômenos complexos sempre ativados e em ação na vida social. Em sua riqueza como fenômeno, descobrimos diversos elementos: informativos, cognitivos, ideológicos, normativos, crenças, valores, atitudes, opiniões, imagens.”<sup>391</sup> Neste sentido buscamos verificar como o sistema de valores da aristocracia senatorial romana tradicional foi representado por alguns dos autores pagãos do século IV

<sup>387</sup> Id. O sacerdote. In: GIARDINA, A. (Dir.). **O homem romano**. Lisboa: Presença, 1989. p. 61.

<sup>388</sup> RIVES, op. cit., p. 247. Neste artigo, o autor discute a política religiosa do Império Romano e questiona a idéia de tolerância e o papel da religião na construção da identidade cívica e na assimilação das elites locais.

<sup>389</sup> Ibid., p. 247-249

<sup>390</sup> MACMULLEN, op. cit. p. 205-217.

<sup>391</sup> JODELET, op. cit., p. 21.

d.C., nos discursos selecionados – o **Livro dos Césares** de Aurélio Victor; o **Compêndio de História Romana** ou **Breviário** de Flávio Eutrópio; **História** de Amiano Marcelino; o edito sobre os professores do imperador Juliano (**Cod. Th.** XIII, 3, 5) e a petição de Símaco ao imperador Valentiniano II (**Relatio 3**), solicitando a recolocação da ara da deusa Vitória na sala do Senado.

No **Livro dos Césares**, Aurélio Victor resumiu a história do Império Romano da ascensão de Otávio a Constâncio II. Ao apresentar o perfil dos imperadores, ao longo de sua narrativa, o autor colocou em foco alguns temas que fornecem indícios de sua percepção do século IV d.C como resultante de fenômenos ocorridos no século III d.C. A casa senatorial é representada como o espaço onde só devem estar os melhores homens (*optimi uiris*) (9,9) e seus membros, como os responsáveis pela eleição do imperador (36; 37, 3-6). Ao tempo que afirma a superioridade da nobreza em função de sua descendência patriciana (39, 6-8), valora negativamente os militares, identificados, no geral, com estrangeiros. Estes são vistos como homens ávidos, fiéis e leais apenas aos seus próprios interesses (26, 6); entregues à moleza e à lascívia (31, 12); propícios a rebelião, inúteis, venais, avarentos, prontos à sedição, a fraudes e a escarnecer do poder imperial e da dignidade de todas as virtudes (33, 10-13); são violentos (36) e desejam mais o poder do que a *gloria* (33, 23). Essas críticas estão concentradas no século III d.C., em especial no período das usurpações ao trono romano. Em contrapartida, Aurélio euforiza os estrangeiros como talentos importados que ajudaram Roma a crescer (11, 12-13), afirma que alguns homens novos podiam alcançar uma vida honrada graças ao estudo (20, 5-6) – provavelmente uma defesa da sua própria condição –, mas, censura aqueles que chegam ao poder e se comportam com soberba e ambição, referindo-se a Diocleciano: “A partir dessas indicações, pelo que consigo entender, concluo que todos os homens provenientes das esferas mais humildes, especialmente quando atingem altos cargos, são exagerados em seu orgulho e ambição” (39, 5).<sup>392</sup> O autor não reconhece como positiva a força do poder militar dentro do Império e relaciona a promoção de estrangeiros dentro do exército com a instabilidade do poder imperial.

Aurélio Victor critica à ascensão de estrangeiros ao exército, à corrupção dos seus membros e ao poder de interferência dos militares na escolha dos imperadores; em contrapartida, há uma euforização do Senado enquanto instituição legítima para a indicação do imperador.

---

<sup>392</sup> “*quis rebus, quantum ingenium est, compertum habeo humilimos quosque, maxime ubi alta accesserint, superbia atque ambitione immodicos esse* (AURÉLIO VICTOR, **Livro dos Césares**, 39, 5, tradução nossa)

No discurso de Aurélio, percebe-se a influência da tradição ciceroniana. Há uma nítida separação entre as práticas e valores que devem orientar a vida pública e aquelas que são postuladas como inadmissíveis. Para o autor, era necessário separar os homens ignorantes e torpes dos sábios e bons. Aurélio considera a honestidade essencial e a arrogância no trato com as pessoas uma atitude a ser evitada (9, 11-12); reprova o luxo e as paixões que levam a um temperamento relaxado (14, 6-10; 41, 23-26); afirma a importância da conduta reta e de não ceder aos vícios (24, 8-11); condena os delatores, a avareza, a malversação do erário público e o saque das províncias (35, 7-8). O autor reprova a conduta dos súditos que defendem governos débeis porque lhes são úteis ao não punem os crimes cometidos (34, 3-8). No geral, Aurélio associa todos os comportamentos negativos com os militares e, por consequência, com os estrangeiros.

Algumas mulheres fazem parte da narrativa do **Livro dos Césares** e são importantes para compreender como o autor valoriza os costumes dos antigos romanos. Elas são representadas da seguinte forma: Agripina, mãe de Nero, é alguém que deseja o poder e por isto, está disposta a cometer crimes para alcançar seus objetivos, sendo capaz de assassinar o marido, de praticar atos de tortura e desrespeitar uma vestal (5, 11); a esposa de Domiciano é aquela que preferiu o amor de um ator (11, 7); a esposa de Marco Aurélio é desprovida de vergonha, pois busca homens de origem social inferior para satisfazer sua paixões (16, 2-3); a esposa de Septímio Severo é associada a vergonhosas ações e à libertinagem e está envolvida em conspiração (20, 20-24); a madrasta e esposa de Caracala, Júlia, é a que praticou crimes e intrigas (21, 2-6). Aurélio afirma que a conduta dessas mulheres é uma desonra tanto para homens comuns como para aqueles que ocupam cargos de prestígio e que têm sob seu comando não só o exército como os magistrados. Ele não faz referência a nenhuma mulher digna de ser elogiada ou exposta como paradigma de comportamento honrado; todavia, ao evidenciar os vícios de algumas matronas da época imperial, as representa como antíteses da conduta e das virtudes da antiga *materfamilias*; uma alusão, ainda que indireta, à superioridade dos costumes cultivados pelas tradicionais famílias romanas. Segundo Machado, o comportamento das mulheres revela a permissividade do imperador que rompe com as normas aristocráticas, pois “a traição obscurece sua dignidade e coloca em dúvida sua capacidade de governar.”<sup>393</sup>

---

<sup>393</sup> MACHADO, C. A. R. **Imperadores imaginários: política e biografia na *História Augusta***. 1998. 113 f. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo. p. 67-68.

Já o **Breviário** de Flávio Eutrópio condensa a história de Roma entre a realeza e o Império até 364 d.C.. Neste discurso os argumentos para elogiar ou censurar os monarcas romanos foram gerados a partir de um elemento axiológico: a afirmação da superioridade das práticas e dos costumes dos antigos romanos. Do livro I ao VI, o autor basicamente narra os feitos do período da República e euforiza as ações de varões ilustres na defesa de Roma e na conquista de novos territórios. Lúcio Cincinato, nomeado ditador em 458 a.C., é representado como o cidadão ideal, aquele que trabalha a terra com suas próprias mãos e defende a pátria (I, 17); Camilo, também ditador, é apresentado como defensor de Roma e merecedor de *honoris* (I, 20, 2-5); Tito Cincinato, é autor de façanhas militares (II, 2,2); Fabrício, um legado enviado pelo Senado para negociar com Pirro, rei do Épiro, a liberdade dos romanos aprisionados por este monarca, é honesto e incorruptível, pois recebeu proposta de riqueza em troca de sua lealdade a Roma, mas não cedeu à ambição (II, 12, 2-4; 14, 2-3); a família dos Cipiões é feita de grandes cidadãos, conquistadores e dignos de *honoris* (III, 20, 2-3; 21; IV, 4, 2-3); o povo romano luta por justiça e não por avareza, os nobres varões tratam os inimigos honrados com respeito (IV, 7, 2-3). Eutrópio segue elogiando os romanos do tempo da República. Os nobres que exercem as funções militares são *uir gravis*, admirados e preparados para a guerra; os plebeus que lutam pela pátria são valorosos, ou seja, são uma antítese dos membros do exército do século IV d.C.. O autor, assim como Cícero, condena a guerra civil do final da República como maldita, lamentável e promotora de calamidades (VI, 19, 2-3) e disforiza a imagem de Júlio César, associando-o à insolência e à falta de respeito com as tradições ancestrais, pois este passou a agir contra a liberdade romana, não se levantava na presença do Senado e comportava-se como um rei, mais próximo a um tirano (VI, 25).

Outro tema que aparece no **Breviário** e reafirma a valorização das tradições ancestrais romanas é a conduta dos membros do exército e da casa senatorial. Os militares são representados como propensos à revolta (IX, 10), à sublevação (X, 2, 2-4), à sedição (X, 3, 2), capazes de conspirar contra o imperador e de interferir, de forma ilegítima, na eleição do imperador, inclusive por meio do assassinato (VIII, 16; IX, 1; X, 9, 2-4; 15, 2). Já o Senado é a imagem da *virtu*, a instituição legítima para indicar o nome de quem deve assumir a condução do Império (VIII, 5, 2-3; VIII, 16) e responsável por definir as honras que deve receber um monarca após sua morte (VII, 22, 2; VIII, 7, 2-3; IX, 11, 2). Há uma nítida

condenação do período denominado como anarquia militar, à ascensão dos “imperadores – soldados” ao poder e à diminuição das prerrogativas senatoriais.<sup>394</sup>

Quanto ao cristianismo, se em Aurélio não há referência, na obra de Eutrópio há uma rápida alusão, quando o autor critica o imperador Juliano por perseguir a religião cristã (X, 16, 3). O autor não vai além dessa observação e sequer cita o Edito que limitava o exercício da docência pelos professores cristãos. Para Momigliano, conforme apontamos no capítulo dois, os escritores pagãos do século IV d.C., estavam mais envolvidos com a manutenção das antigas tradições romanas e com a instrução dos “homens novos” do que com a ascensão da fé cristã, que até o momento em nada havia impedido que os dois (Eutrópio e Aurélio) fizessem carreira na burocracia do Império.<sup>395</sup>

No Edito supracitado, escrito em 362 - portanto, posteriormente à publicação do **Livro dos Césares** (361) e anterior ao **Breviário** (369) -, Juliano não proibiu abertamente os cristãos de ministrarem aulas, mas fixou condições para que um indivíduo pudesse assumir a função de mestre: seria preciso sobressair-se pelos costumes e submeter-se a uma avaliação da “cúria municipal”, cujo resultado deveria ser encaminhado ao próprio imperador:

Nos estudos, é necessário que os mestres e doutores se destaquem primeiramente nos costumes, e depois na eloquência. Mas, visto que não posso, eu mesmo, estar presente em cada cidade, ordeno a quem quiser ensinar que não agarre esse ofício de maneira precipitada e sem consideração, mas que seja aprovado pelo conselho da cidade e mereça um decreto dos membros da cúria com a decisão unânime dos principais habitantes. Assim, esse decreto deve ser enviado a mim para que o examine, e por meio de nosso parecer, como uma forma de recomendação maior, tenham acesso às escolas das cidades. Dat. XV das calendas de julho; recebido em Espoleto, IV das calendas de agosto, sob o consulado de Mamertino e Nevita. (17 de junho, 362). (**Cod. Th.** XIII, 3, 5, tradução nossa).

Na perspectiva de Juliano, os mestres cristãos não estavam habilitados para atuarem como gramáticos ou retores porque os autores utilizados na formação dos jovens – Homero, Hesíodo, Demóstenes, Heródoto, Tucídides, Isócrates e Lísias – traziam um conjunto de crenças e práticas das quais eles discordavam; e, segundo o imperador, nenhum homem honrado deveria ensinar sobre o que não acreditava. Como aos professores cabia a tarefa, não apenas de ensinar as letras, mas de educar dentro dos costumes, era incompatível professar a

<sup>394</sup> CHASTAGNOL, *Le sénat romain à l'époque impériale*, p. 210-212.

<sup>395</sup> MOMIGLIANO, *Ensayos de historiografía antigua e moderna*, p. 107-108; CROKE; EMMETT, op. cit., 1-3.

fé cristã e ministrar aulas sobre doutrinas que os cristãos criticavam e discordavam de forma veemente. Quando este Edito foi divulgado, Constâncio II já havia falecido. Juliano se sentiu, então, livre para afirmar sua crença nos deuses romanos e adotar medidas em favor dos cultos ancestrais. O imperador é um dos poucos autores que, neste período, assumiu em seus textos, sua fé não cristã e, neste Edito em específico, há uma valoração positiva das crenças ancestrais, da tradicional formação intelectual dos romanos e da idoneidade dos mestres pagãos, em oposição à desonra dos mestres cristãos.

Este decreto gerou uma série de críticas a Juliano, feitas tanto por cristãos como Gregório Naziazeno e Agostinho de Hipona, quanto por pagãos como Amiano Marcelino. Os dois primeiros censuraram com severidade o imperador (**A Cidade de Deus**, XVIII, 52, 2; **Discurso**, IV, 5, 101, 102; V, 39); já o terceiro, depois de apontar todas as virtudes de Juliano, pontuou alguns de seus equívocos, entre eles, o Edito sobre os professores, definido como injusto (**História**, XXV, 4, 20). O fato é que a interdição, ou os limites impostos aos professores que professavam a fé cristã, produziu insatisfação e indica que a oposição pagão/cristão, tão cristalizada hoje, provavelmente “era mais matizada entre os intelectuais dos séculos IV e V d.C. do que parte da Historiografia apregoa”, Segundo Brown:

ao buscar definir noções de tolerância e intolerância na antiguidade tardia, em termos amplamente intelectuais, que nós somos enganados por uma predileção moderna. Nós colocamos ênfase exagerada em declarações de filósofos e de apologistas cristãos, que se nomeavam filósofos. A teoria não nos levará muito longe no Império tardio. Uma chave falsa se quebra com facilidade ao girar no tambor da mentalidade de uma classe governista fundamentalmente autoritária, porém complexa. [...] gostaria, especialmente, de chamar a atenção para alguns fatores menos articulados, porém decisivos, associados à prática diária do Império tardio. São essas restrições ofuscantes, e não as declarações enganosamente claras de teóricos de cada lado, que dividiram a vasta intolerância teórica do Império pós-Constantino até no tamanho.<sup>396</sup>

Gregório e Agostinho, com formação em retórica e cristãos, foram diretamente atingidos por um edito daquela natureza; quanto a Amiano, talvez a crítica tenha sido circunstancial, pois este redigiu sua obra sob imperadores cristãos. Matthews assevera que é difícil explicar a censura do cronista a Juliano, mas sugere que Amiano compreendia que a restauração da política religiosa do Império e da integridade cívica a ela vinculada eram limites para a concretização do projeto de imperador.<sup>397</sup>

<sup>396</sup> BROWN, **Authority and the sacred**..., p.38, tradução nossa.

<sup>397</sup> MATTHEWS, p. 35; Cf. BROWN, **Authority and the sacred**..., p.43.



Um outro autor que entrou em defesa das antigas práticas religiosas dos romanos pagãos, por meio da escrita, foi Símaco. De suas cartas e discursos, o texto mais conhecido é a solicitação ao imperador Valentiniano II (*Relatio 3*), datada de 384, para recolocar o altar da deusa Vitória na sala do Senado, retirada por Graciano, e restaurar as prerrogativas dos cultos pagãos. Neste discurso, Símaco apresenta-se como prefeito de Roma e legado dos seus concidadãos. O objetivo é fixar seu pedido como expressão do desejo da casa senatorial e não apenas de um grupo de senadores. Seus argumentos foram estruturados a partir de uma valoração positiva das tradições ancestrais – sem censurar as práticas cristãs – e organizados para demonstrar que: a observância dos antigos cultos romanos trouxe benefício ao Império; a prática do Estado em relação a esses cultos sempre foi de respeito; e o rompimento das obrigações com os deuses tutelares resultaria em graves prejuízos para todos.

Com este propósito, Símaco buscou afirmar a importância do papel dos ritos sagrados na defesa das muralhas de Roma e a eficácia da deusa Vitória nos triunfos romanos e na manutenção da concórdia. O Senador enseja provar que a iniciativa do imperador Graciano foi isolada e precisava ser corrigida. Símaco ainda censurou as ações do Estado que privavam os cultos públicos de suas regalias; discutiu o que o erário público ganharia suprimindo os privilégios das vestais e proibindo que as doações por herança fossem feitas aos sacerdotes; questionou que nome deveria ser dado à supressão de direitos que não foram revogados por lei; defendeu as vestais como aquelas que consagravam o corpo casto ao bem-estar público e à eternidade do Império; por fim, associou a fome e as más colheitas à falta de observância dos costumes ancestrais, pois, se os benefícios recebidos pelas vestais retornavam em riqueza para os romanos, a sua supressão retornava em penúria.

Para Símaco, o respeito aos deuses tutelares de Roma preservou o Império e proporcionou fortuna ao monarca e aos seus herdeiros – o autor refere-se, neste caso, a Valentiniano I, que permitiu a liberdade de culto. Símaco propôs, a partir da euforização dos cultos tradicionais, abolir as medidas contra os ritos pagãos e instituir uma política de tolerância e convivência pacífica entre os cultos, de modo a não desprezar os costumes ancestrais que, para ele, garantiram a glória da Cidade Eterna (*Relatio 3*).

O bispo Ambrósio de Milão, informado sobre a petição de Símaco, escreveu ao imperador Valentiniano II com o intuito de refutar os argumentos do Senador e interferir na decisão do monarca. Ambrósio, em seu **epistolário**, em especial nas cartas 17 e 18, buscou provar que a solicitação era uma iniciativa de um grupo de pagãos que não contava com o apoio dos senadores cristãos, pois a presença da ara na sala do senado constituía uma ofensa para estes (17,10); também afirmou que a supressão dos privilégios dos templos já havia

ocorrido anteriormente e questionou porque os deuses teriam resolvido se vingar apenas nos últimos tempos; enfim, negou a necessidade dos senadores jurarem fidelidade ao imperador invocando a Vitória (18, 19, 31-32). O bispo combateu a tese da importância da Deusa na defesa da cidade de Roma, perguntando onde estaria esta proteção quando o Capitólio foi tomado pelos galos e lembrando que Aníbal, derrotado pelos romanos, cultuava os mesmos deuses e que estes não haviam impedido a sua ruína (18, 4-6). Ambrósio contestou a relação que Símaco fez entre as medidas de Graciano em 382 e a escassez de alimentos, afirmando que houve colheitas ruins em outros tempos e que a de 384 fora boa; assegurou que os deuses não eram capazes de proteger os imperadores ou trazer qualquer benefício para quem os honrava (18, 17-22). Estes foram apenas alguns dos argumentos que o Bispo de Milão utilizou para desqualificar a solicitação de Símaco e pressionar o imperador para que ela não fosse acatá-la. Tarefa na qual obteve sucesso, pois Valentiniano não atendeu à petição do Senador.

Contemporâneo de Símaco, Amiano Marcelino, em sua **História**, concentrou sua narrativa no Império. O trabalho desse cronista é conhecido apenas parcialmente, pois parte de sua obra foi perdida e o material preservado trata do reinado de Constâncio II até a morte do imperador Valente. Do livro 14 ao 31, Amiano estruturou o seu discurso a partir de uma valoração disfórica das práticas dos homens do século IV d.C., com algumas exceções, e do enaltecimento das práticas orientadas pelas antigas tradições pagãs. Esta posição pode ser verificada por meio do estudo de alguns temas que se repetem ao longo do texto, os quais passamos a analisar a partir de agora.

Na **História**, Amiano apresentou uma nítida distinção entre os advogados e a nobreza do seu tempo e os oradores e a nobreza antiga. Para o autor, sob o governo do imperador Valente, na parte Oriental do Império, houve um aumento da corrupção porque, entre as pessoas que rodeavam o Príncipe, a utilidade prevalecia sobre a honestidade e os “poderosos” agiam livremente, sem nenhuma interdição da lei que havia prevalecido sob Juliano (XXX, 4, 1). Valente, por entender que se ocupar com o julgamento de casos privados era uma tarefa inferior, indigna do monarca, segundo Amiano, deixou a administração da justiça para juízes e advogados, os quais são qualificados pelo cronista como homens cheios de maldade, que anseiam riquezas, honrarias e julgam de acordo com o interesse dos militares e dos poderosos do palácio (XXX, 4, 2). Esses advogados são definidos como homens violentos, ambiciosos, ignorantes, avaros e falsos, que fomentam a intriga e o ódio, praticam roubos e utilizam a palavra para ocultar a verdade, empurram pessoas inocentes a litigar em vão e insultam gente honrada (XXX, 4, 8-22). No sentido de reforçar essa valoração negativa dos advogados, o cronista evoca a censura que alguns autores da antiguidade fizeram a essa profissão: Platão a

identifica com adulação, Epicuro a inclui entre as artes más e Tísias e Gorgias a definem como a arte da persuasão (XXX, 4, 3).

O oposto dos advogados do século IV d.C. são os oradores antigos, valorizados positivamente por serem honrados, ávidos por conhecimento, leais, de costumes austeros e frugais, dignos de glória. Amiano destaca a figura de Cícero como modelo de orador comprometido com a justiça (XXX, 4, 5-7).

Quanto aos nobres do século IV d.C., Amiano construiu a imagem de um grupo que abandonou o modelo de conduta dos antigos aristocratas romanos. Os nobres são representados como homens indignos e preguiçosos, que vivem em busca do deleite e que servem banquetes perniciosos. Os banquetes, antes respeitados como um espaço para cultivar o estudo, tornaram-se locais onde os eruditos são infaustos e inúteis; em lugar de um filósofo, solicita-se um cantor; em lugar de um orador, prefere-se um experto em artes lúdicas; os convidados são pouco nobres e desconhecidos. As bibliotecas transformaram-se em sepulcros, pois a nobreza prefere liras e flautas (XIV, 6, 13-18). Os nobres ostentam roupas de seda, andam acompanhados por grandes cortejos, recorrem ao serviço de prostitutas, são incapazes de dedicar o ócio a leituras dignas; poucos julgam com rigor, ostentam o luxo nas roupas e adornos, não cultivam amizades sinceras, adulam e praticam o assassinato para garantir uma herança (XXVIII, 4, 7-26). Para condenar o comportamento da nobreza, o cronista cita um episódio da expulsão dos estrangeiros de Roma em função da escassez de alimentos. Ele afirma que, enquanto os seguidores das artes liberais eram colocados para fora da “Cidade Eterna”, a atrizes, bailarinas, coros e mestres de dança era autorizada a permanência na urbe (XIV, 6, 19). Para Amiano, Roma, em outros tempos que não o seu, foi sede de todas as virtudes (XIV, 6, 21). A cabeça branca dos senadores era reverenciada pela autoridade (XIV, 6, 6) e os antigos nobres distinguiam-se por seu valor, não pela riqueza de suas vestes (XIV, 6, 10). Dois senadores do século IV d.C., pagãos declarados, são euforizados como espelhos dos antigos varões: Símaco, pela cultura e moderação (XXVII, 3,3); Pretextato, pela integridade e honradez, autoridade baseada na justiça e na verdade, capacidade de produzir *concordia*; um homem digno de *gloria* e querido sem ser adulator (XXVII, 9, 9-10).

Amiano também censurou a conduta dos militares, da plebe e as práticas correntes na vida pública. Os soldados são valorados negativamente, qualificados como ferozes e rapaces contra os seus, covardes e débeis contra os inimigos, ambiciosos (XXII, 4, 7), agitados, cruéis com os cargos civis e propensos a conspiração (XIV, 10, 4); são homens com uma lealdade volúvel, pérfidos e envolvidos em assassinatos (XV, 5, 30-31; XX, 4, 21). O autor afirma que os vícios mais vergonhosos da corte atingiram a disciplina militar (corrupção, perjúrio, falta

de respeito pela boa fama, soberba, extremo luxo, gluttonaria); as canções triunfais foram substituídas por canções afeminadas, as camas de pedra por plumas e a bebida tornou-se excessiva (XXII, 4, 1-6). Na **História**, tão vil quanto os militares é a plebe romana. O vulgo, como o autor denomina, é composto por gente inferior; é ávido por bebida, é frívolo, vive em busca de diversão nos jogos e nas corridas de cavalo (XIV, 6, 1; 6, 25-26); é arrogante e ameaçador, inclinado a revoltas, à excitação e à violência (XV, 7, 2-3). A plebe, quando vítima da escassez de alimento, não age movida pela razão, deixa-se conduzir pela loucura e pelas paixões (XIV, 7, 6; XIX, 10, 1-3). Tais práticas, para Amiano, não permitiam que nada de sério e memorável fosse realizado em Roma (XIV, 6, 26). O cronista, além das várias referências que faz aos vícios da plebe ao longo de sua obra, no livro XXVIII faz uma digressão reprovando o comportamento deste grupo, que ele define como ocioso e desocupado (4, 28-35).

Para Amiano, a vida pública, de Constâncio II a Valente, estava marcada pela delação.<sup>398</sup> Os imperadores, com exceção de Juliano, são apresentados como responsáveis por esta prática, pois cercavam-se de adutores e acreditavam em suas acusações (XIV, 5, 5; 9, 1-6; XXVII, 6, 15; XXXI, 12, 7), castigavam sem verificar a denúncia (XV, 2, 1-5) e concediam honras aos delatores. Esta conduta dos monarcas, segundo o cronista, motivava os homens que pleiteavam fazer carreira civil ou militar a se envolverem em intrigas e a ter um comportamento reprovável (XV, 5, 37; XXVIII, 1, 1-57), longe dos costumes ancestrais. Na perspectiva do *mos maiorum* faltava-lhes *fides*, *virtu*, *dignitas*, *gravitas*, *sapientia* e, principalmente, *clementia*.

Na **História**, o clima de acusação promovido por uma corte adulatora e um príncipe suscetível aparece sob os governos de Galo, Valentiniano, Valente e Graciano, mas é sob Constâncio II que as práticas dos homens que faziam parte da corte e exerciam cargos na burocracia ocupam mais espaço na narrativa:

Sob seu reino uma sede ardente de se enricar, em detrimento de toda justiça e de toda honestidade, se apoderou dos principais personagens de todas as ordens. Entre esses estão Rufino, prefeito do pretório, na magistratura civil; Arbécio, general da cavalaria; o camareiro-mor... e o questor, entre os militares; e, entre os funcionários municipais, os Anícios, família na qual uma emulação se transmite à posteridade, e que uma progressão contínua de riqueza jamais foi incapaz de saciar. (Amiano Marcelino, XVI, 8, 13, tradução nossa).

---

<sup>398</sup> Sobre o reinado de Constâncio II e a forma como parte dos autores do século IV d.C. apresentaram o governo deste monarca é objeto de um extenso trabalho de pesquisa que resultou no livro de SILVA, **Reis, santos e feiticeiros...**

Amiano censura Musoniano, prefeito do pretório, por ser venal, fácil de subornar, mestre na arte do engano e da acusação (XVI, 9, 2); Paulo, um notário, é qualificado como um homem perigoso, cruel e excessivo, que acusou inocentes, promoveu o confisco de bens, desterros e condenações à morte (XIV, 5, 6-9); Martinho, representado como um bom e justo governante (*vicarius*), tornou-se vítima das armadilhas de Paulo (XIV, 5, 7-8); os eunucos do palácio são ambiciosos e cruéis, formulam falsas acusações e conspiram para conseguir riqueza e prestígio (XIV, 11, 3; XV, 2, 10; XVIII, 5, 4). Amiano disforizou a atuação de indivíduos que faziam parte da administração do Império sob Constâncio II e elaborou uma imagem extremamente negativa da corte do monarca, onde prevalecia a crueldade, a adulação, o jogo de interesses, falsas amizades, ressentimentos, intrigas, ciladas e o desejo de provocar dano. Os poderosos podiam comprar o perdão e os pobres eram rapidamente condenados, pois a justiça era cega e a verdade ficava sempre oculta (XIV, 5, 4; XV, 2, 1-10; 5, 37). Os homens ligados a Constâncio eram injustos e sanguinários, não se preocupavam em distinguir inocentes de criminosos (XV, 3, 2, XX, 2, 1-5); Gaudêncio, *agens in rebus*, era néscio e imprudente, um funesto acusador; Rufino, prefeito do pretório, era ávido e cruel (XV, 3, 8-9); Dinâmos, responsável por transportar os pertences do imperador durante as viagens, era astuto e destro na arte do engano, (XV, 5, 3-4); Eusébio, *praepositus cubiculi*, era uma serpente, invejoso e caluniador (XVIII, 4, 4). Enfim, os membros do palácio eram inclinados a todo tipo de vício, corrompiam o Estado com seus perversos desejos e permissividade; podiam prejudicar a muitos; enriqueciam com os despojos dos templos; buscavam o próprio benefício e tomavam o alheio; levavam uma vida dissoluta, marcada por perjúrios, pela soberba, pelo luxo e a glotonaria. Segundo Amiano, Juliano demitiu a todos (XXII, 4, 1-5; 4, 10), pois sempre tramaram contra ele, o criticaram e agiram de forma perversa para intrigá-lo com o Augusto Constâncio (XVI, 12, 67-68; XVII, 11, 1-2).

Um outro tema que aparece na **História** é a grandiosidade do Império Romano. Roma é euforizada como uma cidade venerável (XXVII, 3, 3) e eterna (XXVIII, 1, 1), que se tornou um Império porque contou com a ajuda divina (XIX, 10, 4). O nome do povo romano é honrado e respeitado porque conquistou povos ferozes e deu a eles leis e garantia de liberdade (XIV, 6, 3-6). Assim como associa a fortuna de Roma à observância dos antigos costumes e a homens como Catão, o Censor, prudente e virtuoso (XVI, 5, 1-2), a Cícero, justo e indulgente (XXI, 16, 13), Amiano afirma que a debilidade de Roma, as sedições e vilezas, são conseqüências da incultura de uns poucos, dos vícios, erros, lascívia e iniquidade daqueles que não se deram conta de onde nasceram (XIV, 6, 2, 7). Para o cronista, as tradições ancestrais parecem ser elementos fundamentais na manutenção do Império, pois os antigos

varões que transformaram a pequena cidade do Lácio tinham suas condutas orientadas pelo *mos maiorum* e realizavam os cultos em homenagem aos seus deuses tutelares; já os homens do século IV d.C., que tinham abandonado os antigos costumes, estavam levando o Império à destruição.

Assim como no **Livro dos Césares**, na **História** algumas mulheres são citadas ao longo da narrativa e, apesar do autor não ter elaborado uma comparação com as antigas matronas, parece basear-se no modelo idealizado destas para criticar a postura das nobres que viveram sob o Império Romano. A esposa de Galo, irmã de Constâncio II, é apresentada como uma mulher orgulhosa, movida pela fúria, sedenta de sangue, caluniadora e disposta a inflamar a ira do marido (XIV, 1, 2), pois acreditava em denúncias infundadas e motivava delações (XIV, 7, 4); a sogra de Clemácio, um nobre Alexandrino, é exposta como uma mulher vil e frívola, interessada em seu genro, e que por não ser correspondida, subornara a esposa de Galo com um colar para conseguir a condenação de Clemácio à morte (XIV, 1, 3); a consorte do imperador Maximino também é mostrada como uma pessoa cruel (XIV, 1, 8-9). Para afirmar uma imagem negativa das mulheres em geral, Amiano assevera que Juliano, após a morte de sua esposa, manteve-se casto (XXV, 4, 2). Não é possível definir se a disforização das mulheres que aparece no discurso de Amiano é apenas reflexo de uma tradição literária clássica em sua obra ou se há uma censura, direcionada para as matronas que estavam vinculadas ao poder, com o objetivo de reforçar o “retrato” de decadência dos costumes dentro do Império.

Quanto ao cristianismo, Amiano fez poucas referências; porém, estas estão mais presentes em sua **História** do que nos demais textos analisados. O juízo que emite sobre os cristãos parece pautar-se nos mesmos parâmetros que utiliza para valorar qualquer outro homem do século IV d.C. O autor considera a religião cristã simples (XXI, 16, 18); censura Juliano pelo edito que interditava os adeptos da fé cristã de ministrarem aulas (XXII, 10, 7); condena os homens que desejavam ardentemente a dignidade de bispo de Roma e os violentos enfrentamentos por este cargo, que muitas vezes resultavam em feridos e mortos; exprobra a vileza dos que ocupavam o cargo e enriqueciam-se com as doações das matronas, desfilavam em carruagens, vestiam-se com elegância e ofereciam banquetes. Todavia, o cronista elogia os bispos provinciais, que se comportavam com frugalidade e vestiam-se humildemente, e qualifica-os como homens puros e veneráveis (XXVII, 3, 12-15); faz referência aos cristãos que honravam a memória de suas vítimas (XXVII, 7, 5), às celebrações cristãs (XXVII, 10, 2) e aos clérigos que eram enviados para pedir paz (XXIX, 5, 15) ou como mensageiros dos

bárbaros (XXXI, 12,8-9). Em Amiano, o comportamento de alguns fiéis é reprovado, assim como ele reprova também os nobres ou militares que fogem da austeridade dos costumes.<sup>399</sup>

Para Amiano Marcelino, a fragilidade do Império Romano do século IV d.C. é devida, em grande parte, à decadência dos costumes. Advogados e nobres não mais se distinguem pelos seus valores austeros, pela justeza de suas ações ou pelo conhecimento acumulado, mas pela ambição, avareza e ignorância; os militares não mais espelhavam a conduta digna e honrada dos antigos varões; pelo contrário, moviam-se motivados pela ira e por interesses financeiros. Na vida pública, poucos eram os homens que agiam em nome da grandeza de Roma. A maioria era de aduladores e delatores que visavam benefícios pessoais. Enfim, o autor disforiza o comportamento dos homens do seu tempo e associa a debilidade do Império a um padrão de conduta que se afastou do *mos maiorum*, o que, para ele, em muitas circunstâncias, foi motivado pela postura de monarcas como Constâncio II.

Para alguns historiadores, a forma como Amiano censura a nobreza do seu tempo pode estar associada ao fato de ele não ter alcançado as honras que buscava em Roma, apesar de ter sido recebido por Símaco. Já a valoração negativa dos militares é um tema recorrente entre os cronistas da época. Tem relação com as usurpações do século III d.C., com o aumento do número de bárbaros entre os efetivos militares e a interferência dessa categoria na escolha e manutenção dos imperadores. Quanto à plebe, talvez as críticas sejam apenas o reflexo da tradição literária romana sobre este grupo, constantemente representado como ocioso e dependente, inclusive em Tácito, uma importante referência para Amiano.

Nos cinco textos analisados, todos redigidos na segunda metade do século IV d.C., alguns temas se repetem e revelam a influência da tradição literária republicana quanto aos costumes ancestrais dos romanos. Estruturada a partir dos principais elementos temáticos, dos elementos figurativos que os expressam e dos elementos axiológicos que lhes são correlatos, a rede isotópica abaixo exposta possibilita precisar e analisar a imagem que os autores pagãos, por meio do texto escrito, construíram do Império Romano do século IV d.C., como foram valorados o *mos maiorum*, a religião cívica e o cristianismo e, em que medida manifesta-se, nestes autores, a preocupação de preservar as práticas e a memória da elite senatorial romana tradicional.

---

<sup>399</sup> Para maiores detalhes: Matthews, op. cit., p.30-41.

**Rede temática 1**  
(Doravante “rede 1”)

<i>Elementos principais:</i>	<i>temáticos</i>	<i>Alguns dos elementos figurativos que explicitam os elementos temáticos:</i>	<i>Elementos correlatos:</i>
/ os antigos cidadãos romanos/ /Aristocracia senatorial pagã/	X	/sabedoria/ /preparados para a guerra/ / <i>honoris</i> /, /dignos de glória/ /observância dos antigos cultos/ = /grandiosidade do Império Romano/ /os antigos nobres distinguiram-se por seu valor / /honestidade/ /lealdade/ /costumes austeros/ /moderação/ /integridade/ /prudência/ /indulgente/, <i>luir gravis</i> /, /não cedeu a ambição/ / <i>concordial</i> / /justiça/, /instituição legítima para indicar o imperador/	/preservação do <i>mos maiorum</i> = grandeza romana/
/os cidadãos romanos do século IV d.C./ /homens novos = militares/ /corte/, nobreza/		/arrogância//soberba/ gnorância/ /covardia//temperamento relaxado/ = /nobreza prefere liras e flautas; roupas de seda; não cultivam amizades sinceras/ /corrupção/ /intriga/ /falsas amizades/ /adulação/ /delação/ /lealdade volúvel/ /lascívia/ gluttonaria/ /avareza/ roubos/ crueldades/ /imprudente/ insultam gente honrada/ desterros e condenações/ envolvidos em assassinato/ /serpente/invejoso/ ambição/ /sedição/a justiça era cega e a verdade ficava sempre oculta/ interferir de forma ilegítima na eleição do imperador = governos débeis/	/corrupção dos costumes ancestrais/ = /decadência/

A “rede 1” torna explícito que a conduta dos militares é censurada por Aurélio Victor, Flávio Eutrópio e Amiano Marcelino. Os dois primeiros contrapõem a dignidade da nobreza e a legitimidade do Senado para eleger o imperador à vileza dos soldados na usurpação do trono



ou na indicação de nomes para ocupá-lo. Amiano critica o comportamento dos militares, da plebe e da nobreza do seu tempo, elementos que ele apresenta como antítese do comportamento dos antigos “varões”. No **Livro dos Césares** e na **História** há uma censura rigorosa das práticas correntes na vida pública, em especial da delação e das calúnias, da falta de *clementia*, *virtu*, *dignitas*, *honor*, *gravitas*, *auctoritas*, *sapientia*, *paupertas* e *frugalitas* por parte dos homens que faziam parte da administração do Império, inclusive os monarcas, com algumas exceções, como Juliano. No **Breviário**, o autor não reprova abertamente a forma de agir dos seus contemporâneos; em contrapartida, euforiza as práticas e os costumes dos antigos romanos, louva a honestidade do tempo da República e o empenho na luta pela justiça.

A valorização das tradições ancestrais, inclusive dos cultos cívicos, aparece claramente na obra de Amiano, no Edito de Juliano e na petição de Símaco. O cronista associou a grandeza de Roma aos deuses tutelares, o imperador euforizou a clássica educação pagã e o senador vinculou a fortuna do Império à observância dos cultos e costumes ancestrais. Quanto ao cristianismo, não fizemos constar na “rede 1” porque Aurélio não faz referência; Eutrópio apenas menciona a perseguição de Juliano. Amiano, que cita com mais frequência a ação dos cristãos dentro do Império, os elogia e critica em aspectos pontuais, mas não assume posição nítida. Símaco não censura a nova Fé – afinal estava redigindo uma solicitação para um monarca cristão –, mas defende a importância dos cultos cívicos e a convivência entre os distintos credos. Juliano, por sua vez, questiona a idoneidade dos mestres cristãos e sente-se à vontade, após a morte de Constâncio II, para declarar sua predileção pelas tradicionais crenças romanas. O discurso de Símaco e o de Juliano constituem os textos que defendem abertamente os cultos e as tradições pagãs.

Entre esses autores, além dos temas comuns, há um elemento axiológico único que orienta a estrutura dos discursos: a valoração positiva dos costumes ancestrais dos romanos – o *mos maiorum*. A partir desse elemento foram produzidos os argumentos que censuram, criticam, exprobram, enfim, disforizam as práticas consideradas inconciliáveis com o modelo dos antigos varões que fizeram de Roma um Império. Os autores dos discursos aqui analisados, apesar de terem origens sociais e regionais distintas, faziam parte da elite do Império e, portanto, tiveram uma educação formal que dava acesso à literatura tradicional dos romanos e aos valores morais e políticos vinculados neste material. A importância atribuída aos costumes ancestrais nos escritos de Aurélio Victor, Flávio Eutrópio, Amiano Marcelino, Juliano e Símaco não é um simples reflexo das idéias contidas nos textos clássicos ou do que costumamos chamar de romanização das elites provinciais. Ela é reveladora de uma memória

que identifica um determinado grupo e seus valores com a grandeza de Roma. Em linhas gerais, nos discursos analisados o Império Romano do século IV d.C. é representado como uma época de decadência moral e política. Para os autores, o abandono dos costumes ancestrais explica, em parte, os problemas vividos dentro do Império; o *mos maiorum* e a religião cívica são euforizados como elementos promotores da fortuna de Roma e o cristianismo não é censurado. Os valores cultivados pelos antigos romanos, como verificaremos a seguir, são usados como referência para a afirmação de um modelo de rei ideal e sua antítese. Concordamos com Mendes quando a autora assevera que importava mais afirmar a validade do *mos maiorum* do que condenar a nova fé.<sup>400</sup>

Em conformidade com a perspectiva de Halbwachs, a narrativa histórica cumpriu o papel de “criar um elo” entre o passado – o conjunto das idéias morais e políticas, defendidas especialmente por Cícero no século I a.C. - e o presente - a elite senatorial do século IV d.C.. Estes elementos poderiam, na sua essência, não mais fazer parte do cotidiano da elite senatorial romana, mas, se ainda aparecem nos textos do século IV d.C, significa que foram preservados na memória coletiva do grupo que garantiu a sua fixação e transmissão por meio da escrita. Não se pode esquecer que a memória coletiva é constituída a partir dos indivíduos que sofrem a influência dos grupos dos quais fazem parte, “[...] é uma corrente de pensamento contínuo, de uma continuidade que nada tem de artificial, pois não retém do passado senão o que ainda está vivo ou é capaz de viver na consciência do grupo que a mantém.”<sup>401</sup>

Mais do que isso, a preservação da memória e, em especial, sua organização na forma escrita garantem aos autores pagãos do século IV d.C. uma auto-imagem que os identifica com a elite senatorial tradicional. Concordamos com Machado quando ele afirma que, “discursos dessa natureza, reforçam, criam um esquema de valorização do Senado no campo político e desvaloriza seus concorrentes – militares, povo e corte”. Como assevera Machado, a conservação e divulgação do antigo *mos maiorum*, por meio da escrita, não foi apenas uma forma de afirmar o paganismo ou um saudosismo republicano. Constituiu-se em orientações para valorar a autoridade imperial e reafirmar um modelo político elaborado desde o tempo da República, no qual essa elite ocupava um lugar de destaque.<sup>402</sup>

---

<sup>400</sup> MENDES, **Sistema político do Império Romano do Ocidente**, p. 24.

<sup>401</sup> HALBWACHS, op. cit., p. 102.

<sup>402</sup> MACHADO, **Imperadores imaginários...**, p. 90.

### 3.2. As origens greco-romanas da imagem da monarquia na tradição literária clássica

Para evitar um debate que suscita grande controvérsia, Hidalgo de La Vega prefere não discutir o conceito de intelectual. Mas, indica que o utiliza para denominar um grupo restrito de homens abastados que freqüentavam escolas de retórica e filosofia.<sup>403</sup> Sua intenção é refletir sobre o intelectual como parte de um sistema cultural:

preferimos nos referir ao intelectual como mediador entre a produção cultural e a sociedade, e inclusive como organizador de cultura e “organizador do consenso”, nas palavras de M. Mazza. É, pois, prioritário estabelecer as bases sobre a natureza e a função do homem de cultura e do significado da atividade intelectual no Império Romano e, por último, analisar as construções teóricas que elaboraram sobre a *basileia* e seus fundamentos ideológicos. Sabe-se que, como expressou E. Cizec, os círculos culturais e políticos constituirão um fator importante, gerador de um código sócio-cultural e de ideologia. Eles vão unindo e aproximando a cultura e a filosofia à ação político-ideológica no interior destas associações particulares, que reproduziam o sistema de dependência clientelar e onde se forjavam as mentalidades romanas.<sup>404</sup>

Reflexões sobre a natureza do poder monárquico e o soberano ideal são recorrentes entre os intelectuais do mundo antigo. Gregos e latinos escreveram sobre as virtudes imprescindíveis a um rei, sobre os vícios inaceitáveis, sobre o perigo do despotismo e os conflitos que envolviam uma sucessão real. Foram produzidos *speculum principis*, alguns a partir de uma realidade histórica específica, outros como resultado de especulação sobre o fenômeno em geral.

Platão, em **A República**, escreveu sobre um Estado perfeito e fez reflexões que se tornaram referência para o pensamento político grego. Sem ter vivido sob uma monarquia, o autor idealizou reis filósofos, homens preparados para dedicarem-se à busca da sabedoria, à gestão da cidade, capazes de governar porque eram portadores de quatro virtudes: *sophrosýne* (σωφροσύνη), *andreía* (ἀνδρεία), *eusébeia* (εὐσέβεια) e *dikaiosýne* (δικαιοσύνη):

Enquanto os filósofos não forem reis nas cidades, ou os que hoje chamamos reis e soberanos não forem verdadeira e seriamente filósofos; enquanto o poder político e a filosofia não se encontrarem no mesmo sujeito; enquanto as numerosas naturezas que perseguem atualmente um ou outro destes fins

<sup>403</sup> HIDALGO DE LA VEGA, op. cit., p. 50.

<sup>404</sup> Ibid., p. 21, tradução nossa.

de maneira exclusiva não forem reduzidas à impossibilidade de proceder assim, não haverá termo, meu caro Glauco, para os males das cidades, nem, parece-me, para os do gênero humano, e jamais a cidade que há pouco descrevemos será realizada, tanto quanto possa sê-lo, e verá a luz do dia. [...] Pois é difícil conceber que de outro modo não poderá haver felicidade possível nem para o Estado nem para os particulares (PLATÃO, **A República**, V, 473 d-e).<sup>405</sup>

Numa das obras mais conhecidas de Aristóteles, a **Política**, o tema do “bom governante” também foi abordado.<sup>406</sup> Para o filósofo, o rei é naturalmente superior. O monarca ideal é comparado a Zeus, é aquele que se destaca entre os demais cidadãos por suas virtudes e conhecimentos. Mas Aristóteles admite que a melhor *basileia* é a que encontra limite nas leis.<sup>407</sup>

Segundo Hidalgo de La Vega, essas idéias de Platão e Aristóteles, mesmo não se constituindo numa defesa da monarquia como a melhor forma de governo, serviram como referência para a elaboração de tratados sobre a *Basiléia*, desenvolvidos a partir das conquistas de Alexandre Magno. O período helenístico fomentou o interesse pela realeza, pois a monarquia como forma de governo até então esteve associada à Ásia, aos reinos bárbaros e ao modelo de Esparta, com dois reis, que lembrava mais o exercício do poder por um colégio de magistrados. Algumas polis gregas conheciam a idéia do bom governante em função da oposição à figura dos tiranos, sinônimo de poder absoluto e negativo. A síntese entre a cultura grega e as tradições e práticas orientais, durante o governo de Alexandre Magno, produziu uma concepção de monarquia legitimada no direito divino e do *basileus* como encarnação da lei, protetor e salvador de seus súditos.<sup>408</sup>

As reflexões suscitadas pela realeza helenística, de acordo com Hidalgo da La Vega, deram origem a vários tratados sobre o tema, dos quais alguns fragmentos foram preservados por Estobeu no século V d.C. Nesse material é possível verificar algumas idéias que são recorrentes entre os tratadistas – Diotógenes, Estênidas e Ecfanto – e que se repetem nos escritos posteriores sobre o assunto: o bom soberano é sábio, sua autoridade é uma concessão divina, ele deve ser uma mimese do deus e a encarnação da lei para governar com justiça. Esses princípios - em específico, o último- expõem a influência do pensamento de Platão e

---

<sup>405</sup> PLATÃO. **A República**. Introdução de M. S. C. Franco; tradução e organização de J. Guinsburg; revisão comparada de L. A. M. Cabral e notas de D. R. N. Lopes. São Paulo: Perspectiva, 2006.

<sup>406</sup> ARISTÓTELES. **A Política**. Tradução de R. L. Ferreira. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

<sup>407</sup> HIDALGO DE LA VEGA, op. cit., p. 31.

<sup>408</sup> Ibid., p. 29; 34-35.

Aristóteles e legitimam a monarquia helenística como a promotora da concórdia dentro do cosmo.<sup>409</sup>

Ainda sobre a realeza do tipo helenístico, Hidalgo da La Vega traz notícias sobre um importante documento a respeito do tema, **Carta a Filócrates**, escrita entre 175-171 a.C. por Aristetas, um judeu helenizado. O texto é um diálogo entre Ptolomeu II e os setenta e dois judeus encarregados de traduzir as **Escrituras Sagradas**; além de explicar o processo de tradução, inclui uma discussão sobre forma de governo, na qual o rei Ptolomeu faz perguntas aos anciãos sobre a *basileia*. Neste diálogo, o *basileu* é o espelho da divindade, portador de virtudes essenciais: clemência, justiça e benevolência; o bom monarca não é superior às leis e não se torna soberano por hereditariedade, mas por suas qualidades, sua equidade e filantropia; deve garantir a paz e salvar vidas. Cabe a ele o “progresso e o bem-estar de seus súditos.” O poder monárquico tem uma origem divina, mas o rei não é um deus e a filosofia, enquanto um recurso que leva à ação racional e à conduta ética é vista como um importante instrumento no exercício da prática política. Esta concepção do bom soberano é uma síntese da tradição oriental com as idéias judias e gregas, que se constituiu em parte da filosofia política da época helenística.<sup>410</sup>

Este modelo de realeza helenística foi introduzido em Roma, pois a cidade do Lácio, ao se constituir num Império com pretensões universais, herdou o debate sobre o monarca ideal. A necessidade de compreender e justificar o significado do poder de Otávio Augusto e de seus sucessores é o outro aspecto da discussão sobre a *basileia* no Estado Romano. Idéias oriundas do cinismo, do estoicismo e da II sofística ajudaram a formular o pensamento político do Principado.

Segundo Hidalgo da La Vega, entre a população comum, em especial no Oriente, aceitar o imperador romano como *divus* não constituía uma dificuldade, mas entre os homens com “instrução” e no Ocidente a legitimidade do poder monárquico precisava ser construída sob pilares constitucionais. Das reflexões sobre a realeza e sua forma de atuar e gerir o Império Romano, desenvolvidas nas escolas de filosofia e retórica, surgiu uma produção escrita, na forma de tratados e livros, que deu contornos à ideologia do “bom príncipe”, paradigma de governante ideal, oposto à figura do tirano. O debate sobre a relação entre monarquia e tirania, comum aos gregos durante o século IV a.C., foi acentuado no período helenístico, em especial a partir do conflito entre Roma e o Império Macedônico. A imagem

<sup>409</sup> Ibid., p. 36-39; DELATTE, L. **Les traités de la royauté d' Ecphante, Diotogène et Sthénidas**. Liège-Paris, 1942.

<sup>410</sup> HIDALGO DE LA VEGA, op. cit., p. 39-40.

da superioridade da *libertas* republicana tornou-se a antítese do *rex tyrannus*. Essa oposição foi fundamental para a elaboração do modelo do príncipe ideal durante o Alto Império.<sup>411</sup>

As conquistas romanas fomentaram, entre os intelectuais, a elaboração de um conjunto de idéias que justificava o domínio de Roma sobre os territórios anexados. Estes homens, segundo La Vega, refletiram e escreveram sobre o significado da expansão. Para alguns, como Elio Aristides, Roma era responsável por uma missão civilizadora, que integraria os povos sob a direção de um Império universal; para outros, como Plutarco, a natureza dominadora do Império era algo imutável; por isso, restava aos gregos tratar com deferência as autoridades romanas. Em meio a estas reflexões, os intelectuais desenvolveram a idéia de que a grandeza de Roma e a eleição de seu monarca eram frutos da vontade divina. Eles, por meio de suas obras, aconselhavam o *princeps* quanto à melhor forma de governar. As críticas raramente eram dirigidas à monarquia como forma de governo, mas aos vícios da realeza.<sup>412</sup>

A elaboração da concepção latina ou ocidental do *basileus* foi formulada a partir de um contexto de simbiose cultural, resultado do imperialismo romano, que avançou em direção ao Oriente. Os autores latinos e gregos foram influenciados por uma série de idéias acerca da realeza já inscritas na tradição helenística. Nos primeiros séculos da monarquia romana, foi construído um modelo de rei (*speculum principis*), que deveria corrigir os excessos e promover a civilização por meio da unidade do direito. A literatura sobre o assunto adotou o *princeps augusteu* como a melhor referência para a *basileia* ocidental.<sup>413</sup>

Para Hidalgo de La Vega, a produção escrita sobre política e realeza, da República ao Império Romano, é resultado de uma complexa relação entre os intelectuais, o poder e a conjuntura de seu tempo. Ele discute como a concepção de realeza foi construída de Platão a Juliano e as variáveis que interferiram nas reflexões teóricas de cada autor e suas relações com o poder político instituído; chama a atenção para fato da atividade intelectual não ser um simples espelho da realidade, pois vários foram os eruditos que apresentaram um modelo de *basileia* que não correspondia ao da conjuntura histórica em que viviam. Enfim, a natureza do poder e sua legitimidade, o perfil do monarca e a ação política, eram objetos de debate entre as correntes filosóficas do Império Romano e, em várias oportunidades, tratados e livros foram escritos a partir dessas controvérsias. Portanto, a cultura escrita, mais uma vez, aparece como um mecanismo que discute o poder e difunde idéias que, em geral, o justificam.<sup>414</sup>

---

<sup>411</sup> Ibid, p. 55; 60.

<sup>412</sup> Ibid., p. 23.

<sup>413</sup> Ibid., p. 22-23.

<sup>414</sup> Ibid., p. 55-59.

Silva recorreu a obra poética de Horácio para analisar a estruturação do sistema ideológico do Principado. Ele justifica essa opção apontando três motivos. Primeiro, para compreender uma ideologia é preciso identificar os indivíduos que exercem alguma influência na formação da opinião pública e, em Roma, os poetas desempenhavam essa tarefa, pois eram eles que preservavam a memória dos antepassados narrando seus “feitos grandiosos”. A lembrança cotidiana desses feitos produzia modelos de comportamento idealizados e “criava um consenso em torno de determinados valores.” Segundo, Horácio tinha uma grande proximidade com os círculos de poder em Roma e, apesar de sua obra não apresentar uma formulação sistemática sobre a ideologia do principado, o Poeta não se furtava a tratar da situação política de sua época. O terceiro motivo, conforme Silva, é “o vigor e a riqueza simbólica das odes cívicas de Horácio”, que enunciavam “a ideologia da restauração da República e da grandeza de Roma.”<sup>415</sup>

Silva assevera que a poesia de Horácio valorizava os feitos e as qualidades de Otávio, conferindo-lhe “a autoridade necessária para empreender a tarefa de restaurar a República”, e aponta os principais símbolos da mística imperial que foram associados à sua imagem:

[...] a) enviado e protegido de Júpiter; b) ser divino (deus ou próximo da natureza dos deuses); c) guerreiro excepcional (contra Cleópatra, contra os *bárbaros* do Ocidente; contra os partos e demais povos do Oriente); d) restituidor das insígnias perdidas por Crasso; e) defensor de Roma; f) fonte da *virtus* romana e, por último, g) vingador de César.<sup>416</sup>

Silva tem o cuidado de não identificar Horácio com o que modernamente chamamos de intelectual ideólogo, mas afirma que o Poeta, em sua ode, difundiu uma construção ideológica que fazia de Otávio um homem com virtudes excepcionais, “o herói providencial, o restaurador do *mos maiorum* e da República.” Para Silva, o Principado foi estruturado a partir de um processo que incluiu a concentração de recursos militares e financeiros, a criação de uma base jurídico-institucional e a elaboração de uma ideologia que permitia o exercício do poder pelo *princeps*.<sup>417</sup> Este elemento pode ser claramente percebido na poesia de Horácio. Verifica-se, assim, que a cultura escrita, no início do período imperial romano, desempenhou um papel salutar na organização de idéias que legitimavam Augusto como monarca e na propagação de um conjunto de símbolos que justificavam o seu poder.

<sup>415</sup> SILVA, Política, ideologia e arte poética em Roma, p. 36-37.

<sup>416</sup> Ibid., p. 39.

<sup>417</sup> Ibid., p. 45-50.

Sêneca, no século I d.C., desenvolveu o modelo de um *rex iustus*. Para ele, conforme Touchard, o soberano precisava ser filósofo, ter as quatro virtudes cardinais, pois eram estas que garantiam que o rei, ao ser observador das leis, estabelecesse uma relação sólida com seus súditos. A idéia da doutrina filosófica integrada à ação política e do intelectual como conselheiro político foi implantada no seio do estoicismo desde Sêneca.<sup>418</sup> Fav ersani contesta que o ideal do bom rei para Sêneca fosse o ‘senatorial’, pois, segundo o autor, “o imperador não faz dos senadores, nem de ninguém, seus amigos, seus iguais ou pares; se Sêneca tivesse de impor alguma direção a Nero, seria o do ‘clientelismo de Estado’.”<sup>419</sup> Na perspectiva de Fav ersani:

O fato é que Sêneca criou um ideal de principado que o tornava mais autoritário e mais centralizado do que até então. Suas idéias inspiraram muitos imperadores posteriores. O imperador far-se-ia um pai sábio, deixando de ser o *princeps*, o primeiro entre os poucos cultivados senadores, esses homens entregues ao luxo e ao vício. É claro que o ideal de Sêneca retoma, de forma atualizada e adequada à sua realidade, a matriz do rei-filósofo.<sup>420</sup>

Dião de Prusa, seguindo a tradição estoicista, defendeu a necessidade do filósofo envolver-se com a atividade política e discutiu a figura do intelectual e sua relação com o poder. Inicialmente, a República aristocrática era considerada por ele a melhor forma de governo, mas, durante o reinado de Vespasiano, imperador que condenou e exilou filósofos que se posicionavam contrários à monarquia, Dião começou a rever suas concepções sobre o regime monárquico. Em 82, envolvido em crime de lesa-majestade e autor de críticas severas ao imperador Domiciano, foi exilado, proibido de entrar em Roma, Itália e Bitínia. Dião conseguiu retornar à vida pública após o decreto de Nerva, que, ao assumir o trono, anistiou todos os desterrados por Domiciano. Sob Trajano, Dião continuou suas atividades políticas e intelectuais. Entre finais do século I e início do II d.C., após o exílio, o filósofo redigiu quatro tratados sobre a realeza que expressam sua condição de membro da elite aristocrática provincial em busca de maior poder de intervenção na política do Império e sua oposição ao modelo de rei encarnado por Domiciano.<sup>421</sup>

<sup>418</sup> TOUCHARD, op. cit., p. 114-115.

<sup>419</sup> FAVERSANI, F. Estado e governo em Sêneca. In ARAÚJO; ROSA; JOLY (Org.), op. cit., p. 47. Para o autor o grande problema é “entender por que a historiografia se deixa levar por essa idéia de que Sêneca imporia um “ideal senatorial” quando, de fato, ele nunca o defendeu, nem em palavras, menos ainda em ações.” Debate que o leitor poderá acompanhar lendo o artigo citado.

<sup>420</sup> Ibid., p. 48.

<sup>421</sup> HIDALGO DE LA VEGA, op. cit., p. 59-65.



Não há consenso entre os pesquisadores quanto a datação desses discursos de Dião, mas, segundo Desideri, é provável que o I, II e o IV tenham sido dedicados a Trajano e o III a Nerva.<sup>422</sup> Dião elege como parâmetro de soberano ideal uma figura mítica, Zeus, e uma personagem histórica, Alexandre Magno. O espelho desses modelos é Trajano e a antítese é explicitada pelos governos de Nero e Domiciano, representados como tiranos. No primeiro discurso, de acordo com o proposto por Homero, o bom rei deve ser um espelho de Zeus, exercer o *imperium* como *servitium*; ou seja, usar o poder real, que é uma dádiva divina, para cuidar dos seus súditos. Um rei deve comportar-se como um pastor zeloso e, ao contrário do tirano, o rei ideal confia nos amigos, com eles estabelece alianças políticas e os protege; é pacífico, mas está preparado para a guerra, que utiliza sempre como meio para garantir a ordem; não procura o apóio demagógico, pelo contrário, cultiva relações amistosas com a aristocracia culta. O bom *princeps* usa o poder que lhe foi concedido por Zeus com justiça e equidade. Ele é o mediador entre os homens e o divino e governa para reproduzir a ordem cósmica.<sup>423</sup>

Dião, ainda no primeiro discurso, usa o mito de Hércules com o objetivo de justificar a sucessão de Nerva por Trajano; mais do que isso, para afirmar que o verdadeiro *princeps* era o eleito divino, o escolhido por suas virtudes, e não por ser filho do rei. Na prática, esta teoria favorecia a rotatividade do poder imperial no seio das famílias da aristocracia senatorial, legitimava a intervenção do senado na escolha do imperador, respaldava a adoção, e ainda reforçava a aliança entre Principado e República. A imagem de Hércules associada a Trajano também reforça a condição do imperador como o intermediário entre o divino e o humano. Neste discurso, Dião também justifica o assassinato do monarca que age como um tirano. Para ele, o “tiranocídio” deve ser considerado um instrumento da justiça divina para frear o rei que, ao invés de buscar a paz e a justiça, optou livremente pela crueldade, insolência e ilegalidade. Esta tese explica, indiretamente, a necessidade da morte de Domiciano.

O segundo discurso está no formato de um diálogo entre Filipe da Macedônia e Alexandre, seu filho. Neste texto, Dião defende a poesia de Homero e seu modelo de realeza como essenciais à formação do bom monarca. Alexandre Magno é apresentado como a síntese do rei perfeito, aquele que reúne as qualidades homéricas e o ideal estoico, conquista novos territórios, ao tempo em que cultiva a sabedoria e busca a concórdia. O princípio da eleição divina é reafirmado para justificar a adoção como o meio que garante a legitimidade na

---

<sup>422</sup> Sobre essa polêmica consultar: DESIDERI, P. **Dione di Prusa**. Messina-Firenze, 1978. p. 297.

<sup>423</sup> Para análise dos discursos de Dião de Prusa a nossa referência é o trabalho de HIDALGO DE LA VEGA, op. cit., p. 59-104.

sucessão real; o papel do filósofo na educação do rei é considerado imprescindível. Enfim, é um discurso que legitima tanto a transmissão do poder real de Nerva para Trajano quanto a campanha de expansão empreendida pelo *optimus princeps*.

O terceiro discurso é um texto, segundo Hidalgo de la Vega, complexo e com um tom oficial. Dião apresenta o bom rei, contrário ao tirano, como aquele que, mesmo estando acima da lei, governa observando-a. Esse princípio de legalidade para o governo justo é afirmado entre os pitagóricos. O filósofo repete-se sobre o rei ideal, a eleição divina, a imitação da ordem cósmica, a realeza como *servitium*, a amizade e as alianças políticas. Este último tema, provavelmente, é uma defesa da necessidade do imperador favorecer uma maior participação política das aristocracias provinciais, da qual Dião era oriundo.

No quarto discurso, um diálogo entre Alexandre Magno e o filósofo Diógenes, é mantido o debate sobre o monarca ideal a partir dos princípios já expostos e a importância do intelectual na construção de uma realeza Justa, de acordo com o modelo estoico. A novidade desse texto é o uso da imagem negativa de Alexandre para advertir os imperadores romanos quanto aos vícios que devem ser censurados em um bom monarca. Com este propósito, Dião recorre ao modelo Alexandrino da tradição orientalizante, “símbolo de tirania, barbárie, prazeres, luxo, desejo de glória e divinização”. O rei que tem sua vida dominada pelos *daimones* da avareza, luxúria e ambição, é a antítese das virtudes cultivadas pela elite aristocrática.

Nestes quatro discursos, Dião desenvolveu a concepção helenística de realeza divina usando idéias do estoicismo, cinismo e platonismo; elaborou um modelo de monarca ideal, adaptado à realidade histórica de finais do século I e início do II; discutiu o poder monárquico, o seu exercício e sua transmissão. Para o filósofo, o bom monarca observa as leis, não é despótico, é uma mimese do rei dos deuses, reconhece a importância das alianças políticas e tem como conselheiro um erudito.

Plínio, o Jovem, no panegírico que redigiu em honra ao imperador Trajano, definiu um modelo de monarca que revela o ideal de realeza da aristocracia senatorial e influenciou o pensamento político romano sobre a realeza. O soberano perfeito ou um *speculum principis*, respeita as leis, a *libertas senatoria* e as instituições republicanas. Este soberano governa conforme as leis ao contrário do tirano.<sup>424</sup>

Em resumo, os intelectuais dos séculos I e II d.C., a exemplo de Sêneca, Dião de Prusa e Plínio, o Jovem, precisaram encontrar um consenso para uma situação complexa. É preciso

---

<sup>424</sup> Ibid., p. 104-107.

equacionar novos valores com antigas tradições, ou seja, conciliar os princípios da República com a instituição monárquica; transformar o rei num príncipe zeloso, um “eleito divino em função de suas virtudes; expressão legítima e *civilis* da *res publica*.”<sup>425</sup>

Verifica-se, em conformidade com o exposto e com as observações de Silva, que as reflexões políticas sobre a monarquia romana se dividiram em duas vertentes principais. A primeira, inspirada no estoicismo e nos antigos valores republicanos, via o príncipe como um magistrado supremo, encarregado de defender e fazer cumprir a lei de acordo com a ordem lógica e racional do universo. Tal posição lhe conferia prestígio, mas não lhe atribuía uma condição sobrenatural. A segunda, de origem helenística, representava o rei como superior às leis ordinárias, encarnação da lei sobrenatural e réplica dos seus mentores celestes, os quais lhes concederam, sem a intervenção humana, o direito de governar. Esta concepção transformava a realeza numa instituição eterna.<sup>426</sup>

Os acontecimentos, a partir da segunda metade do século III d.C., favoreceram a influência crescente das idéias orientais e helenizantes sobre a monarquia. A nova perspectiva sobre a *basileia* foi objeto de reflexão de inúmeros intelectuais, pois, conforme salienta Hidalgo de La Vega, “os teóricos do pensamento político antigo sempre estiveram preocupados com o problema da justificativa do poder político, e seus temas centrais gravitavam em torno do poder, da *basileia*, do bom governo e da relação dos intelectuais com o próprio poder político.”<sup>427</sup>

Por meio dos textos escritos que foram preservados é possível conhecer apenas parcialmente as teorias políticas, os princípios que, em diferentes circunstâncias históricas do mundo antigo, legitimaram o poder da realeza, sua necessidade e sacralização. Há, portanto, uma tradição literária sobre o bom soberano, intelectuais que discutiram e registraram idéias sobre a melhor forma de governo e o melhor homem para geri-la.

### **3.3. Os tiranos injustos e os defensores da antiga ordem: a representação da monarquia nos textos pagãos do século IV d.C.**

Nos discursos pagãos, submetidos a análise neste trabalho, estão representados dois tipos de imperadores, os tiranos injustos e os defensores da antiga ordem. A construção dessas duas imagens, como assevera Mendes, expressa a influência das idéias oriundas do helenismo

---

<sup>425</sup> Ibid, p. 74.

<sup>426</sup> Cf. SILVA, Reis, santos e feiticeiros..., p. .104.

<sup>427</sup> HIDALGO DE LA VEGA, op. cit., p. 50.

e a importância das noções éticas e das formas de comportamento sociopolítico orientados pelo *mos maiorum* na produção escrita de autores vinculados à elite senatorial romana pagã.<sup>428</sup> O modelo do monarca ideal aparece em várias obras do século IV d.C. Entre elas, conforme enunciado anteriormente, selecionamos um panegírico, **Sobre a realeza**, de Juliano; dois breviários, **Livro dos Césares** de Aurélio Victor e o **Breviário** de Flávio Eutrópio; a Petição de Símaco ao imperador Valentiniano II (384) (*Relatio 3*) e uma crônica, **História** de Amiano Marcelino.

Entre as obras do imperador Juliano que possibilitam conhecer sua concepção política, optamos por um texto que consideramos *sui generis*, **Sobre a realeza**, o segundo panegírico que ele, como César, escreveu para Constâncio II, seu Augusto. Este discurso não tem a intenção de ser um tratado sobre a monarquia, mas acaba fornecendo para o leitor a perspectiva de um imperador do século IV d.C. sobre uma realeza perfeita.

Em **Sobre a realeza**, Juliano seguiu de perto as idéias de Sêneca, Dião de Prusa e Plínio, o jovem, para formular o “retrato” do *rex iustus*, um quadro abstrato. Para o imperador, o rei ideal não age com insolência, não se vangloria de sua força, nem permite mover-se influenciado pela cólera (III, 1, 50b); não toma decisões arbitrárias, age com inteligência e prudência (III, 27, 84b); assume a função de *pontifex maximus* e executa os rituais que são de sua responsabilidade (III, 14, 68c). Juliano representa o rei ideal como um homem bom, magnânimo e piedoso; preocupado com o culto dos deuses; justo; solícito com os pais, benevolente com os irmãos e doce com os suplicantes; é aquele que não incentiva a adulação dos amigos; é valente e corajoso; não busca a guerra, rechaça as discórdias civis, mas não se furta ao combate quando necessário; distribui as recompensas de forma equânime, fica contente por fazer o bem e presentear os que precisam. O *princeps bonus*, para o autor, é amigo dos cidadãos e dos soldados; cuida como um pastor de seu rebanho – noção que aparece em Dião de Prusa e posteriormente é adotada pelos bispos em relação à assembléia de fiéis – prepara-o para ser valente e forte, não tolera indisciplina e deve servir como modelo para seus soldados: afastar-se do prazer, desviar-se da ganância, ceder pouco ao sono e manter-se sempre em atividade (III, 28, 86b-d). Segundo Juliano, não há espetáculo mais agradável que um imperador sóbrio, que se aplica ao trabalho, que anima seus militares em circunstâncias difíceis e não perde a gravidade na calma (III, 29, 88a).

De acordo com o imperador Juliano, o rei não nasce a partir de sua riqueza, dos adornos que ostenta, de seus hoplitas, nem mesmo de uma aclamação dos seus soldados. O

---

<sup>428</sup> MENDES, *Sistema político do Império Romano do Ocidente*, p. 21-33.

que faz um homem ser um rei legítimo são suas virtudes (III, 26, 83b-d). O monarca deve salvar e proteger seu território, rechaçar os perigos, resistir atacando e acabar com as discórdias civis; extirpar os costumes indignos, o luxo, a libertinagem, a injustiça, a violência, a ilegalidade e as sedições; deve ser o guardião e artesão das leis, jamais favorecer o injusto; honrar os bons e buscar a cura para os malvados (III, 29, 88b, 89a-b). Em **Sobre a realeza**, o bom soberano é clemente, julga com equidade e elege homens prudentes para aplicar as leis (III, 30, 89c-d). Um rei nobre e amigo dos deuses deve levar os cidadãos à virtude. As magistraturas devem ser delegadas de acordo com a inclinação do cidadão – aos homens valentes, audazes, magnânimos e inteligentes devem ser entregues os cargos militares; aos justos, doces, humanos e piedosos deve ser destinada a tarefa de mediar os contratos entre os cidadãos, com o objetivo de proteger as pessoas mais simples dos poderosos e mentirosos; os que reunirem ambas as virtudes devem ser encarregados da justiça. O monarca ideal preocupa-se com a elaboração e a aplicação das leis, por isso reúne em torno de si os melhores homens, ou seja, aqueles que somam as virtudes dos ilustres varões romanos, e delega a estes a tarefa de eleger os magistrados menores (III, 31, 90d, 91a-d). Quanto ao povo, o *basileus* é representado como seu provedor, é aquele que combate a preguiça de seus súditos e não permite que nada lhe falte (III, 32, 92a-d). O bom rei supera a virtude de seus pais e não suas riquezas (III, 33, 93d).

No panegírico, Juliano confrontou o modelo teórico do rei ideal com Constâncio II. O Augusto é representado como um homem que recebeu uma educação homérica, que deseja o bem a todos e é capaz de perdoar. Os elogios aos semideuses eram insuficientes para reconhecer suas qualidades (III, 1, 50c-d, 51). O imperador é dotado de força e coragem, comparável a Aquiles; como general participou de inúmeras batalhas, manteve sua falange inalterada e demonstrou ser superior a Nestor (III, 3, 53b-d). As façanhas de Constâncio II são comparadas com as dos heróis homéricos e as guerras que realizou são afirmadas como justas, pois tinham o objetivo de proteger e honrar o Império, e não de atender aos seus anseios (III, 5, 55b-c).

Juliano valorou positivamente o comportamento de Constâncio II frente à tentativa de usurpação do trono por Magnêncio: concedeu perdão aos que suplicaram e foi superior porque anistiou todos que renegaram a conspiração (III, 7, 58a-c). Constâncio é afirmado como um *basileus* que governa com inteligência, toma decisões acertadas e zela pela vida de seus tribunos, centuriões e legionários (III, 17, 72d; 18, 73a-c). Frente à sedição de Silvano, Constâncio mais uma vez é euforizado como aquele que demonstrou clemência com o filho do usurpador e seus amigos (III, 37, 99a-d). O autor do panegírico afirma que para narrar os

feitos do imperador não era preciso acrescentar nada, pois os versos da *Ilíada* parecem ter sido elaborados para ele (III, 20, 75); as façanhas e êxitos na guerra foram inúmeros; superou Nestor e Ulisses em inteligência e prudência (III, 21, 75b-d); suas ações eram deliberadas com antecedência e a ação dirigida com rigor (III, 22, 76b); era um grande orador e tinha carisma com o exército (III, 22, 77b).

O César apresentou Constâncio II como o filho preferido de Constantino, aquele que tinha um comportamento ilibado, digno de ser encarregado dos assuntos do Império, justo e prudente com seus irmãos. Constâncio é euforizado como o rei que conhece sua função, sabe que é sua responsabilidade proteger os povos sob seu domínio, que é preciso levar uma vida austera, abster-se dos prazeres e da bebida, que não deve empreender uma guerra em benefício próprio (III, 34, 94a-d). Juliano valoriza a valentia, a justiça e a experiência do Augusto nas guerras; afirma que utilizava a vitória concedida pela Fortuna com moderação e mais uma vez o compara com os heróis homéricos (III, 34, 95a-c). Para reforçar a dignidade de Constâncio, e a sua própria, Juliano elogiou a linhagem do *basileus*:

Nossa família começou com Cláudio [O Gótico], cujo poder, brevemente interrompido, teus avós receberam. E o pai de tua mãe [Maximiano Hércules] governou Roma e Itália, além da Líbia, Sardenha e Sicília, poderio nada inferior ao de Argos e Micenas. E, por outro lado, o pai de teu pai [Constâncio Cloro] governou os povos mais belicosos da Gália, os iberos ocidentais e as ilhas da parte interior do Oceano [Hispania e Britânia], que são tão maiores do que as que vemos em nosso mar, quanto o mar que se estende para além das Colunas de Hércules é maior que o mar interior. E livraram de inimigos todos esses países, guerreando juntos quando fosse necessário ou marchando separadamente, cada um, e cortaram pela raiz a insolência e a injustiça dos bárbaros que estavam em nossas fronteiras. Assim eles se distinguiram. Teu pai recebeu com grande piedade e santidade a parte do Império que lhe correspondia e após esperar o final decretado de seu progenitor, e o resto das terras que haviam passado do imperador para as mãos de tiranos, libertou-os de uma dura escravidão e governou sobre todo o Império, associando-vos ao poder vós três, seus filhos (Juliano, III, 2, 51d – 52 a, tradução nossa).

Enfim, Constâncio II é, no panegírico, comparável aos heróis homéricos. Sobre-lhe eloquência, inteligência, prudência, domínio das paixões, piedade filial, amor aos irmãos, austeridade e clemência. Todavia, algumas características que aparecem no retrato abstrato do rei ideal não são mencionadas no elogio que Juliano faz a Constâncio: o combate à injustiça e à imoralidade, o zelo com o povo, a eleição criteriosa dos homens que devem fazer parte da sua corte e a piedade religiosa não fazem parte do retrato do *basileus*. Mesmo a generosidade

e a concórdia são virtudes pouco associadas a Constâncio II. Parece residir neste silêncio a censura do César ao Augusto.

Mesmo não havendo uma identificação total entre o retrato abstrato e o monarca real, no panegírico, a antítese do *rex iustus* não é Constâncio II e sim Magnêncio e Silvano, associados ao paradigma do *rex tyrannus*. O primeiro é representado como bárbaro, insensato e covarde. É o general que foge vergonhosamente da batalha, abandona seu exército, comete injustiças, pratica atos ímpios, é arrogante e inexperiente, é desleal, insolente, assassino, tirano e falta-lhe nobreza (III, 6, 55d; 7, 57a-c; 10, 62a; 11, 62b; 17, 71c, 72c). O segundo é perverso, malvado, conspira contra o rei legítimo, trai, é insensato e mais selvagem que as feras (III, 37, 98a-d; 38, 100a-b). Para Juliano, estes homens são dois tiranos, pois buscaram chegar ao trono de forma ilegal e têm um padrão de conduta oposto ao do *princeps bonus*.

Independentemente das discussões historiográficas quanto à data e ao objetivo deste panegírico,<sup>429</sup> nele Juliano euforiza um modelo de monarca que ele construiu a partir de sua formação filosófica, das influências do pensamento helenístico e dos valores republicanos romanos. O *princeps bonus* é a antítese do *rex tyrannus*, é acima de tudo observador das leis e dos costumes ancestrais, é portador da *pietas*, *virtu*, *dignitas*, *gloria*, *honor*, *gravitas*, *auctoritas*, *clementia*, *sapientia*, trabalha pela *concordia* e imita os deuses em suas virtudes.

Silva, ao analisar as concepções de Juliano sobre a realeza, usou como fonte principal a **Terceira Oração**, escrita em homenagem a Constâncio II. Como Juliano tem uma produção textual significativa, o seu modelo de realeza é bem documentado e permite “avaliar as implicações de seu pensamento político por meio do estudo de sua *práxis*.”<sup>430</sup> Este fato explica porque Silva selecionou o texto supracitado.

Juliano preconiza uma realeza filosófica cujas virtudes são a “clemência, a piedade para com os deuses e a prudência.” Esta última é considerada a mais importante, pois ela garante a superioridade do monarca (no caso, Constâncio II) em relação aos heróis gregos. Enquanto estes se movem pelo ímpeto e pela *hibrys*, o rei ideal é ponderado, planeja suas ações e é propenso à paz,<sup>431</sup> conforme enuncia o próprio Juliano citado por Silva:

Primeiro, longe de desdenhar o culto dos deuses, ele terá piedade, depois um amor respeitoso, uma afetuosa solicitude para com seus parentes quer vivos, eu penso, quer mortos, benevolência pelos irmãos, veneração pela divindades protetoras da família, doçura e amenidade para com os suplicantes e estrangeiros. Procurando agradar aos cidadãos virtuosos, ele se

<sup>429</sup> Cf. BLANCO, J. G. Introducción. In: **DISCURSO III**. Madrid: Editorial Gredos, 1979. p. 95-102.

<sup>430</sup> SILVA, A construção da imagem heróica de Constâncio II na *Oratio* III de Juliano, p. 71-73.

<sup>431</sup> *Ibid.*, p. 76-77.

ocupa do mesmo modo com os interesses de todos [...] Corajoso e generoso por natureza, ele não aprecia em absoluto a guerra e ele detesta as discórdias civis. Mas se alguém se levanta contra ele, impelido por um golpe da fortuna ou pela própria perversidade, ele resiste bravamente e o repele com força, perseguindo sua obra até o fim e cessando de lutar somente após ter vencido a resistência de seus inimigos e a ter domado inteiramente. Quando suas armas se fazem vitoriosas, ele depõe sua espada assassina e considera como uma mácula matar e degolar aquele que não se defende mais (**Discurso, III, 28**).<sup>432</sup>

Silva questiona porque Juliano retomou o paradigma de herói de Homero, em pleno século IV d.C., para elaborar o elogio a Constâncio II, tendo em vista que seu modelo de *basileus* se aproximava mais da realeza platônica do que da homérica:

De fato, uma das principais características que definem os heróis, a par da execução de feitos notáveis, é a sua condição mortal, pois, mesmo divinos, não são deuses em sentido estrito, o que na concepção de Juliano, lhes subtrai qualquer sentimento de superioridade que possam acalantar. Reis virtuosos, embora dotados de imperfeições que somente a filosofia, com todo o seu aparato ético, poderá corrigir, os heróis representam para Juliano o arquétipo máximo da capacidade sobrenatural da realeza, o contato mais próximo possível entre o mundo terrestre e o mundo dos deuses, sem que o imperador, em virtude do seu nascimento predestinado ou dos símbolos de poder que ostenta, seja considerado uma divindade reinando sobre a terra, [...].<sup>433</sup>

Desse modo, Juliano fez parte de uma corrente do helenismo do século IV d.C. que rejeitava a “constituição de uma teologia política.” Não que o imperador abrisse mão do “favor especial dispensado aos reis pelos deuses”. O que ele negava era a “sacralização do imperador e a sua conseqüente centralização política.”<sup>434</sup> Esse estudo de Silva, tomando como referência uma obra laudatória de Juliano, mais uma vez revela que o recurso à cultura escrita para afirmar um ideário e divulgá-lo - neste caso, um modelo de realeza - fez parte das práticas ordinárias de um homem com instrução em filosofia e retórica, ligado às questões políticas do Império.

No **Livro dos Césares**, Aurélio Victor também estruturou seu discurso sobre os imperadores romanos a partir da antítese *rex tyrannus* – *rex iustus* ou defensores da antiga ordem. De Otávio Augusto a Constâncio II todos foram associados a uma dessas imagens de acordo com suas práticas e com a leitura que o autor fez de suas ações.

---

<sup>432</sup> Ibid., p. 79.

<sup>433</sup> Ibid., p. 84.

<sup>434</sup> Ibid., p. 84-85.



Otávio é representado como merecedor do título de Augusto porque usou com indulgência a vitória, preocupou-se com o abastecimento das provisões e soube ganhar a boa vontade dos soldados e do povo; é apresentado como um homem de costumes simples, apesar do interesse pelos jogos e de grande inclinação ao sono, que apoiou os doutos e seus amigos, dedicou-se ao estudo da eloquência e das práticas religiosas. Em função de sua clemência, foi reconhecido como *pater patriae*, digno de ser honrado com templos, sacerdotes e colégios, tanto em vida como após sua morte (**Livro dos Césares**, 1, 1-6).

Da dinastia dos Júlios-Cláudios, com exceção de Otávio, todos os imperadores foram disforizados por Aurélio Victor, que considerou as práticas desses monarcas próprias dos tiranos e distantes do modelo de Augusto, o paradigma do *princeps bonus* na tradição literária senatorial. Tibério foi representado como um monarca falso, pernicioso e inclinado às mais baixas paixões; um soberano distante dos assuntos militares e que castigava indistintamente inocentes e culpados (2, 2-3). Calígula, segundo Aurélio, chegou ao poder em razão de seus antepassados e porque havia ocultado a crueldade de sua natureza; com o tempo revelou-se um assassino, uma “besta saciada de sangue”, matou senadores, vestiu-se como os deuses, praticou incesto com suas irmãs e desrespeitou as casas nobres; buscou ser tratado como os reis orientais e acabou apunhalado “por aqueles que tinham valores próprios dos romanos” (3, 7-14). Claudio é valorado negativamente como aquele que se submetia ao estômago, agia como um louco, trapaceiro e covarde; por vezes, em função de seus temores, escutou os conselhos da nobreza e tomou boas decisões; ainda assim, Aurélio o qualifica como estúpido, “porque estes só fazem o que seus conselheiros determinam (4, 1)”; foi arrastado para a depravação por sua esposa Messalina e cometeu atos próprios de um tirano; deu aos libertos de sua corte um poder que permitia corromper com ameaças de proscições e assassinatos; morreu envenenado por Agripina, sua última mulher (4, 5-14). Nero também foi exprobrado em **Livro dos Césares**, pois, para Aurélio, era vergonhoso que um homem tão desonrado tenha governado o Império Romano: tocava cítara, casou-se vestido de noiva na presença do Senado, comportou-se como um pervertido, praticou o parricídio, violou as leis divinas e as humanas, decidiu destruir Roma com um incêndio e soltar feras pela cidade para acabar com a plebe e o senado; sob seu governo não havia homens livres e como não mereceu a ajuda de ninguém, nem mesmo para morrer, cometeu suicídio (5, 3-15).

O paradigma do *rex iustus*, do *princeps bonus* e do pastor zeloso foi adotado por Aurélio para euforizar ou disforizar os imperadores romanos em sua obra. Da dinastia dos Flávios, Vespasiano é representado como um monarca honesto, eloqüente e restaurador da ordem; a ele estão associadas posturas dignas de um *rex iustus*: prefere corrigir do que

eliminar, julga com *clementia* e combate os vícios por meio de justas leis e do seu próprio exemplo. Pouco hábil com questões financeiras, exigiu novos impostos movido pela necessidade de estabilizar o erário público, mas conseguiu grandes feitos sem prejudicar os camponeses, provou ser prudente e não propenso à avareza, realizou um senso de acordo com os costumes antigos e expulsou do Senado os homens sem *honor* que ocupavam cargos em lugar dos nobres assassinados pelos tiranos (9, 2-9). Tito, filho e sucessor de Vespasiano, para Aurélio, superou o pai em cultura, clemência e generosidade; morreu envenenado antes de completar três anos de governo (10, 3-5). Já Domiciano, último da dinastia, para o cronista, deve ser incluído entre os monarcas depravados, assassinos, cruéis e inclinados à prática da tortura e da luxúria; tratava os senadores com soberba e os obrigava a chamá-lo de senhor e deus, costume que foi repudiado; após seu assassinato, o Senado ordenou que fosse enterrado sem nenhuma honra, como um simples gladiador (11, 2-10).

Entre os Antoninos, prevaleceu a imagem do *rex iustus*. Nerva foi associado com sensatez, moderação e sabedoria. Abdicou do trono porque considerou que o Império necessitava de um soberano que fosse superior a ele em corpo e espírito; não se moveu pela ambição e deixou um grande sucessor, Trajano (12, 2-3; 13, 2). Aurélio, seguindo a tradição de Plínio, o jovem, associou Trajano ao *speculum principis*. Este é representado como um monarca justo, clemente, paciente, fiel aos amigos e reto em suas atitudes; compreendia que ao governante não era dada a prerrogativa de errar; era prudente e moderado, evitava o vinho e os banquetes prolongados; ampliou a fronteira do Império para além do Danúbio e morreu com idade avançada deixando como sucessor um homem virtuoso, Adriano (13, 2-12).

Em **Livro dos Césares**, Adriano é afirmado como um soberano preparado para a eloquência e as atividades civis, preocupado com os ritos culturais, as leis, as escolas e os professores. Como é costume entre os nobres afortunados, construiu palácios, ofereceu banquetes e financiou estátuas e trabalhos de pintura; todavia, sua austeridade foi questionada por conta de sua aproximação com jovens efebos (14, 2-4, 6-7). O imperador que o sucedeu, Antonino Pio, é colocado entre os reis justos. Para o cronista, este era um homem de muitas virtudes e raros vícios. De família antiga, foi senador de Roma, equilibrado, de bons costumes e soube governar com justiça (15, 2-4). Seu sucessor, Marco Aurélio, é apresentado como um homem nobre, sábio, bom, íntegro e culto; movia-se inspirado pelos deuses e gozava de apreço entre os homens eruditos do seu tempo; quando morreu, recebeu todas as honras que sua dignidade exigia: templos, colunas e sacerdotes (16, 2-15). Já Lucio Vero, seu irmão, e Cómodo, seu filho e último da dinastia, são a imagem da inveja e da crueldade,

respectivamente. Cómodo, claramente definido como tirano e feroz, foi assassinado e declarado pelo Senado como inimigo dos deuses (17, 2-10).

Os Severos não são reconhecidos como modelos de príncipes. Dois monarcas, Septimi e Alexandre, receberam destaque como generais. Caracala é afirmado como um homem com virtudes e Heliogábalo como tirano. Septimi o Severo foi considerado demasiado cruel, porém demonstrou sabedoria na guerra, alcançou inúmeras vitórias e fez o Império crescer; no exército, premiou os valentes e puniu os atos de indisciplina; dedicou-se ao estudo de filosofia e oratória e foi um legislador imparcial; quando morreu, seus restos foram levados para Roma e enterrados com honras no sepulcro de Marco Aurélio (20, 10-31). Caracala foi representado como um soberano paciente, afável e tranquilo, empreendeu grandes construções e após seu assassinato também foi conduzido a Roma e sepultado entre os Antoninos (21, 2-6). Heliogábalo é valorado negativamente, é o espelho do mal governante, lascivo, depravado e inclinado a prática da luxúria (23, 2-3); foi assassinado e substituído por Severo Alexandre. Este é apresentado como talentoso, preparado para a guerra e autor de grandes façanhas nos campos de batalha; a severidade com os soldados custou sua vida, foi degolado por estes (24, 3-4).

Para Aurélio, Alexandre impediu a decadência do Império no século III d.C., mas a partir de sua morte em 235, os imperadores que o sucederam, os chamados Sírios (Maximiano, Gordiano III, Filipe I, Valeriano e Galieno), empreenderam mais esforços para subjugar os seus do que para combater os inimigos; chegavam a dignidade imperial, em geral, aclamados pelas legiões, tinham origens diversas, eram cheios de vícios e sem nenhuma instrução ou respeito pela casa senatorial (24, 8-11; 25-33). Aurélio disforiza a época dos chamados imperadores Sírios: os homens haviam se corrompido, os antigos costumes foram esquecidos, chegava-se ao poder por meio do crime, prevalecia a tirania e o Senado foi obrigado a deificar governantes ímpios como Galieno (268), uma honra reservada aos monarcas pela dignidade de sua vida e não pelos títulos acumulados (33, 23-30).

Entre os imperadores Ilírios (Póstumo, Claudio II, Aureliano, Probo, Caro, Carino e Numeriano), Aurélio euforizou Claudio II, que, apesar de elevado ao poder pelos soldados, demonstrou força, justiça e dedicação ao Estado; derrotou bárbaros que ameaçavam as fronteiras do Império e afirmou-se como um bom monarca ao preservar a vida dos cidadãos; atuou com sabedoria e generosidade na atenção com as demandas da plebe romana; suprimiu as calúnias e as denúncias fiscais; perseguiu a avareza, coibiu o uso inadequado do erário público e a exploração das províncias; enfim, agiu no sentido contrário aos interesses do grupo que o havia colocado no poder, os militares, e foi assassinado. Para o cronista, Claudio,

mesmo após sua morte, conseguiu um grande feito, criar uma relação moderada entre o exército e o Senado na escolha do novo monarca, pois as virtudes de um imperador podem ajudar a resolver situações complexas, assim com seus vícios podem arruinar o Estado (34, 2-8; 35, 7-14). Probo também foi euforizado, valorado positivamente como um grande pacificador. Foi assassinado pelos soldados insatisfeitos com suas ações que diminuía a importância do exército. Segundo Aurélio, a partir desse episódio, a prerrogativa senatorial de nomear o imperador foi suprimida e passou a ser exclusiva do exército (37, 3-6).

Quanto aos monarcas que fizeram parte da tetrarquia e da casa de Constantino, Aurélio destaca alguns como bons, mas não os identifica com a imagem do rei ideal, que por essência é o príncipe da tradição estoicista. Diocleciano é afirmado como um grande homem, escolhido para ser imperador em função de sua sabedoria. Aurélio censura alguns de seus costumes - ostentar um traje coberto de púrpura e pedras preciosas, ser adorado e invocado como um deus - e os associa à soberba e à ambição dos homens humildes que ocupam altos cargos. Todavia, reconheceu suas qualidades: zeloso como um pai, clemente, Diocleciano impôs limites aos exílios, aos suplícios e às mortes (39, 2-15). Diocleciano é considerado mais virtuoso que Maximiano, porque foi capaz de abdicar do trono para manter a unidade do Império e conseguiu ser respeitado pelos que compartilhavam o poder com ele (39, 46-48). Maximiano, Constâncio Cloro e Galerio são afirmados como indivíduos de pouca instrução, educados na adversidade do campo e do exército, mas bons governantes (39, 17-18, 24-29). Já Maxêncio e Licínio, foram associados à imagem do tirano. O primeiro é afirmado como um homem feroz e sem humanidade; movido pela luxúria e pela paixão; violento, covarde, despreparado para a guerra e fraco; maltratava tanto a plebe quanto o Senado. Sua morte foi motivo de comemoração (40, 19-25). O segundo possuía grandes qualidades, menos a moderação e a elegância; além disso, torturou inocentes e nobres filósofos (41, 2-6). Por fim, Constantino é euforizado como um soberano forte e poderoso, mas dominado pelo desejo de governar (40, 2-4):

Abusos fiscais foram reprimidos severamente e tudo teria ocorrido segundo os princípios divinos se ele não tivesse admitido homens indignos ao ofício público. Esse erro, é verdade, era frequentemente cometido; no entanto, num príncipe cujo caráter se admira e numa época em que os costumes públicos são irrepreensíveis, mesmo as mais leves falhas são mais conspícuas e conseqüentemente mais propensas à censura; além disso, causam um dano maior, uma vez que, devido à estima de seu autor, são mais facilmente aceitas e encorajam a imitação. Assim, Dalmácio foi imediatamente morto, embora não se saiba sob qual instigação; e passados apenas três anos, mais

ou menos, Constantino sucumbe numa guerra fatídica. (41, 20-22, tradução nossa).

Dos sucessores de Constantino, Constâncio II é o que merece destaque no discurso de Aurélio – talvez porque tenha escrito e publicado sua obra sob o governo deste imperador. Constâncio II é representado como forte e um grande talento para a oratória; moderado e íntegro; tranqüilo e clemente de acordo com o exigido pela ocasião; instruído nas letras e elegante; dedicado ao *labor*; piedoso e contido em suas paixões. Suas qualidades, contudo, para o cronista, não foram suficientes para apagar suas deficiências, sua incapacidade de controlar os governadores de província, os militares, os costumes impróprios de seus funcionários e a crueldade dos seus subordinados (42, 2-5, 23-25). É interessante registrar que Aurélio não mencionou Juliano em sua narrativa, imperador que o nomeou governador da Panônia.

No **Livro dos Césares**, a partir dos Severos nenhum imperador é representado como o *rex iustus*. Alguns são identificados com o tirano e outros com bons governantes, mas não com o príncipe perfeito. Este período é associado com a decadência dos costumes romanos, a ascensão dos membros do exército aos cargos de poder e o conseqüente desrespeito pela casa da República Romana, o Senado. Para Aurélio, mesmo no século IV d.C, os critérios para afirmar ou negar um imperador como ideal foram construídos a partir das concepções sobre a realeza fixadas entre os séculos I e II d.C. por autores vinculados à aristocracia senatorial romana pagã.

O discurso de Flávio Eutrópio no **Breviário** tem uma estrutura similar ao do **Livro dos Césares** de Aurélio. A exposição do “retrato” dos imperadores obedece a uma ordem cronológica das dinastias e os argumentos para valorar os monarcas como *rex iustus* ou tiranos foram elaborados a partir da afirmação dos antigos valores republicanos e das idéias oriundas do helenismo sobre a realeza.

Assim como Aurélio Victor, Eutrópio euforizou a imagem de Otávio Augusto como um modelo de monarca e disforizou os demais imperadores da dinastia dos Júlios-Cláudios. Otávio é representado como afortunado na guerra e moderado na paz; generoso e dotado de *dignitas*; é considerado semelhante, em vários aspectos, a um deus; admirado e digno de honrarias, deixou um Estado próspero e mereceu ser deificado (VII, 8, 2-4; 10, 2-5). Tibério é visto como um soberano que governou com crueldade, avareza e lascívia; jamais participou diretamente dos combates e sua morte foi comemorada (VII, 11, 2). Calígula é considerado pernicioso, infame, avaro, lascivo, cruel e incestuoso; foi assassinado no palácio (VII, 12, 2-

4). Para Eutrópio, Claudio não governou mal: em algumas ocasiões foi tranqüilo e moderado; noutras cruel e estúpido. Após sua morte, foi deificado. Nero, associado à imagem do seu tio, Calígula, desonrou e empobreceu o Império Romano com luxúria e gastos excessivos; assassinou parte dos senadores e foi inimigo dos bons homens; prostituiu-se e vestiu-se como um tocador de cítara; matou seu irmão, sua mulher e sua mãe; incendiou Roma e nada fez como general; foi desprezado em todo o orbe romano, declarado inimigo do Senado e cometeu suicídio (VII, 14, 2-4; 15, 2-3).

O “retrato” que Eutrópio fez da dinastia dos Flávios também é muito similar ao que Aurélio expôs em sua obra. Vespasiano é comparado aos melhores homens e, em várias características, identificado com o *rex iustus*. É apresentado como um monarca que ampliou as fronteiras do Império e atuou com moderação; apesar da ambição, nada de injusto praticou para aumentar sua riqueza; foi generoso, justo, bom, e raramente castigou quem cometia crime de lesa-majestade; capaz de perdoar ofensas, era rigoroso com a disciplina militar, amado pelo Senado pelo povo. Após sua morte foi incluído entre os deuses (VII, 19, 2-3, 20, 2-3). Tito é representado como um varão admirável por todas as suas virtudes: eloqüente, valoroso nas guerras, prudente, erudito e moderado em seus julgamentos; não puniu aqueles que conspiravam contra ele; afável e generoso, era amado por todos. Sua morte provocou um grande luto, o Senado concedeu-lhe todas as honras e também foi incluído entre os deuses (VII, 21, 2-3, 22, 2). Domiciano, ao contrário do irmão, foi afirmado como um “funesto tirano”. Associado às imagens de Tibério, Calígula e Nero, suas práticas foram marcadas pela luxúria, ira, crueldade, soberba e avareza. Matou senadores nobres; exigiu que fosse chamado “senhor e deus”; assassinou seus primos e acabou vítima de uma conspiração organizada por seus próprios homens; foi enterrado sem nenhuma honra (VII, 23, 2-5).

Nerva, o primeiro da dinastia dos Antoninos, foi euforizado por Eutrópio como um homem moderado em sua vida privada, valoroso, justo e afável. Foi deificado e, antes de morrer, adotou Trajano (VIII, 1-2). Este último é afirmado como um modelo de príncipe, bom e enérgico que ampliou as fronteiras do Império e superou todos os imperadores na administração do Estado. Afável, moderado e digno de *gloria*; zeloso com os amigos, generoso, plácido, sereno e justo são outras de suas qualidades. Construiu muitos edifícios e beneficiou várias cidades; foi venerado tanto em vida quanto após a morte, o único monarca a ser sepultado dentro da cidade (VIII, 2, 2; 4; 5, 2):

Colocado entre os deuses, foi o único de todos os imperadores a ser sepultado dentro da cidade. Seus ossos, encerrados numa urna dourada,

jazem no fórum que ele mesmo construiu, sob uma coluna cuja altura é de cento e quarenta e quatro pés. Tem-se prestado tanta honra a sua memória que até nossos dias ouve-se em aclamações aos imperadores: "Mais afortunado do que Augusto, melhor do que Trajano!" A fama de sua bondade era tanta, que à adulação, assim como ao elogio sincero, ela oferecia o mais magnífico modelo. (VIII, 5, 3, tradução nossa).

Adriano, o sucessor de Trajano, manteve a paz, viajou pelo mundo romano, executou várias obras públicas, foi eloqüente e erudito; foi cuidadoso com o erário público e a disciplina dos soldados; pouco clemente, só recebeu honras divinas porque o Senado foi pressionado por Antonino Pio (VIII, 6, 2; 7, 2-3). Este é valorado por Eutrópio como um varão nobre, honesto e generoso que jamais agiu com crueldade; moderado em assuntos militares, defendeu as províncias do Império, nomeou homens íntegros para geri-las e foi respeitado e temido pelos reis aliados; utilizou sua riqueza para pagar os soldados, cuidar dos amigos e ainda deixou o erário público em excelente situação. Em função de sua grande clemência, foi denominado Pio e, após sua morte, consagrado entre os deuses (VIII, 8, 2-4). Teve dois sucessores, Marco Aurélio e Lúcio Vero. O primeiro é considerado digno de admiração; muito erudito, instruído em Filosofia e literatura grega; generoso e paciente; valente e clemente, tratou as províncias com benevolência; realizou campanhas militares vitoriosas; soube angariar recursos para manter a guerra sem impor novos tributos aos senadores e provinciais; deixou um Estado próspero e foi colocado entre os deuses por um acordo unânime (VIII, 11, 2; 12, 2; 13,2; 14,2). O segundo é afirmado como inferior ao primeiro e pouco bondoso (VIII, 10, 2-3). Cômodo, filho e sucessor de Marco Aurélio, é representado como tirano, o oposto do seu pai. Depravado, desprovido de *dignitas*, *honor* e *virtu*, lutou com armas de gladiador, tanto nas escolas quanto no anfiteatro; foi odiado por todos e declarado, após sua morte, inimigo do gênero humano (VIII, 15). No **Breviário**, assim como no **Livro dos Césares**, os Antoninos foram euforizados como uma linhagem que produziu para o orbe romano monarcas identificados com o *rex iustus*, com exceção de Lúcio Vero e Cómodo.

Com o final da dinastia dos Antoninos, chegou ao poder a dinastia dos Severos. O primeiro da linhagem a se tornar imperador foi Septimi; ele é afirmado por Eutrópio como um homem cruel por natureza, mas vitorioso nas guerras que empreendeu contra os partos, os árabes e os adiabenos. Restaurou muitas construções. Destacou-se também em erudição, instruído nas letras e com conhecimento de Filosofia. Quando morreu, já ancião, foi deificado (VIII, 18, 2-4; 19, 2-3). Caracala, seu filho e sucessor, era parecido com o pai, porém, considerado por Eutrópio, mais arisco e ameaçador. É criticado por ter se casado com sua madrasta. Foi enterrado com exéquias públicas (VIII, 20, 2). Heliogábalo é valorado

negativamente. É a imagem do vício; viveu de forma impudica, obscena, e foi assassinado em uma revolta militar (VIII, 21). Sucedeu-lhe Severo Alexandre, um homem jovem, nomeado César pelo exército e Augusto pelo Senado. Este é euforizado como um grande general: venceu os persas com grande glória; instituiu uma rígida disciplina militar, combateu com rigor as legiões que se rebelavam; alcançou grande popularidade em Roma e morreu em uma revolta militar na Gália (VIII, 23).

Os chamados imperadores sírios (235-268) foram valorados negativamente por Eutrópio e identificados com o modelo do tirano, com um período de extrema instabilidade do Império e o crescente poder de interferência dos militares na escolha do monarca. O cronista destacou as disputas pelo poder, as traições do exército, as mortes violentas de diversos imperadores e a incapacidade destes se manterem no trono, de evitar as disputas internas e a ambição exagerada. Apesar de narrar alguns combates vitoriosos, Eutrópio fixou a imagem de uma época em que a fraqueza dos governantes permitiu a penetração dos germânicos nas fronteiras do Império (IX, 1-8).

Quanto aos imperadores Ilírios, Póstumo é representado como um homem de obscura linhagem que tomou o trono na Gália, mas governou com valor e recuperou as províncias que haviam sido perdidas; foi morto por soldados insatisfeitos com a sua atuação. Seguiram a ele, dois usurpadores, Mário e Victorino, identificados respectivamente como um artesão vulgar e um homem, apesar de valente, movido pela paixão; os dois foram assassinados (IX, 9, 2-3). Entre outros que vestiram a púrpura neste período está Claudio II, eleito pelos soldados e nomeado Augusto pelo Senado. É representado como um homem modesto, firme defensor da justiça e idôneo; morreu de morte natural e mereceu ser deificado. Quintilo, seu irmão e sucessor por indicação dos soldados e confirmação do Senado, também é associado com moderação e generosidade; foi assassinado (IX, 10-12). Aureliano, seu sucessor, é a imagem de um governante com vícios e virtudes. É aquele que usurpou o poder, forte na guerra, desprovido de moderação e inclinado à crueldade. Apesar dos feitos militares no Ocidente e no Oriente, era ímpio e sem clemência, feroz mais do que o necessário, cruel e sanguinário; impôs disciplina aos militares e corrigiu costumes dissolutos; foi assassinado pelos soldados e deificado (IX, 13-15). Depois de Tácito, que ficou no poder por apenas seis meses, e Florianos, que não durou mais do que dois meses, Probo ascendeu ao trono. Este é representado por Eutrópio como um homem ilustre que reconquistou a Gália, reprimiu usurpadores, foi impetuoso, valoroso, justo, igualou-se a Aureliano em glória militar, mas o superou em bondade; morreu vítima de uma revolta militar (IX, 16-17). Sobre Caro e Numeriano, Eutrópio apenas narrou alguns feitos e suas respectivas mortes; quanto a Carino, o identificou



como corrupto, assassino de inocentes, pernicioso e odiado por todos; foi substituído por Diocleciano, que chegou ao poder pelas mãos do exército (IX, 18-19).

O início do governo de Diocleciano – assinalado por sua iniciativa de associar ao poder mais um Augusto, Maximiano, e dois césares, Constâncio Cloro e Galério - é representado por Eutrópio como um período marcado por tentativas de usurpar o trono e por muitas guerras pela preservação das fronteiras do Império (IX, 19 – 23). Diocleciano é o “retrato” de um general valente e vitorioso, astuto, sagaz, talentoso, mas cruel e severo em excesso; é também o imperador diligente e hábil que introduziu práticas próprias da realeza oriental e não da liberdade romana: “vestiu roupas e calçados adornados com pedras preciosas, quando antes a insígnia do imperador era somente sua clâmide púrpura” (IX, 26). Eutrópio reconhece as virtudes do monarca, mas avaliou de forma severa suas posturas, talvez em função de sua origem humilde e da adoção de hábitos orientais. Maximiano é representado como um bom general, obediente a Diocleciano, mas feroz por natureza. Diocleciano é valorizado como o único imperador que se retirou voluntariamente do cargo e mereceu ser deificado, mesmo tendo morrido como um simples cidadão (IX, 27-28). Constâncio Cloro e Galério ascenderam a Augustos. O primeiro foi euforizado como um homem excepcional, generoso, cuidadoso com os recursos públicos e de vida modesta, foi merecedor da deificação; o segundo também foi valorado positivamente, como um homem de caráter correto e hábil em assuntos militares (X, 1-2). O cronista passa a narrar o destino da tetrarquia, os embates pelo trono nas diversas partes do Império e destaca a figura de Constantino, filho de Constâncio Cloro e aclamado imperador pelas tropas na Britânia após a morte do seu pai. Ele é representado como um grande homem, decidido em seus propósitos e obstinado a governar sozinho todo o Império. Constantino derrotou aqueles que dividiam a dignidade imperial com ele, Maxêncio e Licínio; tornou-se arrogante, matou vários familiares e amigos para evitar o perigo da usurpação: “um homem comparável em princípio do seu reinado aos melhores imperadores, ao final, aos medíocres (X, 2-8)”. Enfim, para Eutrópio, entre os severos e os tetrarcas apareceram bons governantes, muitos tiranos, mas nenhum que pudesse ser tomado como modelo do *rex iustus* do tempo de Otávio Augusto e dos Antoninos. Trata-se de uma visão típica da elite senatorial romana do século IV d.C., que se sentiu usurpada de suas funções no comando do Império pela ascensão de imperadores oriundos do exército.

Da casa de Constantino, Eutrópio valorizou Dalmácio, seu sobrinho, como um homem de excelente caráter. Quanto aos seus filhos, Constantino II, Constante e Constâncio II, estes não são valorados como modelos de governantes. Eutrópio destaca a contenda entre os dois

primeiros, a incapacidade do último como general e as tentativas de usurpação durante seu governo (X, 9-11). Todavia, Constâncio II tem algumas de suas virtudes afirmadas, como a tranqüilidade, a generosidade e a fortuna nas guerras civis (X, 15, 2). Galo, primo de Constâncio II e nomeado César, é identificado como violento, feroz e inclinado à tirania (X, 12-13). Juliano, também primo do imperador e indicado como César, recebeu de Eutrópio todas as qualidades de um *rex iustus*. Diferente de Aurélio Victor, que se calou sobre este imperador e elogiou Constâncio II, o autor do **Breviário** escreveu sob o reinado de Valentiniano e expressou na narrativa sobre Juliano um forte investimento emocional, afirmando-o com um bom príncipe. Juliano, para Eutrópio, foi o monarca que, contra todas as adversidades, investido de exígua autoridade e com poucas tropas, realizou inúmeras façanhas militares, derrotou os alamanos, reconquistou a Gália, fez frente aos germânicos e restaurou as fronteiras do Império; fez guerra contra os partos e obteve êxito na conquista de várias cidades e fortalezas persas. Juliano é considerado merecedor da deificação e comparado com um dos monarcas mais ilustres da dinastia dos Antoninos:

Homem insigne, teria governado o Estado de forma notável se o destino o permitisse. Era muito erudito nas disciplinas liberais, sobretudo na língua grega, da qual possuía um conhecimento tão grande que superava ao da língua latina; era muito eloquente, de uma memória das mais tenazes, e em muitos aspectos, semelhante a um filósofo. Era liberal para com os amigos, mas não muito diligente com as atividades que cabem a um grande príncipe. Com efeito, havia alguns que começaram a manchar a sua glória. Foi muito justo para com as províncias, reduzindo os impostos sempre que possível. Mostrava-se afável para com todos e tinha pouca preocupação com as finanças. Sua paixão pela glória o levou a grandes excessos; perseguidor incansável da religião dos Cristãos, não lhes derramava, porém, o sangue, a exemplo de Marco Antônio, a quem se esforçava em imitar (X, 16, 2, 3, tradução nossa).

O seu sucessor, Joviano, eleito de acordo com os soldados, foi disforizado como monarca: vencido pelos persas, firmou uma paz vergonhosa para os romanos e entregou parte das fronteiras do Império; após sua morte foi deificado porque os imperadores Valentiniano I e Valente intercederam em seu favor. Eutrópio encerra sua narrativa no governo destes dois monarcas, valorados por ele como ínclitos e veneráveis. Não avançou no retrato destes governantes, pois viveu sob o governo deles, fez carreira burocrática e chegou a ser proconsul da Ásia. Em 369, dedicou sua obra a Valente, que era ariano; daí, talvez, a censura que fez a Juliano quanto ao Edito que interditava os mestres cristãos de exercerem a profissão.

Símaco, na petição que escreveu ao imperador Valentiniano II (*Relatio 3*), em defesa dos antigos cultos romanos, forneceu alguns indícios sobre as virtudes necessárias a um bom imperador. Ser amado, honrado e estimado, para o Senador pagão do século IV d.C., era fundamental, pois significava o público reconhecimento das qualidades do soberano como primeiro cidadão. Um príncipe justo, independente de sua crença, deveria favorecer a defesa das antigas instituições, praticar os ritos dos seus ancestrais ou, pelo menos, garantir a sua existência. O imperador virtuoso aumentava os ganhos do erário público com os despojos dos inimigos derrotados e não suprimindo os benefícios que os cultos ancestrais tinham direito. A um monarca clemente, não convinha a ganância, a avareza, a cobiça e as conquistas movidas pelo desejo de rapinar. Símaco afirma que o *princeps bonus* não é ingrato, isto é, não esquece que a grandeza de Roma é devida aos deuses e à observância dos ritos cultuais (3, 2-3, 12-14). Essas características atribuídas ao bom governante constituem uma crítica à postura dos monarcas que abandonaram os cultos ancestrais e uma defesa dos antigos valores republicanos.

O último discurso a ser analisado é o de Amiano Marcelino na **História**. Neste texto, o cronista apresentou o “retrato” dos imperadores que governaram o Império entre o reinado de Constâncio II e o de Valente. Quando a narrativa chega à morte de um monarca, ele trata das virtudes e vícios deste e o apresenta como um rei justo ou tirano, de acordo com suas práticas na condução do Império.

Constâncio II foi representado por Amiano Marcelino com características que o identificam com um tirano. O cronista censurou severamente o comportamento deste imperador porque o considerava arrogante; disposto a escutar calúnias e denúncias de gente insidiosa; exagerado em suas suspeitas; excessivo em seus temores quanto a conspirações; surdo para defesas justas e dignas; atento aos eunucos e responsável pelo crescimento do número de aduladores dentro do Império. Para Amiano, Constâncio II estava repetindo o modelo do seu pai, Constantino, que despertou a ânsia dos homens que o rodeavam (XIV, 5, 1, 4; 11, 8; XV, 2, 2; 3,3; 5,37; VXI, 7, 1; 8, 12; 12, 68; XX, 2, 1-3). Constâncio é apresentado como um monarca que criou no Império um clima de angústia, interrogatórios e condenações; que torturou, exilou, castigou – culpados ou inocentes – e foi incapaz de perdoar seus inimigos; é afirmado como um homem colérico, iracundo, mesquinho, cruel e de caráter débil (XIV, 5, 1-9; 11, 7; 11, 23; XV, 3, 7; 5, 15; XVIII, 3, 5). Como general, é valorado negativamente: a vitória que alcançou sobre Magnêncio, o usurpador, foi manchada pelo sangue de muitos inocentes; nas guerras civis, contava com a Fortuna; no exterior, jamais conseguiu uma vitória para Roma; usurpava para si, de forma indigna, as façanhas dos seus

gerais, inclusive a de Juliano em Estrasburgo. Assim como Domiciano, Constâncio II foi opressor e orgulhoso; em Roma, gastou uma fortuna com o cortejo que o acompanhava e comportou-se como se fosse um deus; (XIV, 5, 2; 10, 16; XV, 3, 7; 5, 35; XVI, 8, 10; 16, 10, 1-12; XVI, 12, 69-70; XXI, 1, 2). Amiano disforizou o reinado de Constâncio II, afirmando que sob seu governo não havia homens livres; que o monarca, ao contrário dos imperadores dignos, considerava-se eterno e senhor do mundo (XIV, 5, 9; XV, 1, 3). No livro XXI, o autor narrou a morte do imperador, apresentou suas virtudes – espírito forte, vida sóbria, habilidades de infantaria e postura em público – mas destacou os vícios que o distanciaram da imagem de um *rex iustus*: cruel, iracundo, injusto, sanguinário, duro, orgulhoso, amante da adulação e mal administrador das províncias (16, 1-21).

Galo, sobrinho de Constantino, foi nomeado por Constâncio II, em 351, como César. A conduta deste monarca é reprovada por Amiano, que o representa como um homem sem honra, cruel, orgulhoso, iracundo, sanguinário, caluniador, violento, implacável, furioso e duro. O seu governo é identificado com uma época de conspiração e delação e ele é disforizado como César: combateu seus opositores sem clemência; não respeitou os nobres, os plebeus, nem os administradores das cidades; ordenou a execução de senadores e conseguiu o ódio de todos os homens bons do Império. Para Amiano, faltaram-lhe as virtudes essenciais ao *princeps bonus*: justiça e piedade. Galo não reconhecia o direito de defesa dos acusados; condenava sem provas, permitia a tortura, confiscava os bens dos suspeitos; castigava com a pena de morte ou o exílio e tolerava juízes corruptos. Galo aspirou ao título de Augusto, mas acabou morto em 353, por ordem de Constâncio, “com as mãos atadas como um vulgar ladrão e a cabeça cortada”. Amiano fechou o seu discurso sobre o César, afirmando-o como a antítese de Juliano, seu irmão, e os comparou aos filhos do imperador Vespasiano: o primeiro era tão cruel quanto Domiciano e o segundo, generoso e bom governante como Tito (XIV, 1, 1-10; 7, 1-4, 21; 9, 1-9; 11, 8, 23, 27-28).

Juliano, nomeado César por Constâncio II em 355, é afirmado, por Amiano Marcelino, como o monarca ideal, o imperador que possuía as quatro virtudes cardinais – sabedoria, coragem, piedade e justiça – que o apontavam como o eleito dos deuses. Ele é representado como um homem erudito, de natureza nobre, educado nas boas artes, tranqüilo, sério, elegante ao falar, moderado, íntegro, zeloso com os amigos, um segundo Tito. O discurso sobre este monarca foi estruturado a partir de uma valoração positiva de sua imagem e de suas práticas: preferia uma vida frugal, como o grande Ciro; reservava a noite para atividades honestas e virtuosas – o descanso, os assuntos do Estado e os estudos – como fazia Alexandre Magno; praticava os ritos culturais dos antigos romanos e, após a morte do Augusto, confessou

publicamente sua crença nos deuses, ordenou a reabertura dos templos e instituiu a liberdade religiosa (XV, 2, 8; 8, 8-10; XVI, 5, 1-17; XXI, 2, 4; 9, 2; XXII, 1, 1; 5, 1-3; 9, 8; 12, 8; XXV, 4, 3-6). Juliano é afirmado como um grande defensor das fronteiras do Império e um excelente general: inteligente, astuto, valente, precavido, atento e cuidadoso; prudente e protetor da vida e dos recursos do exército; glorioso nos combates como Trajano; clemente como Antonino Pio e justo como Marco Aurélio; admirado por seus soldados, porque era destemido, submetia-se a grandes esforços, não se deixava dominar pela ira ou pela dor, falava com doçura, sabedoria e como companheiro; animava as tropas a lutar com cautela e moderação; sabia persuadir e acalmar os ânimos de suas legiões; agia segundo as leis antigas e condenava a pena de morte os soldados que fugiam do campo de batalha; censurava aqueles que desejavam aumentar o patrimônio pressionando o imperador a comprar a paz; era experiente e firme nos combates; contava com a proteção dos deuses; comportava-se de forma valorosa nas vitórias e era generoso com os inimigos derrotados (XVI, 1, 4; 2, 2, 11; 12, 8-13, 18, 28-33, 39-41; XVII, 1, 2, 13-14; 8, 4-5; 9, 1-7; 10, 1; XVIII, 2, 6; XXI, 5, 5-9; 8, 3; XXII, 12, 1-2; XXIII, 5, 15, 24-25; XXIV, 1, 1-12; 3, 1-9; 4, 21-24, 26; 6, 14-17; 7, 2; 8, 4). Juliano também é representado como o Príncipe que governou com moderação e buscou melhorar o sistema tributário; como o César virtuoso que, ao ser aclamado Augusto por suas tropas, tentou demovê-las da idéia, informou a Constâncio II e se dispôs a cumprir suas ordens; como o monarca sóbrio que, durante seu reinado não precisou enfrentar revoltas ou invasões porque foi reconhecido e honrado por todos os povos que viviam nas fronteiras do Império; como o hábil governante, porque conduziu os assuntos civis com sabedoria e justiça, buscou o bem-estar dos seus súditos e evitou a libertinagem que considerava a responsável pela corrupção dos costumes (XVI, 5, 16; XVII, 3, 1-6; 8,2; XVIII, 1, 1; XX, 4, 14-22; 8, 11-18; XXII, 9, 1; XXV, 3, 17-18). Na **História**, Juliano é a imagem do Príncipe legítimo para a plebe, honrado, protegido dos deuses e clemente (XV, 8, 21; XXII, 2, 4-5). Amiano também euforizou Juliano como um imperador justo, observador das leis, benevolente na aplicação das penas e inflexível na distinção entre o justo e o injusto: dirimia contendas, escutava o acusado e combatia a impunidade, inclusive entre os nobres. Para o cronista, a antiga justiça retornou ao Império com Juliano, porque Constantino havia destruído as leis e os costumes tradicionais (XVI, 5, 1, 12-14; XVIII, 1, 1-4; XX, 5, 4; XXI, 10 7-8; 12, 20, 23; XXII, 7, 3; 10, 1-7).

Amiano, mesmo escrevendo praticamente um panegírico a Juliano, fez algumas críticas ao monarca. Censurou a nomeação de bárbaros para cargos consulares; sua postura pouco cerimoniosa; a interdição aos mestres cristãos e a atitude de mandar fechar uma importante igreja cristã de Antioquia como represália ao incêndio no templo de Apolo.

Reprovou seu caráter inconstante, sua compulsão por falar, sua observância exagerada dos presságios e o orgulho pela aprovação do vulgo (XXI, 10, 8; XXII, 7, 3; 10, 7; 13, 1-2; 14, 2-3; XXV, 4, 16-18). Todavia, o elemento axiológico que predominou no discurso de Amiano sobre Juliano foi a euforização deste como *optimus princeps*, aquele que viveu e morreu como os heróis dos antigos romanos (XXV, 3, 5-8):

Era realmente um homem que merecia figurar entre nossos heróis, pois destacava-se por suas ações brilhantes e majestade inata. Segundo pensam os sábios, as virtudes fundamentais são quatro: moderação, prudência, justiça e valor; a elas se juntam as virtudes adquiridas: conhecimento da arte militar, autoridade, fortuna e liberalidade. Pois bem, todas foram cultivadas por Juliano (XXV, 4, 1, tradução nossa).

Joviano, o sucessor de Juliano, foi representado por Amiano como um homem pouco indicado para assumir a dignidade imperial, era filho de um militar que tinha abandonado o exército e comportava-se de modo obscuro, indolente e débil; era inexperiente e incapaz de substituir um líder preparado como Juliano. Na **História**, assim como no **Breviário**, Joviano aparece como o príncipe que fez um tratado vergonhoso com Sapor, rei dos persas, e entregou ao inimigo o território que pertencia ao Império. Para Amiano, este monarca carregava poucas virtudes e muitos vícios, imitava Constâncio II, tinha uma instrução medíocre, era glutton e movido pelas paixões (XXV, 5, 4, 8; 7, 10-14; 8, 17; 9, 7-9; 10, 14-17).

Segundo Amiano, Valentiniano, escolhido por vontade celeste e sem nenhuma oposição, se elegeu porque o consideravam apropriado para assumir a dignidade imperial. Todavia, o cronista afirma que este monarca logo demonstrou que não seria um bom rei, pois administrou o Império com ações arbitrárias, cruéis e duras (XXVI, 1, 5; 2, 2-3, 8; XXVII, 7, 4-9). Como general, promoveu o bem-estar dos militares e incentivou a ganância entre eles; nas frentes de batalha, soube comportar-se com prudência e cautela (XXVII, 9, 4; 10, 10). Em seu reinado, de acordo com a valoração de Amiano, prevaleceu o clima de delação – narrativa similar à do período de Constâncio II –, o uso de artes maléficas, o adultério, a traição, as tramas da corte, a corrupção dos costumes pelos senadores e a injustiça (XXVIII, 1, 1-57). O imperador é o “retrato” do *rex tyrannus* na **História**: iracundo e imprudente; punia com violência e ordenava a tortura; não separava o justo do injusto (XXIX, 3, 1-9; 4, 1; XXX, 5, 5-10; 6, 3). Amiano afirma Valentiniano como um homem benévolo com os provinciais, casto, cuidadoso na concessão de dignidades, astuto, prudente como general e tolerante com a diversidade de crenças religiosas dentro do Império (XXX, 9, 1-6); mas portador de vícios

próprios de um tirano: cruel, avaro, ganancioso, invejoso, permissivo com os generais e injusto em seus julgamentos (XXX, 8, 1-14).

Valente, nomeado por seu irmão, Valentiniano, para governar ao seu lado, também foi valorado negativamente por Amiano e representado como a antítese de Juliano. Por conseqüência, era o oposto de um *rex iustus*. Em seu reinado, para o cronista, prevaleceu a ambição, os conflitos, a crueldade, a delação e a intolerância religiosa (XXVI, 4, 3; 6, 6-9). Às tentativas de usurpação, ele reagiu como um tirano, mandou executar e torturar, jamais foi clemente. É apresentado como injusto e inclinado à maldade: condenava sem direito de defesa; mutilava inocentes; era implacável e soberbo; exilava e punia homens honrados para usurpar seus bens; mandou queimar livros e motivou a destruição de bibliotecas (XXIX, 1, 1-28, 37-44; 2, 4). Sob seu governo, em lugar da justiça do tempo de Juliano, imperou a corrupção, as intrigas, a adulação, os subornos e os advogados gananciosos. Para Amiano, Valente desconhecia o que significava ser um bom mandatário: “preocupar-se com a vida dos súditos, ser moderado no poder e resistir aos prazeres e à cólera” (XXIX, 2, 1-8; XXX, 4, 1-22). Na **História**, este monarca é a imagem de um homem invejoso, ansioso por riqueza, rude, sem instrução, iracundo, indolente e, assim como Constâncio II, disposto a ouvir intrigas. Suas virtudes foram insuficientes para superar seus vícios e o colocar entre os bons imperadores, segundo a perspectiva de Amiano Marcelino (XXXI, 12, 1; 14, 1-9).

No discurso que Valentiniano fez para apresentar Graciano, seu filho e sucessor, ao exército, aparecem as qualidades que Amiano já havia atribuído a Juliano, e que ele considerava imprescindíveis a um bom monarca: ser polido; julgar de forma íntegra; realizar ações nobres; suportar o calor, as neves, as geleiras, a sede e as noites sem dormir; lutar sem temor; defender seus companheiros; permanecer junto a seus soldados; derrotar a indisposição; ser piedoso; zelar pelo Império e aumentar a sua *Gloria* ((XXVII, 6, 9-13). Graciano, para Amiano, possuía traços dignos de um *princeps bonus* e comparável aos melhores monarcas da Antiguidade: o brilho dos olhos, a harmonia do seu rosto e a nobreza do seu coração. Ele era benévolo, piedoso, clemente, eloquente e tranqüilo; vigoroso, forte, belicoso e moderado; tinha uma origem nobre e contava com o favor divino nos combates que comandava. De acordo com o cronista, Graciano poderia ter sido um rei justo, um modelo de príncipe, mas deixou se corromper, se interessou por prazeres frívolos como o imperador Cômodo e se deixou seduzir pelos homens à sua volta (XXVII, 6, 15-16; XXX, 10, 6, 18-19).

Amiano também fez referência a Teodósio. Este ocupou pouco espaço na narrativa do cronista, talvez porque a **História** tivesse sido concluída sob seu governo. Mesmo sendo cristão, Teodósio foi afirmado como um general glorioso, filho de um general ativo, ilustre,

prudente e vitorioso, comparável a Juliano, enfim, um governante valoroso (XXVII, 8, 8-10; XXVIII, 3, 1-9; XXIX, 5, 8-9, 22-24, 31-32).

Na **História**, o século IV d.C. é um tempo de decadência e corrupção dos costumes ancestrais. Para Amiano Marcelino, os monarcas que governaram o Império Romano neste período eram os responsáveis, em grande medida, por esta situação, porque motivaram os vícios da corte, a ganância do exército, a rede de intrigas, a ociosidade da plebe, a desonra da casa senatorial e não cultivaram as quatro virtudes essenciais a um bom monarca: a sabedoria, a coragem, a piedade e a justiça. O cronista afirmou a importância do *mos maiorum*, pois associou aos valores da aristocracia romana, às suas práticas políticas e religiosas, a grandeza do Império governado por reis justos. Apesar de não disforizar o cristianismo, associou aos imperadores propensos a fé cristã – Constantino, Constâncio II, Galo, Joviano, Valentiniano, Valente e Graciano – comportamentos próprios dos tiranos; por outro lado, preservou Teodósio e euforizou Juliano, o único pagão declarado.

Dos dezoito livros da **História**, doze tratam de Juliano, que, entre todos os imperadores, é representado como erudito, observador dos ritos ancestrais, portador das quatro virtudes cardinais, eleito por seus méritos, zeloso com os súditos e com o Império, valoroso como general, enfim, é o paradigma do *princeps bonus* fixado, entre os séculos I e II, pela tradição estoicista. A contraposição que Amiano fez entre o tratamento de magistrado que os antigos imperadores recebiam e o costume, instituído por Diocleciano, de ser adorado como os reis estrangeiros indica que o cronista se identificava mais com os valores vinculados à antiga aristocracia senatorial romana pagã do que com a concepção de realeza típica do Oriente (XV, 5, 18).

Entre os discursos analisados, independentemente dos distintos gêneros literários e das distintas origens regionais, há um elemento axiológico comum, a partir do qual os argumentos foram gerados, a valorização das noções éticas e das formas de comportamento sociopolítico orientadas pelo *mos maiorum*. A presença desse elemento na estruturação dos discursos pode ser verificada na repetição de determinados elementos figurativos para expressar o *rex iustus* e o *tyrannus*. A “rede 2”, por meio das oposições nela cristalizadas, nos permitirá demonstrar que os autores pagãos do século IV d.C. utilizaram um conjunto de valores morais e políticos como critério para valorar a figura dos imperadores:



**Rede temática 2**  
(Doravante “rede 2”)

<i>Elementos principais:</i>	<i>temáticos</i>	<i>Alguns dos elementos figurativos que manifestam os elementos temáticos:</i>	<i>Elementos correlatos:</i>	<i>axiológicos</i>
<i>/rex iustus/</i>		<p>/ inteligência/ prudência/ /magnânimo/piedoso/preocupado com o culto dos deuses/justo/ /não incentiva a adulação dos amigos/valente/corajoso/não busca a guerra/ rechaça as discórdias civis/não se furta ao combate/ distribui recompensas de forma equânime/afasta-se do prazer/ desvia-se da ganância/ /sóbrio/ anima em circunstâncias difíceis e não perde a gravidade na calma/ protege seu território/ extirpa os costumes indignos/ guardião e artesão das leis/ clemente/ elege homens prudentes para aplicar as leis/ provedor/ combate a preguiça/ supera a virtude de seus pais e não suas riquezas/ capaz de perdoar/ força e coragem/ façanhas e êxitos na guerra/ orador/ carisma com o exército/ comportamento ilibado/ digno de ser encarregado dos assuntos do Império, / moderação/ Indulgente na vitória/ honesto, restaurador da ordem/ justas leis/ generosidade/ sensatez e sabedoria/ fiel aos amigos/ evitava o vinho e os banquetes prolongados/ ampliou a fronteira do Império/ preparado para as atividades civis/ família antiga/ equilibrado/ bons costumes/ nobre/ íntegro e culto/ inspirado pelos deuses/apreço entre os homens erudito/ paciente, afável e tranquilo/ preparado para a guerra/força/ dedicação ao Estado/preserva a vida dos cidadãos/ suprimiu as calúnias e as denúncias fiscais/ perseguiu a avareza/ coibiu o uso inadequado do erário público e a exploração das províncias/ pacificador/ zeloso como um pai, impôs</p>		<p>/preservação dos costumes ancestrais/ = /restaurar a ordem/ = /pró-senatorial/</p>

X

limites aos exílios, aos suplícios e às mortes/ instruído nas letras/ contido em suas paixões/ afortunado na guerra e moderado na paz/ admirado/ /Estado próspero/ rigoroso com a disciplina militar/ amado/ afável/ /zeloso com os amigos/construiu edifícios e beneficiou várias cidades/ paz/eloqüente/ cuidadoso com o erário público e a disciplina dos soldados/ nobre/ /honesto/ consagrado entre os deuses/ /paciente/ clemente/ /campanhas militares vitoriosas/ /grande general/ rígida disciplina militar/ popularidade em Roma/ glória militar/ diligente e hábil/ /restaurou as fronteiras do Império/ vida sóbria/ tranqüilo, /vida frugal/ crença nos deuses/ /animava as tropas/ sabia persuadir e acalmar os ânimos de suas legiões/leis antigas/ experiente e firme nos combates/ /proteção dos deuses/ tolerante/ /lutar sem temor/origem nobre/ contava com o favor divino/ /amado, honrado e estimado/ /favorecer a defesa das antigas instituições/ praticar os ritos dos seus ancestrais/ não esquece que a grandeza de Roma é devida aos deuses a observância dos ritos cultuais /.

*/rex tyrannus/*

/bárbaro/insensato/covarde/ = fuge vergonhosamente da batalha/ /abandona seu exército/ /comete injustiças/ ímpios/ arrogante e inexperiente/desleal/insolente/ /assassino/ tirano/ e falta-lhe nobreza/ perverso/ conspira contra o rei legítimo/ trai/ insensato/mais selvagem que as feras/ chega ao trono de forma ilegal/pernicioso e inclinado as mais baixas paixões/ /castigava indistintamente inocentes e

/corrupção dos costumes ancestrais/ = /instaurar a desordem/ = /anti-senatorial/

culpados/ crueldade/ assassino/  
/ /“besta saciada de sangue”/  
/desrespeitou as casas nobres/  
/submetia ao estômago/  
depravação = tocava cítara,  
casou-se vestido de noiva na  
presença do Senado/  
pervertido/ violou as leis  
divinas e as humanas/ cometeu  
suicídio/ /tortura/ luxúria/  
tratava os senadores com  
soberba e os obrigava a chamá-  
lo de senhor e deus/ Senado  
ordenou que fosse enterrado  
sem nenhuma honra/ /inveja/  
empreenderam mais esforços  
para subjugar os seus do que  
para combater os inimigos/  
/sem a instrução/ os antigos  
costumes foram esquecidos/  
/chegava-se ao poder por meio  
do crime/ Senado obrigado a  
deificar governantes ímpios/  
soberba /ambição/ ostentar um  
traje coberto de púrpura e  
pedras preciosas/ adorado e  
invocado como um deus/  
despreparado para a guerra e  
fraco/ maltratava tanto a plebe  
quanto o Senado/ /dominado  
pelo desejo de governar/  
/avareza/ lascívia/ morte  
comemorada/ /incestuoso/  
/desonrou e empobreceu o  
Império Romano / gastos  
excessivo/ assassinou parte dos  
senadores/ inimigo dos bons  
homens/ nada fez como general/  
declarado inimigo do Senado/  
/suicídio/ ira/ odiado; inimigo do  
gênero humano/ usurpou o poder/  
desprovido de moderação/  
/corrupto/ severo em excesso;  
/arrogante/ matou vários  
familiares e amigos para evitar o  
perigo da usurpação: “um homem  
comparável em princípio do seu  
reinado aos melhores  
imperadores, ao final, aos  
mediócrs (X, 2-8)”/paz  
vergonhosa para os romanos e  
entregou parte das fronteiras do

Império/ escutar calúnias e denúncias de gente insidiosa/ /surdo para defesas justas e dignas/ adutores/ clima de angustia/ condenações/ incapaz de perdoar seus inimigos/ colérico/ jamais conseguiu uma vitória para Roma/ mal administrador das províncias/ /destruidor das as leis e os costumes tradicionais/ combateu seus opositores sem clemência/ /permitia a tortura/ confiscava os bens dos suspeitos/ castigava com a pena de morte ou o exílio/ entregou ao inimigo o território; glutão/ paixões/ incentivou a ganância/ uso de artes malélicas/ /adultério/traição/ corrupção dos costumes/injustiça/ intolerância religiosa/ mandou queimar livros e motivou a destruição de bibliotecas/ sem instrução/ abandonaram os cultos ancestrais e a defesa dos antigos valores republicanos/

Como pode se observar nesta “rede 2”, em todos os autores, o rei justo é o defensor da antiga ordem romana, respeita a casa senatorial, apóia os amigos, observa as leis e os costumes ancestrais nas práticas cotidianas, administra o erário público com justiça, preza a erudição, age como um general valoroso, defende o Império, enfim, cultiva as quatro virtudes cardinais. O *princeps bonus* é merecedor de um enterro honrado e da deificação. Já o tirano, é inimigo da *libertas*, persegue e assassina membros do Senado, é injusto, não possui *clementia* nem *sapientia*, desrespeita os antigos costumes, administra o Império em seu benefício e para sua própria glória, é desprovido de *virtu* e não é digno de um sepultamento honrado, tão pouco da deificação. Ele é a antítese do *rex iustus*.

Os autores não valoram os imperadores em função da dinastia da qual faziam parte. Apesar da linhagem honrada ser importante, os reis são definidos como justos ou tiranos de acordo com suas práticas. A conduta do monarca em relação aos cultos pagãos e ao cristianismo certamente exerceu influência na imagem que deles foi construída, pois o paradigma do *speculum principis* não foi associado a nenhum governante cristão, mas aos soberanos identificados com o modelo de príncipe da tradição estoicista, fixado por autores vinculados ao ideário da elite senatorial romana tradicional. Entre os imperadores euforizados

estão Otávio Augusto, Vespasiano, Tito, Nerva, Trajano, Antonino Pio e Marco Aurélio, todos observadores dos antigos ritos culturais, e Juliano, um pagão declarado no século IV d.C.

Concordamos com Machado, quando ele afirma que o Senado, apesar de ter perdido atribuições entre o final do século II d.C. e o início do IV d.C, deu mostras de ser uma instituição ativa e não apenas um resquício da República. Isso ocorre especialmente a partir de Constantino e da provincialização da Itália, fatos que favoreceram a posição social dos senadores, pois o pagamento da *anona* na Península permitiu a essa elite ampliar o sistema de patronato, sua rede de clientes e interferir na indicação dos funcionários.<sup>435</sup>

À elite senatorial estavam vinculados os autores cujos discursos analisamos. Juliano, Aurélio, Eutrópio, Símaco e Amiano são herdeiros de um “modelo de imperador ideal” construído sob a influência de uma tradição fortemente influenciada pelos princípios republicanos. De acordo com essa tradição, se o “imperador é “um primeiro entre seus pares”, como membro da elite senatorial era inevitável valorar positivamente, seus ancestrais, a educação e o *cursus honorum* - elementos que, de acordo com Machado, garantiam a qualidade tanto do aristocrata quanto as virtudes do candidato a monarca e criava uma identidade entre o bom imperador e a elite política.<sup>436</sup>

A elite do século IV d.C., por meio da cultura escrita, revela que tem preocupações similares às dos seus antecessores: os ancestrais, a educação, a forma de gerir o Império, a aplicação da justiça, a conduta na vida pública e na privada, valores que ajudam a definir o bom monarca de acordo com os antigos critérios republicanos. O interesse dessa elite pela autoridade imperial, para Machado, é o interesse comum a toda elite pela forma como o poder é exercido. Complementaríamos essa assertiva com o desejo dessa categoria de reforçar um modelo de imperador que apresentasse uma conduta pró-senatorial, que se identificasse com ela e com os seus anseios num campo de disputas tão tensionado quanto o do “Baixo Império”.<sup>437</sup>

A representação dos imperadores nos discursos analisados fornece indícios de que os autores foram influenciados pelas teorias políticas sobre a realeza formuladas durante o período helenístico e o Principado. O uso de referências como Salústio, Tácito, Suetônio, Tito Lívio, Eunápio de Sardes na composição dos textos, também ajudam a explicar porque o modelo de rei defendido por nossos autores vincula-se aos antigos valores republicanos e a idéias oriundas do helenismo. Enfim, o uso de fontes comuns e a adoção dos mesmos valores

<sup>435</sup> MACHADO, **Imperadores imaginários** ..., p. 21-22.

<sup>436</sup> *Ibid.*, p. 54-57.

<sup>437</sup> *Ibid.*, p. 72-89.

como critérios para separar o soberano justo do tirano indicam a preservação do ideário da tradicional aristocracia romana pagã por meio da escrita no século IV d.C. Para Goldmann, “uma visão do mundo é precisamente esse conjunto de aspirações, de sentimentos e de idéias que reúne os membros de um grupo e os opõem aos outros grupos.”<sup>438</sup>

A imagem idealizada do mundo antigo, constituído por povos letrados, para Cascajero, foi elaborada pela historiografia moderna, que absorveu os conteúdos das fontes consultadas sem uma reflexão acurada sobre os fatos. Alguns pesquisadores formularam conclusões apressadas a partir de determinados indícios, como é possível verificar nos seguintes casos: a existência de inscrições contendo leis, decretos e tratados é tomada como uma prova irrefutável do nível de alfabetização de uma determinada sociedade; o número de bibliotecas, também; a prática do ostracismo político em Atenas é o suficiente para afirmar que todos os seus cidadãos eram alfabetizados porque podiam escrever o nome dos “candidatos” ao exílio num pedaço de cerâmica. Estes são alguns dos argumentos utilizados para proceder a generalizações que não levam em consideração as realidades estudadas.<sup>439</sup> Perguntas essenciais não são feitas por aqueles que usam indícios como provas. É preciso fazer uso de uma abordagem teórico-metodológica que favoreça a construção do conhecimento histórico sobre a extensão real da difusão da escrita na Antiguidade e que não leve em consideração apenas o número de pessoas que sabiam ler e escrever, mas também o número dos atingidos pelo poder da escrita.

De acordo com Cascajero, mesmo para quem dominava a cultura escrita, escrever e divulgar um texto era uma tarefa que demandava influência para apresentá-lo oralmente a um público seletivo, apto a fazer sugestões de correção e com recursos para produzir uma publicação, fazer cópias, corrigi-las e distribuí-las. Ainda assim, a escolha do conteúdo de uma obra, em muitas ocasiões, dependia das preferências do patrocinador, fosse público ou privado. Ou o escritor era “suficientemente rico” para bancar suas idéias, quaisquer que fossem, ou “ideologicamente servil” para conseguir publicá-las. Conforme o autor, as dificuldades não se esgotavam por aí; havia ainda a censura, que, no Império Romano, atuou no sentido de inibir qualquer produção contrária à ordem vigente.<sup>440</sup>

Contudo, ainda na perspectiva de Cascajero, a cultura escrita era um recurso da camada social dominante que a utilizava com diversos fins, desde fazer cartas, registrar tratados, estabelecer estatutos legais, publicar editos, exibir slogans políticos, pôr legendas em

---

<sup>438</sup> GOLDMANN, *Dialética e cultura*, p. 20.

<sup>439</sup> CASCAJERO, op. cit., p. 103-106.

<sup>440</sup> Ibid., p. 113-115.

moedas, emitir voto, publicar calendário religioso, administrar propriedades, até preservar e comunicar seu ideário:

E não se pode ocultar que o advento da escrita na História, tal como ocorreu na Antigüidade, em que apenas uma minoria a controlava suficientemente, constituiu um maravilhoso instrumento, um feliz achado, um insuperável recurso... de poder e exploração de poucos sobre muitos, constituindo, nas palavras de H.J.Graff, um instrumento de “hegemonia e controle cultural e social”. Foi, sobretudo, um mecanismo de exploração econômica, um agente de disciplina moral, um recurso de repressão política e social, na mesma medida que um baluarte para as pretensões de hegemonia ideológica.<sup>441</sup>

Neste sentido, a literatura do mundo antigo que foi preservada revela imagens, valores e sensibilidades de uma pequena parcela da população, a elite letrada, conforme enuncia o autor referindo-se à aristocracia romana:

nobres senadores, velhos aristocratas, e mesmo novos, suficientemente alfabetizados na maioria dos casos, formavam os altos quadros administrativos e militares, ao passo que a cultura se oferecia, gentil e servil, o encômio de suas proezas e virtudes, cantando a paz romana e a guerra justa como concretização da vontade divina.<sup>442</sup>

Mesmo não concordando que a cultura escrita serve apenas à elite dominante, afirmamos que a cultura escrita cumpriu a função de preservar e colocar em circulação um conjunto de valores por duas elites, a episcopal e a senatorial dos séculos IV e V d.C., conforme trataremos no final do próximo capítulo.

---

<sup>441</sup> Ibid., p. 130, tradução nossa.

<sup>442</sup> Ibid., p. 131, tradução nossa.

## **CAPÍTULO 4: O CRISTIANISMO E A IMAGEM DA MONARQUIA NA LITERATURA EPISCOPAL DOS SÉCULOS IV E V D.C.**

No capítulo anterior, procuramos evidenciar como a cultura escrita foi um dos meios utilizados para veicular a visão de mundo da elite senatorial pagã, preservar a memória do grupo, afirmar suas prerrogativas no campo político e se posicionar sobre a autoridade imperial. A partir de agora nos propomos a tornar evidente como os cristãos também lançaram mão da escrita para afirmar e divulgar suas ideias morais e políticas. Com este objetivo, conforme enunciado anteriormente, organizamos o capítulo segundo a perspectiva do estruturalismo genético de Goldmann:

Partindo do princípio fundamental do pensamento dialético – isto é, do princípio de que o conhecimento dos fatos empíricos permanece abstrato e superficial enquanto ele não foi concretizado por sua integração ao único conjunto que permite ultrapassar o fenômeno parcial e abstrato para chegar à sua essência concreta, e, implicitamente, para chegar à sua significação – não cremos que o pensamento e a obra possam ser compreendidos por si mesmos se permanecermos no plano dos escritos e mesmo no plano das leituras e influências. O pensamento é apenas um aspecto parcial de uma realidade menos abstrata: o homem vivo e inteiro. E este, por sua vez, é apenas um elemento do conjunto que é o grupo social. Uma idéia, uma obra só recebe sua verdadeira significação quando é integrada ao conjunto de uma vida e de um comportamento.<sup>443</sup>

Primeiro, tratamos de examinar a estrutura interna dos textos, inquirir como cada autor definiu os valores que deveriam orientar a conduta dos cristãos e verificar como essa ética influenciou na representação do poder imperial. Com intuito de compreender os discursos, novamente utilizamos a isotopia, nos detivemos em descobrir os temas recorrentes, os elementos figurativos que os expressam e a axiologia que estrutura os argumentos dos autores

---

<sup>443</sup> GOLDMANN, *Dialética e cultura*, p. 7-8.



cristãos. Cada texto é analisado separadamente, e três redes isotópicas formalizam as conclusões sobre o *corpus*. Em seguida, cumpre-nos explicar os discursos, ou seja, verificar em que medida estão vinculados com a visão de mundo da elite episcopal entre os séculos IV e V d.C.

Portanto, neste capítulo, apresentaremos primeiro o estudo imanente dos textos, a fim de tornar claro como a ética cristã está refletida na imagem do monarca ideal para o episcopado; em seguida, faremos uma breve comparação entre as representações pagãs e cristãs; e, por fim, será possível analisar os limites e a eficácia da cultura escrita, o seu uso para formular concepções sobre o poder imperial e mediar as relações entre a elite dirigente e o soberano. Antes, faz-se necessário, algumas reflexões sobre o *status* da cultura escrita na comunidade cristã.

Segundo García-Pelayo, os judeus, os cristãos e os muçulmanos se organizaram em torno das “verdades reveladas” por um livro considerado sagrado e deram origem as “Culturas do livro”. Para o autor, o elemento fundamental da identidade judaica é a crença na Torah, entregue por Yaveh a Moisés, que representa a aliança entre os judeus e a divindade. Entre os muçulmanos, é o Alcorão, fruto das revelações de Alá por meio do anjo Gabriel a Maomé, que une o povo eleito, independentemente de raça ou estrato social. Já a comunidade cristã, por sua vez, se desenvolveu a partir da crença na chegada do Messias, prevista nos **Escritos Sagrados** dos judeus. Segundo os cristãos, o Verbo se fez carne e se revelou nas palavras e feitos de Jesus. Estas palavras e feitos foram recolhidos em escritos, aos quais se outorgou validade canônica: os quatro Evangelhos e vários livros apostólicos, que constituem o **Novo Testamento**. Conforme a tradição, esses textos não foram redigidos diretamente por Deus, mas por pessoas inspiradas pelo Espírito Santo. Nessas culturas, o livro sagrado transformou-se num poder não apenas espiritual, mas também histórico, pois absorveu o poder político ou criou uma relação de cooperação ou conflito.<sup>444</sup>

García-Pelayo propõe, com base nos “tipos ideais” de Max Weber, um esquema, um modelo para pensar esses grupos e apresenta traços que os caracterizam: o vínculo social entre os homens é fruto da crença coletiva nos ensinamentos do Livro, o qual determina o que é correto, possui uma mensagem de salvação e convoca a comunidade a realizar sua missão histórica; o Livro fundamenta a existência, justifica o aparecimento e o dever do corpo social que o adotou como lei e, como lei, exige a custódia da pureza do seu conteúdo, uma correta interpretação, sua fixação canônica e separação dos textos apócrifos; é criado um estamento

---

<sup>444</sup> GARCÍA-PELAYO, op. cit., p. 353; 362-368.

espiritual que se encarrega de produzir uma literatura destinada a desenvolvê-lo e fixá-lo. Por fim, o Livro como expressão da palavra santa acaba se configurando num objeto sagrado:

Originariamente a crença no Livro deriva da crença na revelação fixada em seu texto, porém, o Livro, enquanto expressão da palavra santa, se transforma em santo e, enquanto realidade material portadora das representações, significações e valores imateriais de uma cultura, se converte num símbolo básico dessa cultura, de modo que quem rechaça ou ofende o Livro, rechaça e ofende o mundo cultural em questão.<sup>445</sup>

Desse modo, “o conteúdo do Livro determina a legitimidade ou ilegitimidade de uma ação; nenhuma conclusão é considerada pertinente se estiver em desacordo com os princípios revelados, nenhuma norma ou conduta é válida se contradiz a sua nomologia”. O Livro, pois, “constitui sociológica e espiritualmente a comunidade, torna-se, em âmbito universal, seu preceito primário e fundamental.”<sup>446</sup>

De acordo com Nola, o Livro sacro é considerado como o portador de uma revelação e estabelece o estatuto fundamental de uma religião. Ele representa um discurso sagrado concedido ao homem como veículo libertador e como meio de contato com Deus.<sup>447</sup> Entre as “Culturas do Livro” estudadas por García-Pelayo, as escrituras sagradas tornaram-se um importante instrumento de poder, cuja leitura e interpretação foram confiadas a um círculo de homens que as utilizaram para legitimar feitos, palavras ditas e reinterpretar o passado. Logo, o exercício do poder por meio de um livro sagrado obriga a regulamentação do seu uso e a criação de uma generalizada estrutura de autoridade.

Nas três culturas discutidas por García-Pelayo, os Livros sagrados e a literatura exegética foram fundamentais para preservar a tradição, combater os pensamentos considerados heterodoxos e reforçar a identidade, mas, sem dúvida, foram instrumentos empregados para legitimar a autoridade e o poder político e coercitivo de determinados grupos dentro da comunidade. O autor colocou no centro de suas preocupações o poder que a escrita assume em determinadas circunstâncias históricas. Se no mundo greco-romano, o livro era um auxiliar da palavra falada, entre as “Culturas do Livro”, o seu prestígio advém da crença de que seu conteúdo é uma revelação da palavra divina. Esta concepção produz entre judeus, muçulmanos e cristãos uma atitude de veneração diante do Livro, visto como símbolo do sagrado e parâmetro para orientar a vida dos fieis no sentido da salvação.

---

<sup>445</sup> Ibid., p. 352-355.

<sup>446</sup> Ibid., p. 354.

<sup>447</sup> NOLA, Livro. In: ROMANO, R. (Dir.). **Enciclopédia Einaudi**, v. 12, p. 222.

Para Nola, a invenção da escrita reforçou a hierarquia no seio dos grupos que a conheciam e provocou “a passagem entre a fruição coletiva da cultura e o exílio da cultura em círculos fechados”, ou seja, aqueles que detinham o conhecimento da escrita faziam parte de uma elite que exercia o monopólio sobre o “saber” e os novos instrumentos de comunicação.<sup>448</sup> Sobre a relação oral/escrito, a tese do autor confirma a de Barthes:

A evolução da prece resume, só por si, um certo aspecto da relação oral/escrito. Por um lado, reconhece-se um fenômeno de exteriorização do indivíduo em relação ao seu emissor; como a máquina, o escrito é uma exteriorização do indivíduo, um fenômeno de socialização do discurso, da coletivização e, finalmente, um fenômeno de hierarquização muito forte: quanto mais a Igreja deu importância aos textos, mais se instaurou como corpo social separado do povo.<sup>449</sup>

Há determinadas práticas e características que, segundo Nola, são recorrentes entre as culturas que acreditam num Livro sagrado. Primeiro, é comum definir um cânon com o objetivo de fixar os textos que devem ser considerados sacros e obrigatórios para a comunidade religiosa. Segundo, o escrito sacro é utilizado na liturgia, e os fiéis desenvolvem uma atitude ritualizada diante do objeto que concebem como o “depósito da Palavra”. Terceiro, o Livro cumpre a função de regular a vida do grupo em todos os níveis, transformando-se na “fonte divina e revelada da autoridade e do direito”. Quarto, o Livro dá origem a diversas análises, produzindo exegeses rivais. Quinto, este tipo de texto favorece a elaboração de interpretações que variam de acordo com as conjunturas históricas, ou seja: “[...] é um palimpsesto inteiramente disponível que, filtrado [...], justifica qualquer realidade presente, mesmo a mais violenta”.<sup>450</sup>

Os dois teóricos veem no livro sacro um instrumento que favorece a hegemonia de um grupo dentro da sociedade, que o utiliza para afirmar seu poder e autoridade, para conservar e transmitir as tradições e como um meio de controle social, tendo em vista que serve como referência para regular a vida dos fiéis.

Fox também coloca em foco a importância do texto escrito entre os primeiros cristãos, a sua difusão e como foi utilizado para afirmar a proeminência de determinados indivíduos dentro da comunidade. Segundo o autor, os registros escritos também podiam ser encontrados nos cultos pagãos sob diversas formas – listas de sacerdotes, “regras das práticas religiosas”,

---

<sup>448</sup> Ibid., p. 215-216.

<sup>449</sup> BARTHES; MARTY. Oral/Escrito. In: ROMANO, R. (Dir.). **Enciclopédia Einaudi**, v. 11, p. 52.

<sup>450</sup> NOLA, Livro. In: ROMANO, R. (Dir.). **Enciclopédia Einaudi**, v. 12, p.224-225.

hinos – mas, por alguns autores, “o texto era visto como fonte de sabedoria divina,” conforme acreditavam judeus e cristãos. Os momentos de perseguição aos cultos, pagãos ou cristãos, no Império romano, ilustram *o status* da escrita dentro desses grupos. Os pagãos, em geral, eram hostilizados com a destruição de seus templos, já os cristãos, entre outras práticas, tinham seus livros sagrados confiscados e destruídos.<sup>451</sup>

Para Fox, o fato de os cristãos, a partir do final do século I d.C., terem começado a criar uma estrutura hierárquica de autoridade, associada à existência de textos considerados sagrados, fez da “Igreja primitiva um assunto único no estudo da cultura escrita e o poder”. A palavra de Deus, materializada na escrita, colaborou para reforçar a primazia dos imperadores e para afirmar a santidade de alguns homens que, em função de seus méritos na Terra, tinham obtido poder de intercessão junto a Deus, entre eles, os visionários, os mártires e os bispos.<sup>452</sup>

A credibilidade dos visionários, muitas vezes, era garantida pelo relato de que tinham ingerido um livro sagrado. Esse acontecimento trazia autoridade para a visão e reforçava as maldições pronunciadas contra aqueles que ousassem interferir na escrita dos seus textos. A cultura escrita também desempenhou um papel importante no caso dos mártires. Além de suas visões, seus sofrimentos também eram grafados. Divulgava-se o martírio por escrito, e a comunidade cristã era motivada a acreditar que a leitura desses textos, em seus lares, poderia angariar a “simpatia” do mártir e, por consequência, a sua intercessão junto a Deus.<sup>453</sup>

Para os bispos, a cultura escrita era uma forte aliada. Os textos sagrados, as exegeses, os sermões e os hinos eram instrumentos que ajudavam a afirmar a concepção de uma “Igreja única” e a importância da autoridade episcopal na sua gestão. As epístolas favoreciam o diálogo entre as sés, entre os clérigos individualmente e permitiam, em diversas ocasiões, que bispos afastados de seus cargos pudessem manter contato com suas comunidades ou, até mesmo, continuar dirigindo o “rebanho”. Enfim, Fox assevera que os bispos, a partir do século III d.C, são responsáveis pela circulação das ideias cristãs dentro do Império romano; são eles que divulgam as decisões dos concílios e tornam os textos sagrados acessíveis à comunidade por meio de traduções para línguas vernáculas ou de suas prédicas, estimulam a leitura das **Escrituras** em família e preparam meninos para serem leitores da “palavra de Deus” na assembleia.<sup>454</sup>

Portanto, a existência de textos sagrados que narravam a vida de Cristo fez com que “viver e pensar de modo cristão significasse viver e pensar de acordo com o que estava escrito

<sup>451</sup> FOX, op. cit., p. 154-155.

<sup>452</sup> Ibid., p. 156-159.

<sup>453</sup> Ibid., p. 161 - 163. Cf. João. **Apocalipse**, 10, 8-11.

<sup>454</sup> Ibid., p. 173-177.

no Livro”<sup>455</sup> e nos textos que o fundamentavam. Para nós, o papel que as **Escrituras Sagradas** desempenharam na organização da comunidade cristã e a função do episcopado na divulgação e fundamentação da doutrina cristã reforçam a tese de que a cultura escrita foi um meio eficaz para os bispos preservarem a memória coletiva do grupo, definir regras de conduta e formular uma teologia política.

#### 4.1. Entre judeus, pagãos e heréticos: a ética cristã no discurso episcopal

O referencial simbólico e social dos primeiros cristãos seria, segundo Meeks, influenciado pelos universos judaico e greco-romano. Estes mundos estavam presentes em seus pensamentos, linguagem, relacionamentos, enfim, em suas tradições, seus hábitos cotidianos e suas crenças.<sup>456</sup> No discurso do apóstolo Paulo, o convertido era estimulado a separar-se desses universos, a adotar práticas que o identificassem com os discípulos de Cristo:

Vós sois testemunhas e Deus também o é, de quão puro, justo e irrepreensível tem sido o nosso modo de proceder para convosco, os fiéis. Bem sabeis que exortamos a cada um de vós como um pai aos filhos; nós vos exortávamos, vos encorajávamos e vos conjurávamos a viver de maneira digna de Deus, que vos chama ao seu Reino e à sua glória (**1 Tessalonicenses**, 2, 10-12).

De acordo com Paulo, o fiel cristão era um cidadão celeste que peregrinava pela Jerusalém terrestre aguardando o momento da salvação, quando seria levado à “Cidade Celeste”, livre de toda a ignomínia. Na “Cidade Terrena”, os inimigos de Deus eram escravizados pelos vícios e punidos com a dor eterna, e os cristãos eram colocados à prova pela Providência divina. Nas **Escrituras Sagradas**, a “Cidade Celeste” é a morada eterna dos cristãos, somente alcançada por aqueles que, durante a peregrinação pela Jerusalém terrestre, não se deixaram corromper pelo mundo e viveram segundo os princípios da fé.<sup>457</sup> Agostinho de Hipona, no século V d.C., enfatizou a diferença e a distância entre os cidadãos que habitavam as duas cidades:

<sup>455</sup> GARCÍA-PELAYO, op. cit., p. 368.

<sup>456</sup> MEEKS, W. A. **O Mundo moral dos primeiros cristãos**. São Paulo: Paulus, 7-13; 80-89.

<sup>457</sup> LEMOS, op. cit. p.81.

[...] a vida bem-aventurada e eterna possuirá um amor e uma alegria, não apenas retos, mas também certos: sem temor e sem dor. Assim já de certo modo aparece o que devem ser, nesta peregrinação, os cidadãos da Cidade de Deus, vivendo como ao espírito apraz, não como apraz a carne, isto é, como apraz a Deus e não como apraz ao homem – e o que serão um dia na imortalidade para a que caminham.

Mas a cidade, isto é, a sociedade dos ímpios que vivem como aos homens apraz e não como apraz a Deus, que professam doutrinas humanas e demoníacas no próprio culto das falsas divindades com desprezo da verdadeira divindade – essa cidade é atormentada por aqueles afetos como outras tantas doenças e paixões (**A Cidade de Deus**, XIV, 9, 6).<sup>458</sup>

Apóstolos e bispos foram os responsáveis pela fixação de uma ética cristã, um conjunto de valores que produziu elementos de identificação entre os fiéis e criou fronteiras entre eles e aqueles que eram considerados ímpios – judeus, pagãos e heréticos.<sup>459</sup> Na perspectiva de Rives, a escolha de uma religião tem implicações importantes na auto percepção de uma pessoa e no modo como ela se posiciona no mundo e diante dele. Neste sentido, a conversão ao cristianismo não trazia uma mudança generalizada na vida do novo fiel, mas exigia um alto nível de lealdade que, observado com rigor, representava ausentar-se dos cultos públicos tradicionais e romper com os laços entre a identidade cívica e a religiosa no Império romano.<sup>460</sup>

A compreensão de que a pertença a um grupo religioso exerce influência na visão de mundo de um indivíduo é fundamental neste trabalho. Assim, para analisar como a imagem do imperador romano foi representada na literatura episcopal entre os séculos IV e V d.C., é salutar conhecer os valores definidos como essenciais na ética cristã. Com este propósito, tomamos como objeto de análise os discursos de cinco bispos que participaram efetivamente do processo de definição da doutrina cristã: **História Eclesiástica e Vida de Constantino** de Eusébio de Cesaréia; **Apologia ao Imperador Constâncio** de Atanásio de Alexandria, **Contra Juliano** (4) de Gregório de Nazianzo, algumas cartas do **Epistolário** de Ambrósio de Milão e **A Cidade de Deus** de Agostinho de Hipona.

<sup>458</sup> A doutrina da “Cidade Celeste é tema recorrente na Bíblia, aparece no **Apocalipse** (III, 12; XXI, 1-10), na epístola aos **Hebreus** (XIII, 14-15), aos **Gálatas** (IV, 22-26) e aos **Filipenses** (III, 18-21). Na **Cidade de Deus**, Agostinho desenvolveu essa doutrina: há uma “Cidade Celeste”, chamada de Nova Jerusalém, fundada por Deus e morada eterna dos cristãos. Ela possui uma parte que peregrina pela terra, através de seus cidadãos reunidos na Igreja. E há uma outra cidade, a “Terrestre”, dos homens, denominada de Jerusalém terrestre ou Babilônia, filha de Caim, ou seja, do pecado, da corrupção humana. Não existe uma clara separação entre essas duas cidades, elas formariam um único corpo místico, vivendo misturadas no mundo, até o dia do Juízo Final (**A Cidade de Deus**, XVIII, 54).

<sup>459</sup> MOMIGLIANO, A. **De paganos, judíos y cristianos**. México: Fondo de Cultura, 1992.

<sup>460</sup> RIVES, op. cit., p. 245;273.

Na **História Eclesiástica**, Eusébio narra a trajetória do cristianismo no Império romano e estrutura seus argumentos de acordo com a afirmação da superioridade cristã e da exprobração dos heréticos, judeus e pagãos. Os cristãos são apresentados como um “povo novo, numeroso, piedoso, indestrutível e invencível” porque goza do favor divino (I, 4, 2). Suas práticas cotidianas e conduta foram influenciadas por homens virtuosos que, segundo Eusébio, viveram antes e depois do dilúvio, os “antigos varões amigos de Deus”, como Noé e seus descendentes (I, 4, 4-5) e os apóstolos, responsáveis por propagar a mensagem de Cristo (III, 5, 2).

O monge e o mártir, no discurso de Eusébio de Cesaréia, constituem o paradigma do cristão perfeito, inspiram-se na vida dos profetas e dos apóstolos. O primeiro é representado como um indivíduo que abdica dos bens materiais, busca uma vida de ascese, tem uma fé firme, pouco precisa de alimento, dedica-se à contemplação, estuda as **Escrituras Sagradas**, compõe hinos, é corajoso e casto (**História Eclesiástica**, II, 17, 10-16, 21). O mártir é o modelo de força e resistência em nome da fé cristã, é aquele que não hesita diante dos flagelos e da morte iminente, é corajoso, piedoso, bem-aventurado e deseja afastar-se da injustiça e da iniquidade (**História Eclesiástica**, IV, 15, 4-6; V, 1,4).

A postura dos mártires diante da morte ajudou a fixar um padrão de comportamento que refletia abnegação e fidelidade aos ensinamentos de Cristo. Eles são representados pelo Bispo de Cesaréia como ícones da identidade cristã e figuras fundamentais na construção do sentimento de pertença. Entre eles não há homens fracos, todos estão prontos para o combate, perseveram no enfrentamento com os “inimigos da fé”, suportam ultrajes e castigos porque buscam a “glória eterna”; são tolerantes e generosos com seus algozes; não se intimidam com insultos, apedrejamentos ou o cárcere; observam os mandamentos; são zelosos com Deus e com seus irmãos (**História Eclesiástica**, IV, 8, 5; V, 1, 6-16). O mártir era paciente com o sofrimento, moderado diante das acusações, mantinha-se intrépido e firme, suportava a perda do patrimônio e não buscava reconhecimento público ou glória terrena, apenas a vida eterna (**História Eclesiástica**, V, 1, 19-26; 2, 1-4; VI, 39, 5; 41, 6; VII, 11, 18).

Na **História Eclesiástica**, os primeiros membros do episcopado também são representados como ícones da conduta cristã, homens pios que não temeram perder a vida para exortar a fé em Cristo (IX, 6, 1-2). Tiago, bispo de Jerusalém, é identificado como um homem justo que vivia de forma sábia e piedosa e foi apedrejado pelos judeus (II, 23, 1-16). Simeão, o segundo bispo da Igreja de Jerusalém, resistiu à tortura e foi crucificado (III, 32, 2). Inácio de Antioquia trabalhou pela divulgação e fortalecimento do cristianismo, combateu heresias e pregou a necessidade de seguir a tradição apostólica e não temia o martírio (III, 36,

2-9). Policarpo de Esmirna foi pressionado a reconhecer o imperador romano como seu único senhor e a negar Cristo; não cedeu e foi castigado na fogueira (IV, 15, 1-3, 15-40). Eusébio euforiza a fé incorruptível dos bispos que foram submetidos ao martírio, disforiza aqueles que expunham ideias heréticas e afirma a necessidade do clero ter uma conduta ilibada que reflita a superioridade da moral cristã:

Sabemos, caríssimos, que o bispo e os sacerdotes devem ser para o povo modelo de toda boa obra e não ignoramos quantos caíram por terem introduzido mulheres em casa; outros fizeram surgir suspeitas, de sorte que, mesmo se concedermos que nada de desonesto praticaram, seria necessário ao menos acautelarem-se das suposições oriundas de tal questão, a fim de não escandalizar alguém e fazer com que outros desistam de imitá-los (**História Eclesiástica**, VII, 30, 13)”.<sup>461</sup>

Dionísio, bispo da igreja de Corinto é valorado positivamente como um sacerdote que viveu na fé e exortou, por meio de cartas, os fiéis de outras sés a seguir com rigor o que prescreviam as **Sagradas Escrituras** para alcançar a unidade, a paz e uma vida de acordo com a palavra divina. A figura de Sotero, bispo de Roma, é utilizada para euforizar a piedade cristã. Ele é representado como um sacerdote que viveu para auxiliar seus irmãos de fé e aliviar o sofrimento dos necessitados; assistiu com provisões todos que precisavam; estimulou as doações e consolou os infelizes, “conforme um pai amoroso para com seus filhos” (**História Eclesiástica**, IV, 23, 1-2, 10). Para Eusébio, o bom cristão é capaz de servir, de abdicar de sua vida para confortar o “irmão”, é altruísta e entrega-se como “vítima expiatória”, assim como fez Cristo, o modelo de conduta imitado por monges, mártires e sacerdotes da Igreja.

Apesar de ter subscrito a fórmula de fé do Concílio de Nicéia, Eusébio continuou partidário de Ário e auxiliando Eusébio de Nicomédia contra os defensores do credo niceno<sup>461</sup>. Combateu com rigor as ideias que considerava contrárias aos princípios da sua Fé e fixou na **História Eclesiástica** uma lista de heréticos que deveriam ser refutados.<sup>462</sup> O

<sup>461</sup> “Após a morte de Ário, Eusébio de Nicomédia se afastou das afirmações mais radicais daquele, em favor de uma formulação doutrinal de tom mais tradicional e mais moderadamente subordinacionista, reunindo em torno desta boa parte do episcopado oriental contra os mantenedores do credo niceno, o nome eusebiano passou a ser empregado pelos estudiosos modernos para indicar este alinhamento, onde, ao lado de verdadeiros arianos, coexistiam representantes de uma teologia mais moderada (SIMONETTI, M. Eusebianos. In: DI BERARDINO (org.), op. cit., p.536).

<sup>462</sup> Entre eles, aparecem os ebionitas (III, 27, 1); os nicolaítas (III, 29, 1); os gnósticos (IV, 7, 9); os encratistas (IV, 28; 29); os elquesaitas (VI, 38); os maniqueístas (VII, 31, 1-2); os sequazes de Cerinto (III, 28, 2-6), de Marcião (IV, 11, 9), de Montano (V, 9; 16, 9), de Artemão (V, 28, 1), de Novato (VI, 43, 1), de Sabélio (VII, 6),



herético – como já enunciado, é aquele que se desvia dos dogmas definidos nos concílios eclesiásticos – foi disforizado como ímpio, inimigo da verdade e serpente venenosa; autor de atos vergonhosos que permitia aos infiéis desonrar a palavra divina; induzia os homens a blasfemar convencendo-os com opiniões falsas, estranhas e nocivas. Para Eusébio, a heresia produzia discursos que corrompiam a “palavra divina” e rompiam com a unidade da igreja (**História Eclesiástica**, VII, 28, 2; 29,1; 30,1). Os concílios ocorridos para debater as ideias divergentes entre os membros da Igreja, de acordo com o clérigo, ajudaram a fortalecer a doutrina cristã e uma ética correspondente:

As heresias, umas após outras, apresentavam inovações; as mais antigas continuamente desvaneciam e desvirtuavam-se, de diferentes modos, para dar lugar a idéias diversas e variadas. Ao invés, ia aumentando e crescendo o brilho da única e verdadeira Igreja católica, sempre com a mesma identidade, e irradiando sobre gregos e bárbaros o que há de respeitável, puro, livre, sábio, casto em sua divina conduta e filosofia (**História Eclesiástica**, IV, 7, 13).

Quanto aos judeus, Eusébio os representa como assassinos de Cristo e dos apóstolos; homens ímpios, iníquos e injustos. Em sua narrativa, assevera que os crimes cometidos não ficaram impunes, pois sofreram com a destruição do templo de Jerusalém; foram flagelados com açoites, crucificados e tratados sem piedade pelos romanos; castigados com a morte, a fome e a violência (**História Eclesiástica**, II, 6, 8; 23, 20; 26, 1-2; III, 5, 2-4; 6, 1-16; 7, 2-7; 12). Enfim, o Bispo de Cesaréia disforiza os judeus e os afirma como inferiores aos cristãos.

Com o objetivo de fixar uma fronteira entre cristãos e pagãos, Eusébio faz referência a uma epidemia que afligiu a população de Alexandria e como os dois grupos reagiram quando submetidos ao mesmo flagelo:

Nossos irmãos, em sua maioria, por excesso de caridade e amor fraterno, não se poupavam, uniam-se uns aos outros, visitavam sem precauções os doentes, serviam-nos com diligência, dispensavam-lhes cuidados em Cristo e consideravam desejável partir desta vida com eles. Contaminados pela moléstia dos outros, [...] aceitavam de bom grado as dores. E muitos, depois de terem cuidado e reconfortado os outros, morriam também eles, assumindo morte semelhante [...] O comportamento dos pagãos era inteiramente oposto. Expulsavam os que começavam a adoecer; fugiam dos seus mais queridos; jogavam nas ruas homens moribundos; cadáveres insepultos ao lixo; fugiam do contágio e da companhia da morte, mas era difícil evitá-la, mesmo

àqueles que empregavam todos os meios (**História Eclesiástica**, VII, 22, 7; 10).

Para o Bispo, os valores cristãos sempre conduzem ao comportamento honrado e reto. Enquanto os cristãos são euforizados como zelosos com a vida humana e capazes de suportar todas as mazelas sem negar a fé, os pagãos são representados como perseguidores da “verdadeira religião”; homens que fazem falsas acusações; violentos e hostis.

Em **Vida de Constantino**, escrita após 337, em um período favorável à fé cristã dentro do Império romano, Eusébio refuta de modo mais incisivo as práticas pagãs e valora positivamente a conduta cristã. O pagão é representado como aquele que “rende homenagem a figuras perecíveis”; preso aos bens materiais e sem expectativa de uma vida eterna (I, 3, 1-2); pratica ritos abomináveis, é idólatra e insensato (II, 45, 1-2); é cruel, ímpio, sacrílego, nefando e supersticioso; realiza imolações impuras e se deixa corromper (II, 52; III, 26, 1-6; 27; 52; 53, 1-2; 54, 1-7); age injustamente contra o “Ser supremo”; não deseja o bem para a humanidade e seus imperadores são capazes de desterrar, suprimir direitos, confiscar e matar (II, 25; 26, 1-2). O sistema de crenças dos pagãos é identificado com fraude, erro e desvario. Para o Bispo, o templo da deusa Afrodite é uma escola de perversão, um local onde ocorrem ações vergonhosas e depravadas, amores fraudulentos e leviandades (III, 55, 1-5; 57, 1-4; 58, 1-4). Já o cristão é representado como o indivíduo que orienta suas práticas pela justiça, a bondade e a integridade; teme a onipotência divina e busca a felicidade na vida eterna, acredita apenas em um Deus universal e no Cristo salvador (II, 26, 1-2; 47, 1). O cristão tolera ultrajes e suplícios; frequenta lugares e cultos santos e veneráveis; professa apenas “a verdadeira religião” (II, 52; 61, 1; III, 27; 28; 53, 1-2). Na perspectiva de Eusébio, “o cristão, por meio do conhecimento e ensinamento de Cristo, se distingue pela sobriedade e justiça, firmeza de caráter e pelo reconhecimento de um só e único Deus supremo (**História Eclesiástica**, I, 4, 7)”.

A análise do discurso de Eusébio de Cesaréia permite verificar que os valores que definem o comportamento do cristão foram fixados conforme os embates estabelecidos dentro e fora da comunidade cristã. A censura à conduta dos judeus, dos heréticos e dos pagãos – disforizados como raivosos, malignos, malvados, invejosos, coléricos, ciumentos e adversários dos justos –, somada aos paradigmas de perfeição cristã – o mártir, o monge e o bispo – ajudaram a construir um sistema de valores que passou a orientar não apenas a conduta dos discípulos de Cristo, mas suas ideias sobre política e sociedade.

Ao contrário de Eusébio de Cesaréia, Atanásio de Alexandria foi um defensor intransigente do Credo de Nicéia. Os adeptos do arianismo, com o propósito de anular as ações do Bispo, o denunciaram por quatro delitos que poderiam ser compreendidos como crimes de lesa-majestade. O clérigo, sem o apoio de Constante, o monarca partidário do credo niceno – morto em 350, vítima do usurpador Magnêncio no Ocidente –, ficou sem alternativa e recorreu a Constâncio II, que era ariano. Com o objetivo de se defender, redigiu a **Apologia a Constâncio**, formulada num contexto de tensão entre os dois grupos (V, 27-29) e sob um governo propenso aos seguidores das ideias de Ário.<sup>463</sup>

Atanásio, conforme apresentamos no capítulo dois, foi acusado de ter trabalhado para promover a discórdia entre os imperadores e irmãos, Constâncio II e Constante; de vincular-se a Magnêncio; de celebrar culto numa igreja antes da dedicatória e de desconsiderar o chamado de Constâncio II. O Bispo, para provar sua inocência, afirma na **Apologia** que não gozava da intimidade de Constante; que nunca esteve a sós com ele e só escreveu ao soberano para defender-se das “calúnias” dos seus inimigos, os eusebianos (I, 3- 4). Em seguida, busca demonstrar que jamais estabeleceu qualquer tipo de compromisso com Magnêncio; afirma que não o conhecia, tampouco, era seu amigo; elogia Constante e reivindica “Deus e Cristo” como suas testemunhas (II, 6, 11). Também refuta a terceira acusação, assevera que durante a festa da Páscoa afluiu para Alexandria uma grande quantidade de pessoas que, não cabendo nos templos existentes, solicitaram que a igreja, ainda em construção, fosse utilizada para abrigá-las, caso contrário partiriam para o deserto. Atanásio assegura que acolheu a multidão no intuito de evitar a dispersão e rogar pelo imperador em lugar apropriado (III, 14, 17). Por fim, argumenta que não desobedecia às autoridades civis, muito menos ao *basileus*; insiste que não recebeu nenhuma ordem por escrito e que temia abandonar sua sé; “afirma que a presença de muitos arianos o colocou em alerta para uma possível cilada (IV, 19-21; V, 23-25).”

Para contestar as denúncias dos seus inimigos eusebianos, Atanásio elaborou uma série de argumentos com base na afirmação da superioridade do Credo de Nicéia e dos valores morais dos seus seguidores. Em cada uma das justificativas que apresenta a Constâncio II na **Apologia**, ele afirma uma virtude cristã que o impediria de agir conforme o indicado nas acusações: jamais urdiria intrigas entre os *basileus* porque o cristão age com franqueza e guia-se pelos ensinamentos do apóstolo Paulo, que ensina o respeito às autoridades civis e elogia a verdade (I, 3); jamais apoiaria um tirano, porque o cristão é justo e correto (II, 13); jamais

---

<sup>463</sup> Cf. BARNES, T. D. **Athanasius and Constantius: theology and politics in the Constantinian empire.** Cambridg: Harvard University Press, 1993.

abriria as portas de uma igreja inacabada, não fosse a necessidade de separar os “homens de Deus dos profanos”, porque o cristão move-se de acordo com as leis (III, 17); jamais desobedeceria ao soberano, primeiro porque o cristão segue as ideias de Paulo e, segundo, porque é zeloso com a justiça do imperador instituído por Deus (V, 24). Na perspectiva do Bispo de Alexandria, o cristão verdadeiro é partidário de Nicéia e pode ser identificado pela forma como orienta suas práticas, baseando-se sempre na lealdade e na observância da justiça, na verdade e nas **Escrituras Sagradas**.

A antítese do cristão verdadeiro é, para Atanásio, aquele que segue pensamentos heréticos e, por consequência, desvia-se dos valores que identificam o fiel. Na **Apologia**, faz parte da estratégia discursiva do Bispo, para convencer Constâncio II da sua inocência, disforizar seus inimigos, provar que os arianos eram marcados pelo vício e, por isso, indignos da confiança do *basileus*. O ariano é representado como embusteiro, injusto, sedicioso, delator e falso; é insolente com Deus, pois trama contra homens bons, promove a discórdia e “mente na presença do rei” (I, 2-3, 5; II, 12-13). Eles são apresentados como indivíduos mordazes, impudentes, caluniadores, maldosos, ímpios, violentos e movidos pelo ódio (II, 13; III, 14; IV, 19, 21; V, 25-27). O herético é associado à imagem da perversidade, daquele que despoja virgens e não respeita a autoridade imperial, pois busca manipulá-la com mentiras para destruir seus inimigos (V, 33-34).

Em **Apologia ao Imperador Constâncio**, portanto, Atanásio, por meio da censura que fez aos arianos, reafirma um conjunto de valores que aparecem na literatura episcopal como essenciais e definidores da identidade cristã e do imperador perfeito.

Já o discurso que Gregório Nazianzeno escreveu contra o imperador Juliano revela sua preocupação com o Edito que o *basileus* promulgou para impedir os mestres cristãos de atuar.<sup>464</sup> O Bispo afirma ter “abandonado riqueza, nobreza, glória, poder e tudo que fazia parte do mundo terrestre” para dedicar-se ao estudo e ao emprego da palavra em benefício da fé (**Contra Juliano**, 4, 100); não admitia que a língua grega e a cultura helênica fossem consideradas um patrimônio dos pagãos (4, 106-107), pois, segundo Carvalho, na perspectiva de Nazianzeno, o logos grego era um dom do logos cristão e, portanto, poderia ser convertido a serviço da doutrina cristã, considerada pelo clérigo como “a verdadeira filosofia”.<sup>465</sup>

<sup>464</sup> Gregório também sofreu a oposição dos arianos quando se tornou bispo de Constantinopla em 381. Todavia, este tema não é tratado no **Contra Juliano**, porque, além de não ser o objetivo do texto, a contenda com os seguidores de Ário foi posterior a redação dos dois discursos.

<sup>465</sup> CARVALHO, op. cit., p. 101;110.

Gregório redigiu **Contra Juliano** para censurar o Imperador “que proibiu os cristãos de transmitirem a sua visão sobre a *Paidéia*”.<sup>466</sup> O objetivo era demonstrar que as medidas adotadas pelo *basileus* em benefício dos pagãos e contra os cristãos tinham como propósito minar o avanço do cristianismo. Neste texto, o autor fundamenta seus argumentos na valorização das virtudes cristãs e na exprobração das práticas e crenças pagãs incompatíveis com a fé.

O cristão, em **Contra Juliano**, é representado como aquele que honra somente a Deus, é generoso, justo e adota Cristo como modelo de virtude (4, 6). Gregório euforiza a comunidade cristã descrevendo a capacidade de seus membros de abdicar dos prazeres terrenos, para aceitar a espoliação dos seus bens, para suportar o exílio e manter-se dentro da fé, apesar dos castigos (4, 7, 51). O clérigo valoriza a capacidade dos discípulos de Cristo de reagir aos inimigos com doçura, bondade, piedade, e não de mover-se pela ira como é próprio aos pagãos (4, 78):

Examinai a situação nesta perspectiva. Houve um tempo em que nós tínhamos o poder e um tempo em que vós o tínheis, porque essas coisas estão sujeitas à mudança e à alternância: alguma vez os cristãos já infligiram a vós um tratamento semelhante àqueles que vós lhes impusestes em várias ocasiões? Que liberdade tiramos de vós? Contra quem excitamos a fúria das multidões? Contra quem excitamos os magistrados que obedecem além das ordens recebidas? Colocamos a vida de quem em perigo? Ou melhor: excluímos quem das magistraturas e de outros cargos reservados à aristocracia? Em suma, a quem fizemos qualquer coisa que se assemelhe ao que muitas vezes vós perpetrastes contra nós ou com que nos ameaçastes? Vós não o saberíeis dizer, vós que nos censurais nossa doçura e nossa mansidão (4, 98, tradução nossa).

No discurso de Gregório, o cristão é euforizado como um homem lúcido, doce e manso, porque reconhece o ardil dos ímpios para afastá-lo da fé e sabe ser ponderado tanto na perseguição quanto no triunfo (4, 84, 98, 101). O verdadeiro cristão é, para Nazianzeno, forte, porque não se deixa seduzir como os “espíritos débeis” ludibriados por Juliano e não busca a glória terrena, mas o “zelo da verdade” (4, 59, 65). Já os filósofos pagãos, ao contrário dos eruditos cristãos, em **Contra Juliano**, são censurados porque valorizam somente a “vida terrestre” e conduzem, com suas ideias, aqueles que os seguem, a um “profundo lamaçal”, “às trevas do erro e da ignorância” (4, 44). Para disforizar o “mundo de Juliano”, o clérigo busca evidenciar que mesmo as figuras mais destacadas da filosofia pagã não poderiam servir como modelo de conduta, pois eram marcadas por graves vícios, como a pederastia, a avidez, a

---

<sup>466</sup> Ibid., p. 124.

ambição e a gula (4, 72). Os sacrifícios e ritos dos antigos romanos também são valorados negativamente, os deuses são representados como ídolos, demônios e maus, criaturas que se movem pelo desejo, pela vingança e pela intolerância (4, 98, 116). Nessa perspectiva, os intelectuais e os deuses pagãos não serviam como paradigma para a condução de uma vida virtuosa.

A imagem que Gregório elabora dos imperadores Juliano e Constâncio II expressa uma fronteira entre pagãos e cristãos. O primeiro é associado à perversidade, à impiedade, ao veneno das serpentes e às feras cruéis; é o soberano pagão, ardiloso, arrogante e perseguidor (**Contra Juliano**, 4, 20, 26, 81, 84-85). O segundo é um bom rei, é o cristão inteligente, forte e pio (4, 34). Para este clérigo, Juliano tornou-se ímpio e um rei injusto porque foi influenciado pelas ideias que conheceu nas escolas que frequentou na Ásia – aprendeu sobre astros, horóscopo e magia – e estava insatisfeito com o crescimento do cristianismo (4, 31, 45); enquanto Constâncio II tornou-se “o mais divino dos reis” porque foi guiado por Deus (4, 34). Enfim, para Gregório, o pagão é a antítese do cristão porque a fé determina os valores e os limites das práticas cotidianas:

Toda filosofia comporta dois aspectos, a contemplação e a ação: a primeira é mais elevada, mas de difícil acesso; a segunda é mais humilde, porém mais útil. Em nós, ambas tiram seu esplendor uma da outra: fazemos da contemplação um meio de atingir as coisas elevadas e da ação, o fundamento da contemplação; pois não é possível partilhar da sabedoria sem vivê-la. Não sei qual desses dois aspectos parecerá mais ridículo e menos consistente, pois seu sistema não retira sua força da inspiração divina: são como raízes que flutuam sobre a água, sem um ponto de apoio. Deixemo-nos, portanto, àquilo que lhes proporciona sua felicidade. Assim, visto que encenam comédias e narram contos como em muitas peças, nós também participaremos um pouco de seu jogo e adicionaremos ao preceito que ordena “partilhar da alegria dos que se alegram e do choro dos que choram” aquele de querer delirar com aqueles que deliram. E os poetas conhecem bem o riso em lágrimas (4, 113, tradução nossa).

Nazianzeno não perde a oportunidade de valorar positivamente os cristãos como um grupo piedoso e divino (4, 85) e o cristianismo como uma doutrina superior a todas, forte e em expansão (4, 74).

Do lado ocidental do Império, viveu Ambrósio de Milão, um bispo influente que atuou de forma determinante em defesa do Credo de Nicéia e da autonomia eclesiástica. Há, no seu epistolário, algumas cartas que expõem com clareza suas ideias sobre a ética cristã, o credo ariano, as práticas pagãs, a Igreja e suas relações com a autoridade imperial. Aqui

retomaremos o contexto das epístolas que serão analisadas para determinar os elementos axiológicos que estruturam o discurso do Bispo e verificar como ele afirma o sistema de valores dos cristãos. Os argumentos que tratam sobre a distinção entre as prerrogativas religiosas e seculares serão objeto de reflexão no próximo item.

Nas epístolas 17 e 18, escritas ao imperador Valentiniano II em 384, para convencê-lo sobre a improcedência da petição do senador Símaco – restituir o altar da Vitória à sala do Senado romano e restaurar as prerrogativas dos antigos cultos –, Ambrósio fundou seus argumentos na censura aos pagãos e na afirmação da superioridade cristã. Os deuses dos ancestrais romanos são representados como “demônios” (17, 1), seus cultos como “sacrifícios profanos” (17, 3) e seus atos como ímpios e cruéis. Para o Bispo, os pagãos não tinham o direito de reivindicar o retorno dos privilégios concedidos aos seus templos e sacerdotes, pois, no tempo em que suas crenças prevaleceram no Império romano, nenhuma concessão foi feita aos cristãos; pelo contrário, perseguiram, destruíram igrejas e proibiram os fiéis de ensinar (17, 4). Segundo Ambrósio, a fé cristã cresceu em condições adversas. Já os pagãos, são incapazes de enfrentar dificuldades porque cultuam ídolos e não o “Deus verdadeiro”:

Nós começamos há muito tempo atrás, e agora eles seguem aqueles que eles excluíram. Gloriamos-nos em entregar o nosso sangue, o sacrifício os move. Nós consideramos essas coisas no lugar de vitórias, eles nunca nos conferiram um benefício maior do que quando ordenaram os cristãos a serem derrotados e proscritos e assassinados. A religião tornou-se uma recompensa daquilo que a descrença achava ser um castigo. Veja a grandeza da alma deles! Nós crescemos pela perda, pela vontade, pelo castigo; eles não acreditam que os ritos deles possam continuar sem contribuições (18, 11, tradução nossa).

Ambrósio, para provar a necessidade de abolir as práticas pagãs, argumenta que as crenças dos antigos romanos eram superstições (18, 17) e que a defesa de Símaco era movida pela paixão (17, 6), suas palavras eram vazias e tinham como objetivo ludibriar o imperador. Afirma que o senador falava em seu próprio nome e não representava seus pares cristãos, pois estes reprovavam o pleito e deixariam de frequentar o Senado caso o monarca acatasse a solicitação (17, 8, 10). Para o Bispo, o retorno da ara da Vitória à sala do Senado implicava em despojar o senador cristão de sua dignidade e obrigá-lo a compartilhar de práticas ímpias, tendo em vista que passariam a se reunir frente a um altar erguido em honra de um ídolo. O paganismo é valorado negativamente, seus deuses são representados como ídolos e demônios (18, 2); seus sacrifícios são sacrilégios; suas crenças são superstições e os pagãos são inimigos do Império cristão (17, 9-10,14,16). Com esses argumentos, Ambrósio apela à fé de

Valentiniano II e tenta convencê-lo de que atender ao pedido do senador seria um sacrilégio, mesmo para um imperador (17, 10).

Os deuses dos pagãos, para o Bispo, eram incapazes de defender o Império romano ou intervir na ordem do universo (18, 4-6). Apenas o “Deus verdadeiro” teria esse poder: “vossos caminhos, portanto, não concordam com os nossos. Tu rogas a paz para vossos deuses a partir dos Imperadores, nós pedimos a paz para os próprios Imperadores a partir de Cristo. Tu cultuas as obras de vossas próprias mãos (18, 8).” Ambrósio refuta todos os argumentos de Símaco que tentam justificar a necessidade de financiar os antigos cultos romanos para garantir a prosperidade do Império e busca provar que nenhuma benesse concedida aos homens é oriunda de práticas sacrílegas (18, 21).

Com o intuito de persuadir Valentiniano II, Ambrósio assevera que seria impossível para o monarca, diante dos bispos, justificar a supressão de uma ordem emitida por seu irmão Graciano (17,16) e explicar a legitimidade de conceder privilégios às vestais e não às virgens cristãs (17,14; 18, 11). O Bispo implora ao imperador que refute a solicitação de Símaco para não correr o risco de ser injusto e ameaçar a sua própria salvação: “Imperador, visto que entendeis que se decretardes qualquer coisa desse tipo, a injustiça será feita, primeiro a Deus, e então a vossos pai e irmão, eu imploro a vós que fazeis aquilo que sabereis ser proveitoso para vossa salvação ante a Deus (17, 18; 18, 39).” Além da estratégia que utiliza para demonstrar que acatar a petição de Símaco representaria um sacrilégio e uma desonra à memória de Graciano, Ambrósio insiste que, em questões religiosas, é apanágio dos representantes da Igreja intervir: “Se fosse uma causa civil, o direito à resposta seria reservado à parte contrária; é uma causa religiosa, e eu, o bispo, faço uma reivindicação. Que uma cópia do memorial que foi enviada, seja entregue a mim, para que eu possa responder mais completamente (17, 13).”

Em 386, o pedido de consignação de uma basílica em Milão, por parte do bispo ariano Auxêncio, apoiado por Justina, mãe de Valentiniano II, encontrou a oposição de Ambrósio. Nas cartas 20, 21 – destinadas, respectivamente, a sua irmã Marcelina e ao imperador – e no **Sermão contra Auxêncio** (21a), o Bispo exprobra o credo ariano, valoriza o credo niceno e reafirma o princípio da separação entre o poder civil e o religioso. O clérigo não admite Auxêncio como bispo (21, 8, 16). Para ele, os arianos são hereges (21a, 3), falsos e ímpios (21a, 22-23); piores do que os judeus – “o povo do erro” (21a, 28) –, pois, além de não reconhecerem a verdadeira substância de Cristo, ainda defendiam o direito do imperador de intervir na Igreja (21a, 25, 31). Já em 388, Ambrósio escreveu duas cartas censurando Teodósio. Nas epístolas 40 e 41 – a primeira dirigida ao imperador, e a segunda a Marcelina –



o Bispo reprova a determinação do monarca de punir os cristãos responsáveis pelo incêndio da sinagoga de Calínico e pela destruição do templo dos valentinianos e solicita que a ordem seja suspensa. Este discurso é estruturado com base na disforização dos judeus e na afirmação das prerrogativas eclesíásticas em assuntos religiosos. Os judeus são representados como inimigos de Cristo, incrédulos e mestres da calúnia, capazes de instigar a rebelião para acusar os cristãos (40, 9-10, 18-19, 26; 41, 10).

Ambrósio empenha-se em demonstrar que o incêndio da sinagoga não deve ser visto como um crime (40, 8) e questiona as ordens do monarca. O Bispo afirma que não é lícito ordenar aos cristãos que reconstruam um templo onde Cristo não é honrado e indaga se é correto transferir os bens de homens justos e fieis para homens incrédulos; sugere ao governante que desafie os judeus a colocarem o lábaro no templo para verificar como eles, inimigos do Messias, resistirão (40, 9-10). O clérigo ainda questiona o que deve ser mais importante para um imperador cristão, a ordem pública ou a defesa da religião: “porém, a boa ordem vos move, imperador. Mas, o que é maior: a aparência da ordem ou a causa da fé? É preciso que a autoridade ceda o passo à devoção (40, 11, tradução nossa).”

O Bispo assegura que a sinagoga “é uma casa de incredulidade, de impiedade, um receptáculo de loucura que o próprio Deus condenou (40, 14)”; os judeus não devem ser protegidos, porque não pouparam Cristo (41, 16) e queimaram vários templos cristãos (40, 15, 18). Para Ambrósio, caso Teodósio insista na reconstrução, “os judeus festejarão o triunfo sobre a Igreja de Deus e o imperador trairá os seguidores de Cristo para vingar seus inimigos (40, 20-21)”.

Sobre o templo dos valentinianos, Ambrósio também questiona se o imperador irá vingá-lo (40, 16). Afirma que Teodósio não pode adotar medidas contra a fé, porque o reino terreno foi concedido a ele pela Providência (40, 22) e a conduta digna de um governante cristão deve ser perdoar as faltas cometidas, assim como fez Cristo, (41, 8-9) e defender a Igreja cristã dos seus inimigos.

Nos discursos analisados, o verdadeiro cristão é o seguidor do Credo de Nicéia, é “soldado do único Deus”, é aquele que tem fé sincera, é devoto e não dissimula, é forte, resistente e corajoso diante dos perseguidores. O fiel, para Ambrósio, não apoia ideias falsas – entenda-se, o arianismo –, nem cultua ídolos em cerimônias profanas (17, 2, 16); deseja a paz, a verdade e a tranquilidade, mas não renuncia à defesa da fé, mesmo diante do perigo da morte (20, 14). Os membros da comunidade cristã são euforizados como homens mansos, que não se encolerizam e perdoam, assim como o Cristo (41, 4, 7-9). O próprio Bispo apresenta-se como um modelo de conduta cristã, aquele que é capaz de resistir a qualquer

infortúnio para defender a Igreja, mesmo contra ordens imperiais (21a, 3, 7-8, 36). Enfim, Ambrósio afirma os valores que devem nortear a vida de um cristão e refuta os adeptos do arianismo, os judeus e as práticas pagãs, consideradas inconciliáveis com a nova fé.

Em **A Cidade de Deus**, Agostinho de Hipona estava mais preocupado com a reação pagã, pois, o imperador Teodósio já havia tornado a fé nicena o credo oficial do Império romano. Nos dez primeiros livros de sua obra, o Bispo censurou rigorosamente os pagãos, seus deuses, ritos e hábitos de guerra, seus poetas, os jogos cênicos, a astrologia e as adivinhações. Apresentou os males que afligiram Roma antes de Cristo e buscou convencer que o cristianismo era a verdadeira religião; Deus era onipotente, onipresente, onisciente e único; Cristo era o único mediador entre Deus e os homens; os cristãos eram cidadãos celestes, absolutamente diferentes dos pagãos; e, a “cidade do mundo” deveria viver em concórdia para aproximar-se do ideal da “Cidade Celeste”. Essas são as linhas gerais do seu discurso, as quais tomamos como objeto de análise.<sup>467</sup>

Todos os argumentos usados na construção de **A Cidade de Deus** foram gerados de um elemento axiológico: a exprobração do paganismo e a afirmação da superioridade cristã.<sup>468</sup> É possível verificar que os elementos figurativos utilizados pelo Bispo de Hipona para expressar o antigo sistema religioso dos romanos estão carregados de uma forte valorização negativa. Os deuses pagãos são representados como demônios nocivos, soberbos, invejosos, tiranos, cruéis, imorais, propícios ao crime, eivados de vícios, alheios à justiça, corruptores das almas humanas e incapazes de proteger a humanidade, pois não são dotados de onipotência ou onisciência e, como criaturas, era-lhes impossível conduzir o homem à imortalidade. São espíritos imundos, iracundos, enganadores, egoístas, deleitam-se com obscenidades e adultérios, não possuem lugares de reunião onde se reprimam a avareza, a ambição e a luxúria. Ao construir essa imagem dos deuses pagãos, Agostinho negava a necessidade dos cultos, dos sacrifícios, ou seja, de qualquer prática religiosa cuja iniciativa tivesse por finalidade aplacar esses espíritos ou deles algo conseguir (I, 31; II, 4, 6, 10, 24-26; III, 3, 20; IV, 13; VI, 1, 8; VII, 21, 24, 28; VIII, 22; IX, 8). Há o claro objetivo de demonstrar que os deuses não eram deuses, mas demônios, seres imperfeitos, condenados a viver na “Cidade Terrestre” pela eternidade, dispostos a arrastar todos os homens para compartilhar do seu fim:

---

<sup>467</sup> Esta análise da obra de Agostinho faz parte da minha dissertação de mestrado: LEMOS, op. cit., p. 89-98.

<sup>468</sup> Os elementos figurativos que expressam a inferioridade dos cultos politeístas e a superioridade do cristianismo aparecem reiteradas vezes dos livros I ao X. de **A Cidade de Deus**.

foi nos dado a conhecer nas Escrituras Sagradas, e os próprios fatos o indicam suficientemente, que esses deuses são demônios que tratam dos seus negócios para serem tidos e venerados como deuses e serem obsequiados com ritos que tornam cúmplices os seus adoradores para que tenha com eles o mesmo péssimo veredicto no juízo de Deus (**A Cidade de Deus**, II, 24).

Ao contrário do paganismo, as imagens que identificam o cristianismo, reveladas pelos elementos figurativos, são valoradas positivamente. O Deus cristão é o único e verdadeiro, criador de tudo, justo, onipotente, onisciente, onipresente e misericordioso. Por amor à humanidade, entregou seu unigênito para sacrificar-se por ela e fez do Cristo o mediador entre ele e os homens; é o chefe supremo da “Cidade Celeste”, onde é possível a vida eterna (**A Cidade de Deus**, II, 18-19, 28-29; III, 9, 12; IV, 1, 12; V, 9, 11; VI, 8; VII, 12, 31; VIII, 4, 19, 27; X, 25). Nos templos cristãos, ao contrário dos pagãos, Agostinho expõe a imagem de uma casta assembleia, com separação de sexos, na qual se aprendia a viver virtuosamente conforme as **Sagradas Escrituras** e nada de vergonhoso ou vicioso era proposto ou imitado (**A Cidade de Deus**, II, 28).

O Bispo tem por objetivo afirmar o cristianismo como o único meio para alcançar a eterna felicidade e a forma de vida cristã como a única perfeita e capaz de conduzir o homem à “Cidade do Alto”. Para atingir esse propósito, ele parte da negação do “outro”; refuta, censura e desconstrói o modo de vida dos pagãos. Essa é uma atitude típica dos padres apologistas desde o século II d.C.: “limpar o terreno das ervas daninhas para torná-lo propício ao plantio;”<sup>469</sup> ou seja, mostrar como as crenças pagãs eram improfícuas, a fim de substituí-las com maior facilidade pela fé cristã:

Que insensatez, ou melhor, que demência pode submeter-nos por qualquer motivo religioso, aos demônios, quando pela verdadeira religião nos libertamos da perversidade que nos torna semelhantes a eles? Ao passo que, na verdade, os demônios estão sujeitos à cólera [...], a verdadeira religião prescreve-nos que não cedamos à cólera, mas, pelo contrário, que lhe resistamos; ao passo que os demônios se deixam subornar com presentes – a verdadeira religião impõe-nos que a ninguém favoreçamos em paga dos presentes recebidos; ao passo que os demônios ficam lisonjeados com as honras – a verdadeira religião preceitua que de modo nenhum nos deixemos mover; ao passo que os demônios odeiam certos homens e amam outros, não por um juízo refletido e sereno, mas, [...] por um movimento apaixonado da alma – a verdadeira religião ordena-nos que amemos os próprios inimigos; em suma – todos esses movimentos do coração, todas essas agitações do espírito, todas estas turbulentas tempestades da alma que, segundo Apuleio, inflamam e arrastam os demônios — a verdadeira religião impõe-nos que as dominemos (**A Cidade de Deus**, VIII, 17).

<sup>469</sup> Cf. **Padres Apologistas**. Tradução de Ivo Storniolo e Euclides M. Balancin. São Paulo: Paulus, 1995.

Agostinho busca tornar claros os valores que devem orientar a vida de um cristão, a conduta própria de um seguidor de Cristo, censurando as práticas dos pagãos e seus deuses. Ele fixa a perversidade, a cólera, a corrupção, o ódio, as paixões e as honrarias do mundo como vícios a serem combatidos, pois ao cristão são legítimos a bondade, o amor ao próximo, a busca pela glória eterna, a retidão de caráter e o não ceder à adulação.

A análise dos hábitos de guerra dos pagãos em oposição às guerras nos tempos cristãos nos permitirá visualizar alguns aspectos da sociedade romana que foram criticados por Agostinho e as virtudes cristãs exaltadas.<sup>470</sup> Os elementos figurativos, como impiedade, covardia, crueldade, iniquidade, cupidez, arrogância, atribuídos aos romanos pagãos, foram usados como opostos de misericórdia e compaixão, conferidos aos cristãos. Os pagãos são representados como maus, porque agem motivados pelos demônios; e os cristãos, como bons, porque se inspiram no modelo da Providência divina. As imagens das guerras promovidas pelos romanos serviram para disforizar o mundo em que prevalecia o paganismo: desrespeito aos templos consagrados aos seus deuses; violência extremada; a destruição de Cartago e o incêndio da Ílion são associados à ambição de poder; as sedições dos Gracos são identificadas com carnificina; as guerras civis de Mario e Sila são sinônimos de sofrimento do povo romano e sangrentas rebeliões. Recontar a história das guerras romanas foi uma estratégia utilizada para representar a ineficácia dos deuses tutelares diante das aflições humanas e um meio para convencer os não-cristãos a descartá-los em favor do cristianismo, mais uma vez valorado positivamente (**A Cidade de Deus**, I, 1-2, 7, 34, 30; II, 24-25; III, 7, 10, 28-29; IV, 6; V, 27-28). Ainda com este objetivo, Agostinho fez menção ao comportamento dos godos na invasão de Roma em 410 e afirmou que as vidas preservadas, a renúncia ao desejo de fazer cativos e o respeito aos templos cristãos devia-se ao “amor de Cristo”:

O que primeiro me ocorreu é que devia responder aos que atribuem à religião cristã todas essas guerras que estão esfacelando o mundo e principalmente a recente devastação da Urbe Romana pelos bárbaros, isto porque foi proibido por esta religião servir aos demônios com nefandos sacrifícios. Pois deviam antes prestar honras a Cristo, já que foi por causa do seu nome e contra os estabelecidos costumes de guerra que os bárbaros lhes ofereceram, para a sua liberdade, os mais espaçosos lugares para lá procurarem asilo. E para muitos o fato de se declararem servidores de Cristo, sinceros e hipocritamente, impelidos pelo medo, foi de tal modo respeitado que até julgaram proibido o que por direito de guerra lhes era permitido (**A Cidade de Deus**, II, 2).

---

<sup>470</sup> A maior parte das informações sobre os hábitos de guerra dos pagãos podem ser encontradas nos livros I, II, III, IV e V; já sobre os hábitos de guerra dos cristãos, a maior concentração de dados está no livro I e alguns elementos aparecem no V.

Agostinho conseguiu articular com perícia os argumentos necessários para disforizar tanto as práticas religiosas do paganismo quanto as bélicas. A guerra, para a Providência Divina, era um meio para purificar e castigar os costumes corrompidos dos homens e “separar o joio do trigo” e, para os pagãos, um meio para alcançar a glória terrena, obter riqueza, poder e prestígio. Ao refutar determinadas atitudes pagãs, o Bispo esboça o perfil do cidadão celeste e define uma ética específica para os cristãos.

O discurso agostiniano afirma o sagrado e o secular como pares complementares na sua época e reforça a nossa compreensão de que **A Cidade de Deus** contém uma proposta de reordenação da sociedade romana. A preocupação em condenar as tradições pagãs, consideradas ilícitas pela doutrina, fica evidente nos elementos figurativos que as expressam: os jogos cênicos são espetáculos de torpeza; os sacrifícios são celebrações impuras; os banquetes e a astrologia são imundos.<sup>471</sup> Não é gratuita a quantidade de páginas que o Bispo ocupou para tratar dos costumes pagãos nem os termos que escolheu para referir-se a eles:

Também nós, quando éramos adolescentes, vínhamos outrora a esses espetáculos ridículos e sacrílegos; víamos os arrebatamentos, ouvíamos os flautistas; deleitávamo-nos com as obscenas representações que se exibiam em honra dos deuses e das deusas, da Virgem Celeste e Berecíntia, mãe de todos. No dia solene da sua purificação, junto da sua liteira, eram cantaroladas perante o público, pelos mais vis comediantes, coisas tais que de as ouvir se envergonharia, já não digo a mãe dos deuses, mas a mãe de qualquer dos senadores ou homens de bem, e até a mãe desses palhaços. É que a vergonha humana que qualquer um deve aos seus pais, nem a própria depravação pode apagar. Todavia tal espetáculo, torpe de palavras e de atos obscenos, que os atores teriam vergonha de ensaiar em sua casa diante de suas mães, representavam-no eles em público diante da mãe dos deuses e na presença de enorme multidão de ambos os sexos que o estava a ver e a ouvir. [...] Se aquilo é sagrado – que será um sacrílego? Se aquilo é purificação – que será inquinação? E a isto chamavam fércula como se celebrassem um banquete em que os demônios imundos se fartassem com iguarias suas. Quem não se aperceberá de que categoria eram os espíritos que se deleitavam com tais obscenidades? Só quem ignora por completo a existência de espíritos imundos que com o nome de Deus nos enganam ou quem leva uma vida tal que prefira ao verdadeiro Deus tê-los a eles por propícios, ou os receie quando irados (**A Cidade de Deus**, II, 4).

Os elementos figurativos expressam um forte investimento afetivo com o objetivo de disforizar as práticas sociais dos pagãos. Em **A Cidade de Deus**, o teatro é caracterizado como sacrílego, obsceno, vergonhoso e depravado (I, 32; II, 14; VI, 6); os poetas são

---

<sup>471</sup> Os elementos figurativos que expressam as tradições pagãs foram extraídos dos livros I, II, III, V, VI, VII, VIII e X.

apresentados como a escória da humanidade, impudicos e mentirosos (II, 8, 12; VII, 18); os comediantes são vis; os jogos são impuros; os banquetes são sacrifícios homicidas (III, 18; VII, 27); as práticas divinatórias e a astrologia são falsas opiniões que devem ser castigadas e extirpadas (V, 7; X, 9, 16). Ou seja, o Império romano, segundo o próprio Agostinho, seria “um estado de altas muralhas e baixos costumes” (**A Cidade de Deus**, I, 33). Daí a necessidade evidente de pautar novos valores para orientar a vida dos cristãos dentro deste mundo. Os argumentos usados pelo Bispo de Hipona revelam a construção de uma identidade para o cristão pela negação de toda e qualquer atitude que o aproxime de um pagão:

Incomparavelmente mais gloriosa é a Cidade do Alto, onde a vitória é a verdade, onde a dignidade é a santidade, onde a paz é a felicidade, onde a vida é a eternidade. Se te envergonhas de teres tais homens na tua sociedade, muito menos terá ela tais deuses na sua. Se, portanto, deseja chegar à Cidade bem-aventurada, evita a sociedade dos demônios. É indigno que sejam venerados por gente honesta aqueles que são aplacados por gente desprezível. Sejam, pois, afastados da tua piedade pela purificação cristã (**A Cidade de Deus**, II, 29).

Aquele que deseja tornar-se um cidadão celeste precisa abandonar qualquer hábito próprio dos romanos pagãos – “evita a sociedade dos demônios” – que o afaste da “Cidade do Alto”. Esta condição, inevitavelmente, cria elementos de inclusão e exclusão no grupo cristão. O discurso de Agostinho sobre a reação das mulheres, cristãs e pagãs, diante da violência carnal é uma expressão desses elementos. As imagens fornecidas pelos elementos figurativos informam sobre dois tipos de conduta: a amargura, o suicídio e a debilidade da vergonha representam o comportamento das pagãs; a santidade espiritual, o amor à castidade, a pudicícia, a fé e não vingar em si um crime alheio representam o comportamento das cristãs. Pois bem, o valor que estrutura os argumentos do Bispo é o da reprovação da conduta pagã. Esta é disforizada porque revela dois pecados graves: adultério e suicídio. As mulheres cristãs, mesmo submetidas a um estupro, não cometeriam as mesmas faltas que uma pagã, pois a fé garantiria a castidade dos seus pensamentos e o temor de perder a eternidade celeste lhes impediria de praticar qualquer crime contra as suas próprias vidas (**A Cidade de Deus**, I, 19, 26).

Os heréticos, todos aqueles que não seguiam o credo niceno, também são disforizados em **A Cidade de Deus**. Eles são identificados como réprobos defensores de doutrinas mórbidas, perversas e perniciosas (XVIII, 49). Para Agostinho, precisam ser combatidos e

separados dos justos porque promovem a disputa dentro da igreja e confundem aqueles que buscam a conversão:

Os próprios hereges, embora pensem que conservam o nome e os sacramentos cristãos, as suas Escrituras e a sua profissão de fé, causam uma grande dor nos corações dos homens religiosos — porque muitos que querem ser cristãos hesitam, perante as suas dissensões, são oprimidos por hesitações, e muitos maledicentes encontram neles matérias para blasfemarem do nome cristão, pois que também aqueles de toda a maneira se apelidam de cristãos (**A Cidade de Deus**, XVIII, 51, 2).

Por fim, a “Cidade Celeste”, como doutrina, criou um sentido para a humanidade e, em consequência, esboçou um modelo de cidade ideal e cidadão perfeito a ser alcançado por aqueles que desejavam a vida eterna. O discurso agostiniano, ao refutar as práticas pagãs e os pensamentos heréticos, firmou uma alteridade a ser combatida e uma identidade para o cristão.

A preocupação em estabelecer um conjunto de regras morais para orientar o cristão nas suas práticas cotidianas e definir um padrão de comportamento comum aos fiéis está presente em toda a literatura cristã. Esse sistema de valores foi construído pela afirmação do modelo de retidão e perfeição do Cristo – reproduzido pelo mártir e pelo asceta – e da negação daqueles que eram considerados ímpios – o judeu, o herético e o pagão. Da convivência entre esses universos e da apropriação dos temas morais abordados por estóicos e platônicos, padres apostólicos e apologistas formularam e fixaram na memória uma ética própria da comunidade de fiéis, que está presente na sua vida religiosa e em suas concepções sociais e políticas. Os valores considerados essenciais pelos discípulos de Cristo para alcançar a perfeição moral balizam suas ideias sobre o bom e o mau governante, sobre a sociedade justa e a injusta.

Entre os escritores cristãos, é possível verificar que a virtude considerada essencial é o amor a Deus. Dela procedem as demais, em especial, a prudência, a justiça, a fortaleza e a temperança, conforme afirma Ambrósio em *De officiis ministrorum*. O conhecimento de Deus é que produz a verdadeira sabedoria e ensina o homem a amar o seu próximo e a buscar a vida eterna. Este é o princípio que conduz o cristão a praticar o bem, a buscar ordem e paz, a julgar com equidade, a ser paciente e tolerante, a renunciar ao corpo, a ter compaixão, a exercer a caridade e a ser humilde. A ausência dessas virtudes, para os discípulos de Cristo, permite o crescimento dos vícios, a gula, a luxúria, a avareza, a inveja, a ira e a soberba, características dos ímpios.

Os argumentos utilizados na construção dos discursos analisados foram gerados dos elementos axiológicos contidos “na rede 3”: a afirmação da superioridade cristã e a exprobração dos pagãos, judeus e heréticos. Há um forte investimento tímico tanto para euforizar a retidão do comportamento cristão, que conduz a práticas virtuosas e à vida eterna, quanto para disforizar os pagãos, judeus e heréticos como “ímpios”, cujas práticas levam ao vício e a gozar apenas da vida terrena. Vejamos:

**Rede temática 3**  
(Doravante “rede 3”)

<i>Elementos principais:</i>	<i>temáticos</i>	<i>Alguns dos elementos figurativos que explicitam os elementos temáticos:</i>	<i>Elementos axiológicos correlatos:</i>
/ os cristãos/	X	/discípulo de Cristo/ busca a “Cidade Celeste”/ amor ao próximo/ piedade/ bondade, generosidade/ tolerância/ moderação/ austeridade/ sabedoria/ justiça/ castidade/ abnegação/ perseverança/ coragem/ sinceridade/ lealdade/ /doçura/ mansidão/ /força/ misericórdia/ /teme a onipotência divina;/ /professa a “verdadeira religião”;/ /reconhece um só e único Deus;/ / frequenta lugares e cultos santos;/ /respeita as leis e as autoridades civis;/ /não se encoleriza;/ /não cede à adulação;/ / paz e glória eterna/	/ afirmação da superioridade cristã/ = /virtude/glória eterna/
/Os “ímpios” = judeus; heréticos; pagãos/		/injustos;/ /caluniadores;/ /violentos;/ /tiranos;/ /hostis;/ /sacrílegos;/ /orgulhosos;/ /soberbos;/ /coléricos;/ /perversos;/ /arrogantes/.	/exprobração dos pagãos, judeus e heréticos/ = /vícios/ glória terrena/
/judeus/		/inimigo de Cristo e incrédulo/	
/heréticos/		/ invejoso;/ /inimigo da verdade;/ /embusteiro;/ /sedicioso;/ /delator;/ /falso;/ /ideias espúrias;/ /rompe a unidade da Igreja;/ /mente ao rei para manipular seu apoio/.	



/pagãos/

/ perseguidor da “verdadeira religião”/; /idólatra/; /insensato/; /cruel/; /nefando/; /supersticioso/; /corrupto/; /ambicioso/; /guloso/; /ardiloso/; /egoísta/; /avaro/; /covarde/; /lascivo/; /honra falsos deuses/; /não deseja o bem para a humanidade/; /ludibria o imperador com palavras vazias/; /glória terrena/
--

Conforme é possível verificar na “rede 3”, o discípulo de Cristo é representado como aquele que orienta sua vida para a “Cidade Celeste” e, para alcançá-la, segue o modelo do Messias e suas respectivas virtudes. O cristão é euforizado como aquele que teme a onipotência divina e professa a “verdadeira religião”; reconhece um só e único Deus; só frequenta lugares e cultos santos; respeita as leis e as autoridades civis; observa o que determinam as **Escrituras Sagradas**; trabalha pela fé mesmo em condições adversas; não se encoleriza; não cede à adulação e busca a paz e a glória eternas.

Ainda na “rede 3”, fica explícito que, para os bispos, a antítese do cristão é o judeu, o herético e o pagão. A estes é associada uma série de vícios. O primeiro é apresentado como inimigo de Cristo e incrédulo. O segundo é invejoso, inimigo da verdade, embusteiro, sedicioso, delator e falso. O terceiro é perseguidor da “verdadeira religião”, é o idólatra. Há alguns vícios que se repetem para disforizar judeus, heréticos e pagãos. Os três são representados como injustos, caluniadores, ímpios, violentos, sacrílegos, tiranos, orgulhosos, soberbos, coléricos, perversos, hostis e arrogantes. Enfim, no discurso episcopal, o herético é aquele que ensina ideias espúrias, rompe com a unidade da Igreja, perturba quem busca a conversão, desonra a palavra divina, age contra homens bons e mente ao rei para manipular seu apoio. O pagão honra falsos deuses, trabalha para impedir a expansão da fé cristã, não deseja o bem para a humanidade, ludibria o imperador e é inimigo do Império. Ambos almejam a glória terrena e são identificados com serpentes venenosas.

Além de verificar como os autores cristãos constroem a imagem do bom cristão fazendo uso de uma antítese, a “rede 3” expressa com clareza como os textos analisados registram um conjunto de regras de conduta, de práticas que devem ser repetidas pelos cristãos e, em contrapartida, exprobra aquelas que devem ser evitadas. Fica evidente que a linguagem escrita foi um importante meio para definir valores e conservá-los de modo a não se perderem em meio aos hábitos cotidianos.

Nos séculos IV e V d.C., não havia uma fronteira que separasse os cristãos dos demais homens do Império romano, mas as virtudes e os vícios citados funcionavam como elementos

de inclusão e exclusão na comunidade dos “fiéis”. Os valores que identificavam os cristãos são os mesmos utilizados como critério para definir um imperador como bom ou mau, justo ou injusto, e sua relação com a Igreja.

#### 4.2. A representação do monarca na literatura cristã: autoridade civil e sacerdócio

Os teóricos cristãos, seja do tempo da religião perseguida seja da época do culto vitorioso, representaram a imagem do imperador romano em conformidade com as conjunturas históricas e suas escolhas individuais. Conforme Chartier, os acontecimentos tocam os homens de modo distinto, geram as nuances e a heterogeneidade do pensamento; ou seja, homens e mulheres de uma época apropriam-se, à sua maneira, dos códigos dominantes ou subvertem as regras para compor novas formas.<sup>472</sup> As representações imperiais que foram construídas pelos cristãos, desde a tradição paulina, não podem ser consideradas como uma expressão imediata, automática e objetiva da realidade, pois existia uma lógica – cristã – que dirigia a organização das estratégias discursivas. Por outro lado, segundo Bowman e Woolf “a cultura escrita não funciona como uma força autônoma”<sup>473</sup> e “sua eficácia depende da percepção e do julgamento de seus destinatários, da adesão e dos mecanismos de apresentação e persuasão colocados em ação”.<sup>474</sup>

Utilizando a escrita e os modos de comunicação oral, os intelectuais cristãos<sup>475</sup>, de acordo com Fox, contribuíram para consolidar a imagem do imperador, gestada ao longo dos séculos na literatura pagã, acrescentando a ela as ideias da consagração, da eleição e do poder que emana de Deus, concedido por mérito pessoal na terra.<sup>476</sup> Alguns bispos, imbuídos dos valores cristãos, escreveram para justificar, apoiar, criticar ou delimitar os poderes instituídos e afirmaram um conjunto de ideias morais e políticas próprias do grupo. Dentre estes, estão Eusébio de Cesaréia, Atanásio de Alexandria, Gregório de Nazianzo, Ambrósio de Milão e Agostinho de Hipona, cujas ideias serão analisadas com o objetivo de demonstrar a singularidade de suas concepções e como seus discursos cumpriram a função de preservar na memória o ideário cristão do Império romano dos séculos IV e V d.C..

<sup>472</sup> CHARTIER, R. *À beira da falésia*: a história entre incertezas e inquietudes. Tradução de Patrícia Chittoni. Porto Alegre: Ed. da UFRGS, 2002. p. 160.

<sup>473</sup> BOWMAN; WOOLF, op. cit., p. 7.

<sup>474</sup> CHARTIER, *À beira da falésia*, p. 178.

<sup>475</sup> Utilizamos intelectual aqui para definir os homens letrados, pessoas que usaram a escrita e a experiência de leitura existente na época pra difundir suas idéias e atuar num determinado contexto, conforme indica HIDALGO DE LA VEGA, op. cit., p. 14.

<sup>476</sup> FOX, op. cit., p. 158.

Tanto na **História Eclesiástica** quanto na **Vida de Constantino**, Eusébio de Cesaréia apresenta um forte investimento emocional na narrativa. No primeiro texto, o Bispo se preocupa em registrar os fatos que envolveram a comunidade cristã e construir, a partir desses acontecimentos, uma memória comum ao grupo. Os imperadores romanos, que fazem parte dessa história, são definidos como bons ou maus, piedosos ou tiranos, conforme se posicionaram diante da nova fé. Neste sentido, a **História Eclesiástica** é salutar para definir como a autoridade imperial, dos tempos das perseguições até Constantino, foi representada na tradição literária cristã. O segundo texto reforça os “retratos” imperiais apresentados no primeiro e ainda fixa na memória a imagem de Constantino como paradigma de imperador cristão. Eusébio, para justificar sua iniciativa de redigir a biografia desse monarca, afirma que era justo registrar a vida piedosa de Constantino, tendo em vista que tiranos como Nero tiveram zelosos biógrafos (**Vida de Constantino**, I, 10, 1-2; 11, 1-2).

Os soberanos que se mobilizaram contra o cristianismo são identificados com a imagem do tirano ímpio e cruel. Nero, apontado como o primeiro a flagelar os seguidores de Cristo, é representado como um governante cruel, autor de ações sacrílegas e perversas, capaz de promover a morte de muitos, inclusive de sua própria família (**História Eclesiástica**, II, 22, 8; 24, 1-5). Domiciano, indicado como o segundo algoz dos cristãos – “mostrou-se êmulo de Nero no ódio a Deus e na luta contra ele” –, também é apresentado como cruel, homicida e injusto, rigoroso com todos que professavam a fé cristã, incluindo os aristocratas, ordenou assassinatos, condenou ao exílio e confiscou bens (**História Eclesiástica**, III, 17; 18, 4; 19; 20, 4-7).

A imagem do monarca ímpio e cruel que perseguiu os cristãos repete-se ao longo da **História Eclesiástica**: Septímio Severo instigou o martírio de muitos fiéis em Alexandria (VI, 1); Maximino Trácio ordenou o assassinato de chefes da Igreja (VI, 28); Decio autorizou uma severa perseguição ao cristianismo (VI, 39, 1); Treboniano Galo hostilizou homens santos (VII, 1), e Valeriano dedicou-se a praticar atos impuros e criminosos ligados à feitiçaria (VII, 10, 4). Diocleciano, Augusto *senior*, entre 260 e 303, retomou a perseguição ao culto cristão e foi identificado como tirano (VIII, 2, 1-5; 4, 2). Para Eusébio, esta retomada da perseguição revelou a piedade da casa de Constantino – pois seu pai, Constâncio Cloro, foi o único membro da tetrarquia a não incomodar os seguidores de Cristo – e expôs a impiedade de Maximiano, Galério e seus sucessores, que acataram as ordens:

Então foi dada ordem de arrancar os olhos e de mutilar uma das duas pernas; porque para eles era essa a filantropia e as penas mais leves executadas

contra nós. A partir de então, por causa dessa filantropia dos ímpios, não mais é possível calcular o número dos que, com desprezo de toda razão, arrancavam-lhes o olho direito com um punhal e era lançado a seguir ao fogo; a outras paralisavam-lhes o pé esquerdo cauterizando-lhe a articulação. Depois do que, os mártires eram condenados a trabalhar nas minas de metal de cada província, não em vista do serviço [...], mas a fim de estarem sujeitos a maus tratos e tormentos (**História Eclesiástica**, VIII, 12,10).

Eusébio afirma que Maxêncio, filho de Maximiano, era um monarca simulado, que suspendeu a perseguição aos cristãos a fim de parecer um homem brando, mas logo se revelou um tirano. No discurso do Bispo, Maxêncio é apresentado como um mau imperador porque era ímpio, praticava magia e ações impuras; era adúltero, devasso e ofendia mulheres; não respeitava os senadores; degolava velhos; escravizava seus súditos e agia com violência contra o povo romano (**História Eclesiástica**, VIII, 14, 1-6; **Vida de Constantino**, I, 33, 1-2; 35, 1-2).

Maximino Daia, nomeado César por Galério, também é representado como um tirano maligno, perverso e supersticioso; honrava os deuses, ordenando a construção de templos; concedia privilégios a feiticeiros; bebia excessivamente e comportava-se de forma desregrada; cometia adultério, era pervertido e licencioso; oprimia as províncias com pesadas cobranças de impostos; distribuía riqueza entre os adutores da corte; confiscava bens e exilava segundo seus interesses, e não para ser justo. Conforme o Bispo de Cesaréia, este imperador transformou-se num modelo de maldade, intemperança e cupidez; mostrou ser um homem ímpio, arrogante, orgulhoso e inimigo da religião (**História Eclesiástica**, VIII, 14, 7-18; IX, 1-7). Eusébio afirma que Maximino, mesmo após a revogação dos editos de Diocleciano por Galério, em 311, lutou para destruir a paz e contou com o apoio de homens que urdiram processos contra os cristãos e retomaram as proscricções. Em **História Eclesiástica**, Maximino é o governante desprovido de moderação, sem perícia e insensato, é a imagem do covarde, daquele que, diante da derrota para Licínio, abandonou as insígnias imperiais e fugiu (IX, 10, 1-4; 11, 2; **Vida de Constantino**, I, 58, 3-4).

Licínio, nomeado Augusto do Oriente por Galério, ao romper com Constantino, é representado como um governante que deixou de imitar os bons para seguir o exemplo dos tiranos ímpios (**História Eclesiástica**, X, 8, 2). Eusébio o valora negativamente, é a imagem do monarca invejoso, desleal, imprudente e ingrato: urdiu ciladas, fingiu amizade e agiu de forma maliciosa e cruel contra os cristãos; usurpou a dignidade dos soldados que não admitiam sacrificar aos deuses; agiu contra a piedade e a prática do bem; comportou-se como ímpio, atacou os bispos, mandou assassinar os mais reputados e ordenou o fechamento e a

destruição de igrejas; revelou-se colérico e instigou os governadores de províncias a instalar novas perseguições (**Vida de Constantino**, II, 1,1); aprisionou e flagelou com violência (**História Eclesiástica**, X, 8, 5-17; VC, I, 53,2).

Em **Vida de Constantino**, Licínio também aparece como um tirano ímpio e iníquo, identificado como um dragão, uma besta (I, 49, 1-2; II, 46, 1-3). Eusébio compara-o com Constantino e afirma que, enquanto Licínio era traidor, “refratário a Deus”, inimigo da paz, favorável às artes mágicas e aos sacrifícios (II, 4, 1-4), injusto no confisco de bens (I, 55, 3), belicoso contra a igreja e seus bispos (I, 56, 1; II, 2,2), defensor dos antigos cultos romanos (II, 5, 1-4; 15), adúltero e obsceno (I, 51, 1-2; 52), pérfido e criminoso (II, 11, 1-2), Constantino era “caro a Deus”, respeitava as leis divinas, os sacerdotes e trabalhava para promover a concórdia e o triunfo da Igreja (I, 50, 1-2; 51, 1-2; 52; III, 1, 1-8).

Eusébio desenvolveu a ideia de um Deus vingador, também presente no discurso de Lactânio em **Sobre a morte dos perseguidores**.<sup>477</sup> Deus é representado como onipotente, onisciente e onipresente, Justiça divina que pune com rigor os algozes da comunidade cristã. Para o Bispo, os imperadores tiranos e ímpios foram castigados com sofrimentos físicos e mortes desonrosas (**História Eclesiástica**, VIII, 16, 2-3; IX, 9, 5-7; 10, 14-15; **Vida de Constantino**, I, 47, 1-3; 57, 1-3; 58, 3-4) e o Império romano pagou pela perseguição com a desordem, conjurações, guerra civil, fome e peste (**História Eclesiástica**, VIII, 14, 18; 15, 1-2; IX, 8, 1-2, 11-15).

O Bispo de Cesaréia, na obra **História Eclesiástica**, tomou como referência a ação dos imperadores citados para apontar as causas prováveis da hostilidade aos cristãos. Segundo Eusébio, as perseguições foram motivadas por homens maléficos como Nero, que faziam insinuações sobre a doutrina cristã, difundindo calúnias (IV, 26, 9); por governantes como Domiciano, com interesses políticos e econômicos, para promover o confisco de bens e desterros; por aqueles que, como Décio, objetivavam preservar o sistema de crenças dos antigos romanos e frear o avanço do cristianismo; ou pela Providência divina para punir o desregramento dos cristãos sob o governo de Diocleciano (VIII, 1, 7). As causas das perseguições é um tema polêmico entre os historiadores e deu origem a uma extensa bibliografia.

Todavia, é possível afirmar que não houve uma motivação única, é preciso considerar o contexto de cada uma das ações movidas contra os cristãos e não tratá-las de modo geral. A justificativa para considerar o cristianismo ilícito e seus adeptos perigosos variou no tempo,

---

<sup>477</sup> LACTANCIO, op. cit.,

conforme indicou o Bispo. Durante o reinado de Nero, por exemplo, os seguidores da nova fé foram acusados de misantropia e, por isso, teriam conspirado para atear fogo em Roma. No século II d.C., proliferaram as acusações de incesto, canibalismo, necromancia, sacrifícios de crianças e ateísmo; herdaram a impopularidade dos judeus e eram responsabilizados pelas catástrofes naturais que revelavam a ira dos deuses. Sob Décio, que buscava legitimar o seu poder com base nos tradicionais cultos romanos, o monoteísmo cristão tornou-se um problema político, pois rejeitava os cultos pagãos, inclusive o imperial. Com este imperador, a perseguição aos cristãos assumiu um caráter institucional, deixou de ser localizada, empreendida por governadores de províncias e pela comunidade.<sup>478</sup>

Conforme Blázquez, as acusações pagãs aos cristãos – ateísmo, imoralidade, canibalismo, entre outras – foram refutadas, especialmente no século II d.C., por meio de textos escritos. Algumas obras eram dirigidas aos imperadores, como **Súplica em favor dos Cristãos** de Atenágoras e **Apologia** de Melitão de Sardes, ambas destinadas a Marco Aurélio. Do lado pagão, as opiniões não ficaram apenas na oralidade, ganharam forma escrita pelas mãos de vários “intelectuais”. Tácito e Suetônio, por exemplo, publicaram em suas obras, respectivamente, **Anais** e **Vida dos doze Césares**, juízos severos sobre os cristãos; Cornélio Frontão, tutor do imperador Marco Aurélio, senador e cônsul, escreveu um discurso contra os seguidores da nova Fé; os ataques mais rígidos ficaram por conta de Celso e Porfírio. No século IV d.C., Hierocles – governador da Bitínia – buscou provar a falsidade das **Sagradas Escrituras**, e o imperador Juliano compôs três livros contra os cristãos.<sup>479</sup> Enfim, a cultura escrita serviu tanto ao cristianismo quanto ao paganismo.

Quanto aos monarcas da casa dos Antoninos, estes são representados como justos porque não estimularam a perseguição aos cristãos e determinaram que as denúncias infundadas fossem ignoradas (**H. E.** IV, 12-13; 18, 1-2; 26, 1-6, 10-11; V, 21,1). Sob Nerva, foi autorizado o retorno dos proscritos e a devolução dos bens (**H. E.** III, 20, 8). Sob Trajano, ficou fixado que os cristãos não deveriam ser procurados nem denúncias anônimas, aceitas; mas se fossem delatados de forma justa e confessassem deveriam ser punidos. Esta decisão significou a renúncia do Estado a uma ação persecutória, mas serviu de pretexto para inúmeras acusações nas províncias (**H. E.** III, 33,2).<sup>480</sup> Sob Adriano, ficou estabelecido que

<sup>478</sup> SILVA, A relação Estado/Igreja no Império Romano (séculos III e IV), p. 246-248.

<sup>479</sup> BLÁZQUEZ, op. cit., p. 3-37.

<sup>480</sup> Para Teja, a ação de Trajano como perseguidor ou não dos cristãos é um tema controverso. Sem entrar nesta querela, é possível afirmar que o *rescripto* do Imperador – uma resposta à carta de Plínio, o jovem, governador da província do Ponto, na Ásia Menor – sobre como agir com os cristãos, “ocupa um lugar central no debate sobre as causas e as bases jurídicas das perseguições nos dois primeiros séculos do Império Romano” (op. cit., p. 17-38).

ninguém poderia ser levado a julgamento sem uma acusação bem fundamentada, para não prejudicar inocentes ou favorecer delatores movidos pela maldade; os fiéis só poderiam ser punidos se comprovado que agiam contra a lei (**H. E.** IV, 8, 6; 9, 1-3). Quanto ao governo de Antonino Pio, Marco Aurélio e Lúcio Vero, Eusébio registra as perseguições ocorridas nesses governos como ações desenvolvidas pelos provinciais sem associar esses monarcas com a imagem do tirano (**H. E.** IV, 10; 13, 1-8; 15; V, 1). O tempo de Cômodo é afirmado como uma época de tranquilidade para os cristãos (**H. E.** V, 21, 1). Da anarquia militar, o imperador Galieno, que suspendeu a perseguição após Valeriano e permitiu as reuniões, é afirmado como um homem sábio (**H. E.** VII, 13). Os monarcas que assumiram o poder entre Valeriano e Diocleciano, os denominados ilírios, são representados como benevolentes porque permitiram aos cristãos exercer cargos sem a obrigação de sacrificar, permitiram o livre exercício da fé entre os membros da corte e favoreceram o crescimento da Igreja (**H. E.** VIII, 1, 2-5).

Ainda assim, o paradigma do imperador cristão é Constantino, afirmado como a antítese dos tiranos perseguidores. Seu pai, Constâncio Cloro, é euforizado como um governante piíssimo, sábio, digno, clemente, amigável com a doutrina cristã e, portanto, merecedor de um governo cheio de glória e de um herdeiro piedoso (**História Eclesiástica**, VIII, 13, 12-13; IX, 9, 1; **Vida de Constantino**, I, 16, 1-2; 17, 1-3). Constantino é representado como “êmulo da bondade paterna” e o eleito de Deus (**História Eclesiástica**, VIII, apêndice, 5). No discurso de Eusébio, ele é o monarca escolhido pela Providência divina, pois teve a visão da cruz, recebeu ordens de Cristo para transformar o símbolo no estandarte do seu exército e conseguiu derrotar seus inimigos, entre eles, Maxêncio e Licínio, (**História Eclesiástica**, IX, 9, 2-12; **Vida de Constantino**, I, 5, 1-2; 28, 1-2; 29; 31, 3; 37; II, 12, 1-2). Para o Bispo de Cesaréia, Constantino tornou-se o “libertador, salvador e benfeitor”; extirpou o ódio ao cristianismo e administrou o Império com sabedoria, virtude e piedade; legislou em favor dos cristãos (restituiu propriedades e autorizou o retorno de todos que foram desterrados injustamente); reconheceu que Deus era o artífice de sua vitória e tornou-se o promotor da concórdia no território romano (**História Eclesiástica**, IX, 11, 7; X, 9, 8-9; **Vida de Constantino**, I, 39, 1-3; 41, 1-3; II, 23, 1; III, 12, 2-4).

Constantino é apresentado por Eusébio como um monarca escolhido diretamente por Deus e aclamado por meio do consenso, que governa com serenidade e discernimento, suporta os inimigos com paciência e combina a firmeza do seu caráter com sua clemência inata (**Vida de Constantino**, I, 5, 1-2; 13, 1-4; 22, 1; 24; 45, 1; II, 3, 1; 13, 2). Sua aparição é comparada com a luz do sol, e as conspirações dos seus inimigos são desveladas pela Providência divina,

que o alerta (**Vida de Constantino**, I, 43, 3; 47, 1-3; 50, 1-2). Ele é euforizado como o “imperador amado de Deus”, defensor dos bons, zeloso com a Igreja e paradigma de piedade religiosa (**História Eclesiástica**, X, 8, 16; 9, 4; **Vida de Constantino**, I, 3, 4; 10, 1-2; 42, 1-2; III, 43, 1-4). Eusébio ainda compara Constantino a Moisés, afirma que, assim como o profeta, educado entre tiranos e ímpios, o imperador não praticou nada de mal porque possuía uma natureza boa que o conduziu a uma vida piedosa. Conforme o Bispo de Cesaréia, o filho de Constâncio Cloro, desde cedo, revelou ter um temperamento régio, cujas virtudes eram a temperança, a prudência e a sabedoria; tinha formação retórica, era belo, robusto fisicamente e inteligente (**Vida de Constantino**, I, 12, 1-3; 19, 1-2; 20, 1-2; III, 5, 1-3; 61, 1-3).

A intervenção do imperador nas questões eclesiásticas é legitimada pelo Bispo no livro **Vida de Constantino**, que o representa como árbitro da paz, “caro a Deus” e necessário ao crescimento da Igreja (II, 68, 1-3; 73; III, 13, 1-2; 14). Eusébio assevera que Constantino interferiu para dirimir querelas internas (III, 59, 1-3), em especial na questão ariana, no donatismo e no melicianismo (II, 61, 1-5; 66; III, 4); interditou a celebração religiosa aos heréticos (III, 64, 1-3; 65, 1-3); convocou e financiou sínodos para fixar a doutrina (III, 6, 1-2; IV, 43, 1-2; **História Eclesiástica**, X, 5, 18-23); presidiu o Concílio de Nicéia (III, 10, 1-5); indicou membros para o episcopado e empenhou-se na divulgação da fé cristã, mandando produzir exemplares das **Sagradas Escrituras** (IV, 36, 1-4); ordenou a construção de templos (III, 31, 1-2; IV, 47); concedeu bens a Igreja e autorizou a isenção de encargos públicos aos bispos (**História Eclesiástica**, X, 6, 1-5; 7, 1-2). Eusébio ao narrar a entrada de Constantino no Concílio de Nicéia, representa-o como uma epifania:

Começaram a chegar outros que não eram os soldados e lanceiros de costume, mas apenas os amigos fiéis. Colocando-se todos de pé a um sinal, que indicava a entrada do imperador, por fim este avançou pelo meio, tal qual celeste mensageiro de Deus, reluzindo em uma coruscante veste como com centelhas de luz, resplandecendo com fúlgidos raios de púrpura, e adornado com o brilho límpido do ouro e das pedras preciosas. Isso, quanto a seu corpo. Quanto a sua alma, estava ornamentado com o temor a Deus e com a fé. Deixavam-no entrever os olhos dirigidos para baixo, o rubor de seu semblante, o compasso de seu andar e o teor geral de seu porte, a estatura que sobrepunha a de todos quantos o escoltavam (...) e pela beleza da flor de sua idade, e pelo vigor magnífico que emanava de sua sublimidade física e de sua indomável energia, que, em harmonia com seu ponderado modo de ser e a suavidade de sua régia sensibilidade, manifestavam a incomparável raridade de sua alma melhor do que qualquer paráfrase. Quando chegou ao lugar principal onde começavam as fileiras de assentos, manteve-se no meio em pé; posto a sua disposição uma pequena cátedra fabricada de ouro maciço, sentou-se, não sem antes ter feito um



sinal para os bispos. Com o imperador, todos fizeram o mesmo. (**Vida de Constantino**, III, 10, 1-5, tradução nossa).

Por fim, Eusébio associou Constantino à condição de bispo, constituído por Deus: "Ao tomar decisões em consonância com suas palavras, praticava um exercício episcopal sobre todos os vassalos, e exortava-os, com quanta força era capaz, a seguirem uma vida de religiosidade (**Vida de Constantino**, IV, 24)." O governo deste imperador é representado como uma monarquia divina; ele, como o único soberano e "senhor do universo", glorioso e triunfador; seus filhos, como modestos e piedosos (**Vida de Constantino**, II, 19, 1-3; III, 46, 1).

Nos discursos de Eusébio, fica estabelecida uma hierarquia de poderes. Deus é afirmado como Onipotente, aquele que intervém em favor da paz terrestre e expulsa tiranos como Maxêncio e Licínio (**Vida de Constantino**, I, 38, 1-2; II, 28, 1-2; 46, 1-3; III, 5, 1-3; **História Eclesiástica**, X, 2,1), é a Providência que governa o universo:

ele se apraz com as obras da equidade e da doçura, ama os mansos, odeia os turbulentos, ama a fidelidade, castiga a infidelidade, destrói todo tipo de prepotência arrogante, extirpa pela raiz os que explodem em acessos de ira, porém aos humildes e resignados retribui segundo o seu mérito. Por isso, e porque tem em alta estima o reino que seja justo, fortalece-o com seus favores, conservando a sabedoria imperial com a tranquilidade da paz (**Vida de Constantino**, IV, 10, 3-4, tradução nossa).

Cristo é o Salvador, redentor e intermediário entre Deus e os homens (**História Eclesiástica**, X, 1,1). Constantino é amado por Deus, merecedor de sua proteção e da vida eterna (**Vida de Constantino**, I, 9, 1-2; II, 64; 71, 4-8).

Em **História Eclesiástica**, é possível verificar que Constantino, aos olhos do Bispo de Cesaréia, era um instrumento de Deus para combater os inimigos da fé. Eusébio não veta nem questiona a intromissão do imperador nas coisas da Igreja. O fato de Constantino convocar e organizar um concílio era aceito por Eusébio como um ato legítimo. Era natural que, naquele momento em que a liberdade de culto havia sido instituída, as intervenções do imperador (na qualidade de *episcopos ton ectos*) sobre os assuntos da Igreja fossem reconhecidas como justas (**Vida de Constantino**, IV, 24). Por outro lado, como a religião romana sempre comportara aspectos políticos e desconhecia uma autoridade espiritual encarregada de questões estritamente religiosas,<sup>481</sup> era praticamente um dever imperial envolver-se com os

---

<sup>481</sup> Cf. SCHEID, op. cit., p. 20-28.

assuntos da fé para fazer reinar a concórdia. Eusébio apresentou Constantino como um eleito de Deus e protetor da Igreja.

Por trás do elogio a Constantino e da seleção de fatos e documentos que compõem a **Vida de Constantino**, segundo Gurruchaga, parece haver um projeto de representação do monarca como um arquétipo, um esforço por fazer do imperador uma mimese do *Logos-Rei*, Cristo, e para converter o Império num *eikon* do reino celeste.<sup>482</sup> Na relação entre o Pai e o Logos, Eusébio descobriu a imagem da relação entre o Logos-Cristo e o imperador. Esta ideia estabelece um laço entre a ação de Cristo, que prepara o Reino definitivo para o Pai, e o papel do imperador, que expande o reino de Cristo na terra. Para o bispo de Cesaréia, o Império romano, desde a sua fundação, fazia parte de um plano providencial em favor do cristianismo e se tornou, a partir de Constantino, o reino de Cristo sobre a terra (**Vida de Constantino**, IV, 14, 1). Segundo Markus, é possível observar a fusão de noções helenísticas e bíblicas, que permitiram criar a imagem de um imperador encarregado de representar a autoridade divina entre a humanidade,<sup>483</sup> ou seja, o imperador é o delegado de Deus no Império cristão, o “bispo dos bispos” (**Vida de Constantino**, I, 3-5).<sup>484</sup>

De acordo com Silva, a conversão de Constantino aliada a leitura que Eusébio de Cesaréia fez desse acontecimento, produziu o “surgimento de uma versão cristã para a *basileia*”:

As tradições da realeza judaica, interpretadas à luz do pensamento helenístico por Filo de Alexandria, um autor do início da era imperial, serão associadas aos temas contidos nos tratados sobre a realeza, conservados por João Estobeu [...], de modo a produzir uma teoria sistemática da *basileia* que se tornará referência para os seus sucessores. A partir desse momento, a adoração da pessoa sagrada do imperador será uma realidade para os cristãos, razão pela qual os apologetas do IV e V séculos, ao dirigirem seus ataques contra o paganismo, simplesmente se calarão a respeito do culto imperial.<sup>485</sup>

Em **Apologia ao Imperador Constâncio II**, Atanásio afirma a existência de dois tipos de imperadores, os justos e os tiranos. O elemento axiológico estruturador do seu discurso é a valorização da superioridade dos seguidores do Credo de Nicéia e suas respectivas virtudes.

<sup>482</sup> GURRUCHAGA, op. cit., p. 85-96.

<sup>483</sup> MARKUS, op. cit., p. 89. Sobre a teologia política cristã em Eusébio de Cesaréia cf.: MARAVAL, P. Introduction. In : EUSÈBE DE CÉSARÉE. **Louanges de Constantin**. Paris : DU CERF, 2001. p. 48-67.

<sup>484</sup> LEMOS, op. cit., p. 117-119.

<sup>485</sup> SILVA, **Reis, santos e feiticeiros...**, p.113-114. Para detalhes sobre os fundamentos místicos da *basileia*, reunindo elementos pagãos e cristãos, o livro citado é uma referência fundamental.

Neste sentido, o critério adotado por Atanásio para associar um imperador à imagem de um governante bom ou mau é a sua pertença ou não ao grupo niceno. Seguindo este princípio, o Bispo representa Constante como paradigma do soberano ideal, como o *basileus* que tem o “coração de um verdadeiro cristão”: piedoso, generoso e empenhado no crescimento da Igreja (I, 2-3, 5c; II, 9). Sua antítese é Magnêncio, identificado como um tirano maldito, que, além de usurpar a dignidade imperial, mandou matar Constante e ainda era ligado a práticas mágicas (II, 6a, 6b, 11d). Ele é o “retrato” de Caim e Judas, um homem infiel aos amigos, indigno de confiança, sacrílego, furioso, perverso e bárbaro (II, 7).

Quanto a Constâncio II, Atanásio apresenta uma posição ambígua; dividiu-se entre louvá-lo como o legítimo soberano do Império romano e censurá-lo, indiretamente, por ser partidário do credo ariano. Constâncio II é, na **Apologia**, representado como um monarca cristão, devotado a Deus, amigo da verdade, piedoso, prudente e justo (III, 16c; V, 28). Suas práticas são orientadas pela benevolência, paciência para escutar, indulgência, piedade e justiça (I, 2-5c; II, 6a, 9, 10, 12; III, 14a, 17; IV, 21-22a; V, 24). O Bispo afirma que o *basileus* é inacessível à mentira, que se constituiu herdeiro do Império pela vontade do “Senhor” e o exorta a comportar-se como Davi para julgar com imparcialidade, escutar as partes envolvidas e combater calúnias e injustiças (I, 5c; II, 9-10; IV, 20). Para Silva, havia por parte de Atanásio, o reconhecimento das prerrogativas sacerdotais do imperador dentro da liturgia cristã, “pois cabia ao monarca, mediante sua presença, sacralizar o recinto do culto”; o monarca seria “uma hierofania com a função de santificar o espaço ao seu redor”.<sup>486</sup>

Quanto à censura a Constâncio II, Atanásio o fez com um hábil discurso. Na situação em que ele se encontrava não era prudente criticar o *basileus*; optou, pois, por apresentar as virtudes e posturas próprias a um imperador cristão em determinadas circunstâncias. O Bispo de Alexandria, em **Apologia**, lembra que um governante sensato e pio compreenderia a necessidade de reunir a assembleia no templo, ainda inacabado, para evitar que homens bons se misturassem aos maus (III, 17); sugere que o soberano, conhecedor das **Escrituras Sagradas**, sabe que um bispo não pode abandonar seu “rebanho” (V, 26); afirma que um monarca justo reprimiria a perseguição aos partidários do credo niceno: “Se a tua bondade estava a par dos acontecimentos, penso, ela logo daria um fim nisso; porque não é próprio dum príncipe religioso querer que os bispos sejam exilados, virgens despojadas, numa palavra, que as igrejas sejam perturbadas (V, 29)”, pois não convém que, sob um imperador cristão, pratique-se uma violência que nem mesmo os pagãos fizeram uso (V, 33). Em

---

<sup>486</sup> Ibid., p. 130.

resumo, o bom governante, na perspectiva de Atanásio, é prudente, piedoso, conhece as leis sagradas e promove a concórdia dentro da Igreja.

Apesar de ver em Constâncio II um defensor do arianismo, Atanásio não deixa de reconhecê-lo como o herdeiro, instituído por Deus, para governar o Império (**Apologia**, II, 10). E, assim como Eusébio de Cesaréia, o Bispo admite a necessidade da intervenção civil sobre as questões eclesiais. Solicita ao imperador que atue para dirimir as disputas dentro da Igreja, para evitar que o mal se instale entre os cristãos e para pôr fim ao exílio de bispos (**Apologia**, II, 13). Também admite que o *basileus* é responsável pela construção de igrejas e que a dedicatória é um rito justo (**Apologia**, III, 17); afirma que respeita as autoridades seculares e que jamais desobedeceria a uma ordem imperial (**Apologia**, IV, 19). O objetivo desse discurso é proteger os partidários de Nicéia.

Todavia, o Bispo de Alexandria também afirma a existência de uma hierarquia, em que Deus é o “Senhor do universo”, aquele que concede o governo dos reinos terrenos, Cristo é o intermediário entre os homens e o ser supremo, e o imperador Constâncio II é o “servidor”<sup>487</sup> do “Senhor”:

Ó Senhor e verdadeiro Rei dos reis, Cristo, Filho Monogênito de Deus, Verbo e Sabedoria do Pai, porque o meu povo dirigiu a sua oração à tua bondade, porque, por teu intermédio, suplicou ao teu Pai, o Deus de todas as coisas, em favor do teu servo, o mui piedoso Constâncio, eis-me acusado (**Apologia**, III, 17).

Segundo os argumentos que Atanásio apresentou em sua **Apologia**, o bom imperador governa com justiça, age de acordo com a verdade e a misericórdia e busca promover a paz dentro e fora da Igreja (V, 27). Constante é o espelho do monarca cristão, associado aos nicenos, e Magnêncio é o tirano, identificado com a impiedade.

Já em **Contra Juliano**, o critério que define o bom imperador é o fato de o soberano ser partidário da doutrina cristã. Desta forma, além de Constâncio II, Galo e Valentiniano são euforizados. O primeiro é representado como piedoso (4, 33) e o segundo como propiciador da concórdia (4, 74). Ambos eram cristãos. Todavia, o foco do discurso não é o imperador piedoso que governa em nome de Deus, mas o tirano ímpio que governa apoiado nos demônios, Juliano.

Para Gregório **Nazianzo**, a intenção do imperador “apóstata”, ao interditar o exercício do ofício aos mestres cristãos, era destruir o cristianismo como elemento da unidade imperial

---

<sup>487</sup> O termo grego que corresponde essa tradução é *therápon*, derivado de *therapéia*, cujo sentido é o zelo religioso.

e atentar contra a ordem estabelecida (4,45). Como estratégia para desqualificar as medidas adotadas pelo *basileus*, o Bispo considerou necessário fixar na memória, por meio da escrita, que Juliano foi autor de inúmeros crimes, por isso indigno de ser honrado:

Mas os milagres de hoje, “vinde escutá-los, todos vós que temeis a Deus, e eu vo-los contarei”, “a fim de que a próxima geração” e aquelas que lhe sucederão conheçam as maravilhas do poder de Deus. Visto que não se pode colocá-las em evidência sem expor a gravidade do perigo, e visto que isso não é possível sem que se demonstre sua perversidade, sem fazer conhecer os princípios e as sementes do mal que o precipitaram em tal demência após ter desenvolvido sua impiedade pouco a pouco como o veneno de serpentes e tal qual crescem as feras mais cruéis, deixaremos aos livros e às histórias a tarefa de encenar a narração de suas ações, pois não dispomos de tempo para nos estender para além dos limites do assunto ao qual nos propomos. Depois de apresentar os detalhes de algumas de suas ações dentre tantas outras, elaboramos para a posteridade este discurso como uma estela infamante de seus malefícios, limitando-nos aos mais importantes e mais notáveis. (**Contra Juliano**, 4, 20, tradução nossa).

Nazianzeno denota em seu discurso um forte investimento tímico, utiliza como critério para disforizar Juliano não apenas pelo fato de ele ser pagão, mas de representar uma ameaça ao crescimento da fé (4, 96-97). O autor elabora do *basileus* uma imagem negativa, construída do primeiro contato que teve com ele na Escola de Atenas, quando ambos eram apenas estudantes:

Que necessidade tenho eu de descrever as coisas em detalhe? Eu vi tudo antes dos fatos, tudo que depois foi confirmado através de sua conduta. Se eu tivesse ao meu lado alguns dos que estavam por perto e me escutavam naquele momento, eles facilmente testemunhariam. Logo que vi esse espetáculo, disse-lhes veementemente: “Que monstro alimenta o Império Romano!” e eu lhes advertira solenemente, expressando o desejo de ser um mau profeta! Teria sido melhor do que ver o mundo repleto desses males, do que ver surgir um monstro tal qual jamais se viu antes, apesar de todas as inundações das quais se fala, todos os incêndios, todos os tremores de terra, todos os abismos, e até mesmo os homens mais ferozes, ou feras prodigiosas formadas de elementos díspares que a natureza tenha forjado [...] Assim ele teve o fim que mereceu pelo desregramento de seu espírito: Deus apenas abandonou sua paciência habitual no momento em que sua bondade resultaria na tristeza de muitas pessoas, mergulharia os justos em um grande desânimo e inspiraria aos pecadores um grande desdém, com o pensamento de que não há ninguém vigiando nossos atos, nem governo do mundo, nem retribuição de méritos, mas que o acaso conduz o mundo ora para uma direção, ora para outra; eis a crença de um espírito pervertido e que divulga opiniões perigosíssimas sobre as questões mais importantes (**Contra Juliano**, 5, 24, tradução nossa).

Em **Contra Juliano**, o Bispo de Nazianzo divide as condutas em duas categorias: a das virtudes e a dos vícios (4, 98). Enquanto a primeira foi reservada aos cristãos, a segunda é

característica dos pagãos, inimigos e perseguidores como Juliano. Nesta perspectiva, Gregório representa o *basileus* como um governante com hábitos censuráveis e inclinado ao mal; falta-lhe piedade, justiça, coragem e sabedoria, ou seja, as virtudes que poderiam fazer dele um bom monarca.

Entre os elementos figurativos utilizados para expressar a conduta de Juliano, alguns são estruturadores dos argumentos: tirano, apóstata, inimigo de todos e covarde (**Contra Juliano**, 4, 1-2,6, 61). Para Gregório, o imperador é um homem ímpio porque optou pelo antigo sistema de crenças dos romanos e fez-se “inimigo do Altíssimo e de Cristo”; interessou-se por filosofia, horóscopos, representações do futuro e magia; renegou Deus e permitiu que os “demônios” conduzissem suas ações; praticou o mal contra os cristãos – ultrajou os mártires e atentou contra os edifícios sagrados – (**Contra Juliano** 4, 1-3, 12, 20, 26, 30-31, 47, 54, 56, 74, 81, 98) e deleitou-se com a perseguição aos fiéis (**Contra Juliano**, 4, 93). Juliano é representado como um governante insensato e demente, porque defendia a causa dos pagãos; desonesto e perigoso, porque lutava contra a verdade; covarde, ameaçador e perverso, porque usava a astúcia para enganar (**Contra Juliano**, 4, 1-6, 20, 30, 45, 61, 81, 84-85). O Bispo busca demonstrar que Juliano, por temer o avanço do cristianismo e não ter coragem de enfrentar os mestres cristãos, caçou-lhes a palavra e urdiu ciladas para fazer os fiéis sacrificarem (4, 5-6, 74, 100-101).

No decorrer do discurso, Juliano é afirmado como um soberano soberbo, arrogante e injusto. É o “retrato” do monarca que não preserva a concórdia, que age movido pela fúria, que pratica atos iníquos (4,1, 4, 26), trama embustes e ardis para fazer os cristãos reproduzirem práticas pagãs:

Esta ação é de uma natureza tal que bastava por si só para estigmatizar a mentalidade de um rei, pois não acreditamos que a mesma conduta convenha aos reis e aos plebeus, visto que sua condição não é a mesma. Perdoaremos o simples cidadão por agir engenhosamente, pois aquele que não pode usar abertamente da força é perdoado caso recorra à habilidade; mas se para um rei é extremamente vergonhoso deixar-se dominar pela força, é ainda mais vergonhoso, em minha opinião, e ainda mais indecente esconder por meio de artifícios seus intentos e projetos (4, 81, tradução nossa).

Juliano também é representado como um monarca desprovido de sabedoria, pois permite que a perversidade, a cólera e a paixão “obscureça sua razão” (4, 75, 85). Gregório afirma que o imperador agia em função de suas crenças, e não como um rei:

Com a intenção de privar os cristãos de uma grande glória – a maioria das pessoas imagina, na verdade, os sentimentos das outras segundo os seus próprios – o que ele ataca, antes de tudo, é a nossa reputação. Ele o faz sem grandeza: assim como outros perseguidores, não publica sua impiedade por meio de um edito; não age como rei, e não se comporta absolutamente como um tirano para conosco, a fim de se defender do crime que cometia ao tratar com violência os povos do mundo e oprimir uma doutrina que é superior a todas as outras: é com uma baixeza de alma perfeitamente servil e com covardia que ele visa minar a fé, e não hesitou em incluir na perseguição dirigida a nós as maquinações artificiosas e a duplicidade. Assim, dos dois aspectos que envolvem o exercício do poder – a persuasão e a força – ele destinou aquele que comportava certa crueldade, o uso da tirania, aos povos e às cidades, cuja fúria é tão difícil de conter que são privados da razão e imprudentemente entregues a todo tipo de cólera. Ele consegue fazer isso sem publicar uma decisão oficial e, não reprimindo os ataques, contenta-se em colocar em vigor uma lei não escrita, segundo sua vontade. (**Contra Juliano**, 4, 61, tradução nossa).

Gregório de Nazianzo usa vários artifícios retóricos para identificar Juliano com imagens negativas. O monarca é associado a um dragão, ao veneno das serpentes, a feras cruéis e aos assírios (**Contra Juliano**, 4, 1, 20), ou seja, a tudo que, para o Bispo, significa perigo, agressão, destruição, morte, catástrofes e desvio da verdadeira fé. O *basileus* é valorado como um indivíduo colérico e dissimulado, pois, primeiro, perseguiu os cristãos motivando a hostilidade – sem publicar um edito contra eles – e, posteriormente, o fez de modo declarado (**Contra Juliano**, 4, 85). O Bispo revela sua indignação diante da conduta de Juliano e, por fim, incentiva os cristãos a comemorar sua morte (**Contra Juliano**, 4, 12).

De acordo com os valores que estruturam o discurso de Gregório, Constâncio II é euforizado como a antítese do “apóstata”. O *basileus* ocupa pouco espaço na narrativa e não é apresentado como um modelo de perfeição, primeiro porque havia concedido a autoridade imperial para Juliano e segundo porque era ariano, credo que Nazianzeno questionava. Todavia, a imagem de Constâncio II, no texto do Bispo, cumpre a função de fixar a superioridade de um imperador cristão em relação a um pagão, de afirmar como a ética cristã orienta a conduta de seus fiéis para práticas justas e sábias, honradas e dignas de um bom governante.

Neste sentido, Constâncio II é representado como um governante piedoso, bondoso e um grande general que agiu movido pela inteligência, que conseguiu “combater bárbaros e submeter tiranos” (**Contra Juliano**, 4, 33-34). Gregório afirma o zelo do monarca em relação a Deus e o seu empenho para educar Juliano e Galo dentro da fé (**Contra Juliano**, 4, 23), mas assevera que ele cometeu um erro grave ao nomear como César aquele que se tornaria um “apóstata” (**Contra Juliano**, 4, 3).

Para Gregório, acima dos reis, está o “Senhor” que governa e dirige o mundo: “É Ele quem derruba os poderosos de seus tronos e que coroa com o diadema aquele que ninguém imaginava (**Contra Juliano**, 4, 12)”. O Bispo afirma a ação da Providência no curso da História, no estabelecimento das autoridades civis, inclusive na ascensão de um “ímpio” ao poder. Deus é representado como o árbitro das sociedades humanas, pois julga, castiga e pune quando considera necessário (**Contra Juliano**, 4, 13, 47). Em **Contra Juliano**, os desígnios de Deus são insondáveis, mas não se instalam ao acaso. Se Juliano alcançou a dignidade imperial, isto estava previsto no plano providencial, assim como sua punição “já estava anunciada”. Cristo, neste discurso, é reafirmado como o mediador, o salvador, bom e tolerante (4, 26, 78). O *basileus* não aparece como um ser com natureza divina (4, 99), é afirmado como um indivíduo passível de cometer pecados (4, 33), mas que está acima dos homens comuns porque seu poder foi instituído por Deus e, sendo assim, sua vontade tem força de lei (4, 93).

De acordo com Carvalho, enquanto Juliano foi representado pelos autores pagãos como o príncipe filósofo, que se destacava pelos seus feitos administrativos e militares, para os cristãos, o imperador era responsável por muitos dos males que atingiam o Império e o perseguidor da fé cristã. A autora observa que esses discursos sempre foram vistos como parte do conflito cristianismo *versus* paganismo. Contudo, para ela, essa controvérsia se insere numa polêmica mais abrangente, que não pode ser reduzida a um ataque “à restauração pagã de Juliano.”<sup>488</sup> Neste sentido, **Contra Juliano** deve ser compreendido como um texto que, ao criticar o imperador que usurpou um dos instrumentos cristãos para divulgar sua visão sobre a *Paidéia*, cumpre um objetivo maior, opor o *logos* cristão ao *logos* grego. É uma obra que discute um conflito político-cultural, “a natureza do Império e a própria conformação da unidade imperial.”<sup>489</sup>

As reflexões de Carvalho nos permitem verificar que questões de interesse do Estado e da Igreja eram objeto de debate e que a escrita era muito utilizada para propagar ideias e combater ações, tanto entre pagãos quanto entre os cristãos.

A partir do final do século IV d.C., o cristianismo tornou-se o culto oficial do Império romano e contou com o apoio do imperador Teodósio em defesa do credo niceno e contra as práticas pagãs. Neste ambiente mais propício aos discípulos de Cristo, Ambrósio de Milão e Agostinho de Hipona formularam sobre a autoridade imperial uma tese distinta daquela

---

<sup>488</sup> CARVALHO, M. M. Gregório de Nazianzo e a polêmica em torno da restauração pagã de Juliano. In: SILVA; MENDES (Org.). op. cit., p. 273.

<sup>489</sup> Ibid., p. 271-276.



desenvolvida por Eusébio de Cesaréia. No discurso desses dois Bispos, o objetivo essencial parece não mais ser euforizar Constantino ou pautar a diferença entre o bom e o mau governante, mas afirmar o paradigma do monarca cristão e suas respectivas prerrogativas e obrigações em uma sociedade cristã.

Em matéria religiosa, Ambrósio defende, de modo intransigente, o direito do representante da Igreja intervir junto ao imperador. Na epístola 17, o Bispo de Milão não se intimida frente a Valentiniano II, indaga sobre a legitimidade de restaurar os cultos pagãos e financiá-los com o erário público (17,3); solicita que a decisão de Graciano não seja revogada e questiona a justeza de suprimir uma medida que trata sobre questões de fé (17, 5). Argumenta ainda que, assim como em assuntos militares é necessário escutar homens experientes em guerra, em temas religiosos é preciso aplicar a mesma prática, ouvir “o verdadeiro Deus” (17, 7).

Nas epístolas que discutem sobre a concessão de uma basílica ao bispo ariano Auxêncio, Ambrósio volta a insistir que era necessário distinguir as esferas de atuação da Igreja e do Imperador. Na carta a Valentiniano II, explica porque resistiu à ordem do monarca para entregar a basílica e justifica porque não compareceu ao *consistorium*, quando convocado, para esclarecer sobre sua conduta no episódio. O Bispo de Milão assevera que: as questões religiosas devem ser discutidas em um sínodo e não no palácio (21, 1, 17; 21a, 3); Valentiniano I, num rescrito, determinou que temas relativos à Igreja fossem deliberados por seus representantes, inclusive o julgamento de bispos (21, 2); em matéria de fé, aos clérigos cabia ensinar e, aos leigos, aprender a ouvir (21, 4); aos bispos era legítimo julgar o imperador cristão e não o contrário (21, 4). Neste sentido, há uma nítida disforização da competência imperial para arbitrar sobre questões de fé (21, 5-6). Ambrósio sustenta que no palácio as prerrogativas são do imperador (21, 20), mas que o “templo de Deus” não é de sua propriedade nem está sujeito às suas vontades (20, 8); nem mesmo ele, como bispo, pode entregar a casa do “Senhor” (20, 2, 19). Com esses argumentos, justifica porque não cumpriu o que foi determinado pela autoridade imperial.

Ambrósio também afirma que se recusou a ir ao *consistorium*, entre outros motivos, para não deixar a Igreja sem defesa, correndo o risco de ser tomada pelos arianos (21a, 3); insiste que o “Senhor” o designou para essa luta e que ele não temia enfrentar o sofrimento em nome da fé (21a, 7-8, 36). O Bispo de Milão assegura que respeita o imperador e devota a ele afeto, mas não se intimida diante das ameaças terrenas e não cede às suas vontades, se estas forem contrárias aos desígnios divinos (21a, 1, 2-6, 18). Ainda assim, segue a tradição paulina: defende que os tributos devidos ao César sejam pagos, mas não admite que a Igreja

esteja entre os bens do poder civil (21a, 35); reafirma a obediência ao imperador, mas fixa que *o "Imperator enim intra Ecclesiam non supra Ecclesiam est* – “O imperador está dentro da Igreja, não acima da Igreja” (21a, 36).

Nas cartas 40 e 41, que tratam sobre a disposição do imperador Teodósio de punir os cristãos de Calínico, inclusive com a reconstrução da sinagoga (40, 7), o Bispo, além de censurar o imperador e exigir que reveja suas determinações, justifica porque o sacerdote tem o direito e o dever de repreender e corrigir os membros da comunidade cristã, mesmo que seja o monarca. Ele afirma que o silêncio do bispo pode permitir que um homem justo cometa iniquidades; daí ser necessário alertar Teodósio sobre o seu erro (40, 2).

Neste sentido, Ambrósio considera que, ao censurar o imperador, não estava interferindo em assuntos do Estado; pelo contrário, estava agindo sob o comando de Deus, como um pai zeloso, para evitar que um membro da Igreja pecasse (40, 3). O Bispo reconhece em Teodósio um homem pio, clemente, sereno e temente a Deus, convida-o a se corrigir para não colocar em risco a vida eterna e o exorta a repensar sobre seus atos (40, 5, 25-26, 31-33). Busca provar que defender a causa dos judeus, ser benevolente com os inimigos e severo com os discípulos de Cristo é um contra-senso (40, 26) e reafirma que o sacerdote da Igreja nada teme; por isso se atreve a dizer a verdade ao imperador para fazê-lo retornar ao caminho da justiça (40, 4). O clérigo assegura que o monarca atendeu ao seu pedido, reconheceu seu erro na questão da sinagoga e suspendeu a punição aos cristãos (41, 27-28).

Sobre o episódio de Tessalônica em 390, na Epístola 51, Ambrósio mais uma vez reprova a conduta de Teodósio. Volta a insistir que a função do Bispo é alertar o pecador, ainda que este seja o imperador (3); admite que Teodósio é temente a Deus e zeloso com a religião (4), mas busca persuadi-lo a reconhecer que errou, a se arrepender e a se penitenciar (7-8); argumenta que o fiel, ao confessar o desvio da conduta reta, torna-se mais aceitável a Deus (9). Ainda com o objetivo de convencer o monarca, euforiza suas virtudes e o afirma como superior a muitos, mas deixa claro que não celebrará a eucaristia em sua presença enquanto ele não demonstrar contrição (12-13).

Ambrósio se afirma como sacerdote de Cristo (17, 10) e, mesmo referindo-se ao imperador cristão como abençoado, clemente e piedoso (21, 1, 19), determina que este, em assuntos de fé, esteja submetido ao bispo. Ele afirma que o monarca deve saber escutar o chefe da Igreja com paciência e jamais negar o direito à palavra (40, 1, 2); que o bom governante ama a liberdade e o mau preza a escravidão (40, 2). No discurso ambrosiano, a partir do qual se instituiu uma longa tradição sobre a distinção entre os poderes eclesiástico e

civil, o imperador cristão sabe que é justo em questões religiosas consultar os “sacerdotes de Deus” (40,27) e agir sempre conforme os desígnios da Providência.

Em seu epistolário, Ambrósio apresenta Deus como onipotente, único, verdadeiro e onisciente, aquele que jamais se engana, que exerce influência sobre todas as coisas e está acima do poder temporal (17, 1-2). Para o Bispo, há uma hierarquia, em que o imperador cristão está a “serviço de Deus e da fé” (17,1). O bom monarca deve demonstrar zelo religioso e devoção; não admitir as práticas pagãs e, mesmo escutando os homens ilustres, colocar Deus acima de todas as coisas (17, 1, 5-6).

Agostinho de Hipona, em **A Cidade de Deus**, apresenta um modelo de imperador e sua posição dentro de uma hierarquia que envolve Deus, Cristo e a autoridade episcopal. Nesse texto, o Bispo reafirma a tese de Ambrósio de Milão, reforçando-a com argumentos gerados de dois elementos axiológicos: a distinção entre as esferas de poder e a afirmação da superioridade dos valores cristãos

Para Agostinho, o bom monarca não é aquele que reina durante muito tempo, que deixa o poder como herança para seus filhos, que humilha os inimigos, que reprime o ímpeto dos súditos rebeldes e alcança uma morte tranquila. Segundo o Bispo, assim como os reis cristãos conseguiram construir um governo longo, aos pagãos foi permitida a mesma proeza. Deus concedeu iguais conquistas aos seguidores do Mestre e aos “adoradores dos demônios” para que os primeiros percebessem que os bens da “Cidade Terrestre” não eram um “bem supremo” (**A Cidade de Deus**, V, 24), pois qualquer um poderia obtê-los se a Providência divina assim o determinasse (**A Cidade de Deus**, V, 21).

No discurso agostiniano, o que distingue o imperador cristão dos demais são as suas virtudes e práticas. O monarca bem-aventurado é sempre justo: julga com prudência para punir quando for imprescindível e perdoar quando houver a possibilidade da correção; não usa a vindicta para castigar seus inimigos, mas para proteger e governar a República. O imperador afortunado é sábio, pois, não permite que sua conduta seja orientada pela soberba, mas, sim, pela temperança: diante das homenagens e honrarias do mundo material, jamais se esquece que é apenas um homem; combate a luxúria e empenha mais esforços para dominar as suas paixões do que para ampliar o seu reino. O governante piedoso é um servo de Deus, ama o “Senhor” acima de tudo e teme a sua força, trabalha para expandir a fé e comporta-se como um peregrino na Jerusalém terrestre em busca da “Cidade Celeste”; mesmo quando é inevitável adotar medidas severas, age de forma branda e generosa. Enfim, aquele que governa um reino terreno em nome de Deus não deseja a glória dos homens, mas a vida eterna; não se esquece que é um pecador e busca redimir-se com “humildade, propiciação e

oração”: “Dizemos que tais imperadores cristãos são felizes já neste mundo pela esperança, e que de fato o serão quando chegar o que esperamos (**A Cidade de Deus**, V, 24, tradução nossa).”

Constantino e Teodósio, naturalmente pela importância dos dois na expansão do cristianismo, são apresentados como paradigmas de imperadores que conseguiram reunir as virtudes cristãs para governar o Império romano. Agostinho afirma que ambos alcançaram a dignidade imperial e a soberania terrena porque suplicaram ao “verdadeiro Deus”, que reconheceu nos dois o desejo de encontrar a felicidade eterna e não a glória dos heróis de Homero. Ao primeiro, Deus permitiu fundar uma nova cidade (Constantinopla), reinar por muito tempo como único Augusto, defender o Império, sair vitorioso de todos os combates, derrotar os “tiranos”, morrer em paz e deixar aos filhos o Império como herança (**A Cidade de Deus**, V, 25). Ao segundo, também foram concedidas inúmeras conquistas em função de sua vida religiosa e de suas boas ações (**A Cidade de Deus**, V, 26).

A Teodósio, Agostinho dedicou mais tempo e afeição, buscou reforçar a imagem do monarca cristão, narrando suas práticas em relação ao Império e à Igreja. O Bispo afirma que Teodósio não se deixava dominar pelo desejo de poder, era um homem fiel, generoso e piedoso. Quando Graciano morreu, deu provas de suas virtudes, protegeu Valentiniano e garantiu que ele assumisse a dignidade imperial, em lugar de tentar usurpá-la; não buscou auxílio nas práticas sacrílegas e ilícitas, preferiu solicitar a intervenção de Deus por meio de orações:

Logo que venceu o tirano Máximo, restabeleceu, com os mais profundos sentimentos de compaixão, o jovem Valentiniano à parte de seu império da qual fora retirado. E quando este príncipe foi morto logo em seguida, vítima de uma traição ou de algum acidente, Teodósio marchou contra outro tirano, Eugênio, que fora ilegalmente eleito para suceder àquele imperador, e confiando inteiramente numa nova resposta profética, derrotou o poderoso exército inimigo, vencendo mais pelas preces do que pela espada. Soldados que tomaram parte nesse combate nos relataram que se elevou do lado de Teodósio um vento tão violento que os projéteis lhes escapavam das mãos para se precipitarem contra o inimigo e que os dardos deste se voltavam contra eles mesmos. (**A Cidade de Deus**, V, 26, tradução nossa).

De acordo com Agostinho, Teodósio, ao contrário dos pagãos Mário e Sila, tratou os inimigos derrotados durante as guerras com misericórdia, ofereceu-lhes a possibilidade da conversão, não confiscou seus bens e não exerceu nenhum tipo de vingança. O imperador é valorado positivamente porque combateu com rigor o credo ariano, promulgou leis em

benefício da Igreja, autorizou a destruição dos templos dos antigos deuses romanos e caçou suas prerrogativas fiscais e bens. Teodósio é representado como um perfeito imperador, um *especulum princeps*, na perspectiva cristã,. Além de todas as virtudes já mencionadas, o Bispo de Hipona afirma que era um homem de tal forma zeloso com a fé que se submetia à disciplina eclesiástica, acatava a intercessão dos Bispos, reconhecia ser um pecador e se penitenciava, quando indicado pelas autoridades episcopais (**A Cidade de Deus**, V, 26).

Já os maus governantes, em **A Cidade de Deus**, honram os falsos deuses e imitam seus crimes, não se preocupam com a vida eterna e lutam apenas pela glória terrena (II, 20). Nero, por exemplo, é apresentado como um imperador ávido pelo poder, mais cruel que as bestas e entregue à luxúria; Juliano é movido pela sede de dominar e realiza práticas sacrílegas (V, 19; 21). Para Agostinho, sob o império de homens ímpios, prevalece a iniquidade:

Afastada a justiça, que são, na verdade, os reinos senão grandes quadrilhas de ladrões? Que é que são, na verdade, as quadrilhas de ladrões senão pequenos reinos? Estas são bandos de gente que se submetem ao comando de um chefe, que se vincula por um pacto social e reparte a presa segundo a lei por ela aceite. Se este mal for engrossando pela afluência de numerosos homens perdidos, a ponto de ocuparem territórios, constituírem sedes, ocuparem cidades e subjuguem povos, arroga-se então abertamente o título de reino, título que lhe confere aos olhos de todos, não a renúncia à cupidez, mas a garantia da impunidade. Foi o que com finura e verdade respondeu a Alexandre Magno certo pirata que tinha aprisionado. De fato, quando o rei perguntou ao homem que lhe parecia isso de infestar os mares, respondeu ele com franca audácia: “O mesmo que a ti parece isso de infestar todo o mundo; mas a mim, porque o faço com um pequeno navio, chamam-me de ladrão; e a ti porque fazes com uma grande armada, chamam-te imperador” (**A Cidade de Deus**, IV, 4).

O Bispo de Hipona afirma que a ira, a avareza, a jactância e o desejo de dominar são vícios próprios dos tiranos (**A Cidade de Deus**, XIV, 15). Estes não se preocupam com as virtudes dos seus súditos, desejam apenas submetê-los, estimulam a corrupção, a ambição, a adulação, a injustiça e a lascívia (**A Cidade de Deus**, II, 20). O tirano é antítese do imperador cristão, enquanto este governa orientado pelos princípios da fé e com o objetivo de alcançar a glória eterna na “Cidade Celeste”, o outro governa sob os valores da “Cidade Terrestre”.

Assim como Ambrósio, Agostinho também não associa o imperador romano, mesmo o cristão, à dignidade episcopal. O cargo de bispo não é considerado uma honraria, nem uma prerrogativa da autoridade civil. Aquele que é eleito para desempenhar essa função deve fazê-lo por caridade e não em busca de prestígio ou reconhecimento; cabe-lhe orientar os cristãos

quanto ao zelo religioso e ao comportamento que conduz à “Cidade Celeste” (**A Cidade de Deus**, XIX, 19). O monarca e o bispo, no discurso agostiniano, ocupam lugares distintos dentro da sociedade cristã. O primeiro pertence à hierarquia civil, ocupa-se com a administração do Império e, como membro da igreja, deve reconhecer que seu poder vem de Deus e governar como um homem pio; o segundo pertence à hierarquia eclesiástica, ocupa-se dos fiéis de sua sé e deve orar para que os reis estabeleçam a paz entre os homens.

Quanto a Cristo, este é representado como o redentor e salvador da humanidade, o verdadeiro sacerdote da nova aliança, o único filho do “Deus Supremo”, enviado para sacrificar-se pelos homens, redimi-los do pecado e dar-lhes a esperança do “descanso inefável” (**A Cidade de Deus**, III, 1; VII, 31; X, 30; XI, 2, 9; XVII, 4-7, 10). Agostinho reconhece em Cristo o único mediador entre Deus e a humanidade e elimina qualquer possibilidade de afirmar o imperador romano como um “vigário de cristo”, como fez Eusébio de Cesaréia.

No discurso sobre Deus há um forte investimento tímico. Os elementos figurativos que o expressam foram baseados na afirmação da grandeza e superioridade do seu poder. O Deus cristão é apresentado como onipotente, onisciente, verdadeiro, único e imutável; um ser superior, perfeito e criador de todas as coisas, que concedeu, ao homem, corpo, alma, inteligência e razão (**A Cidade de Deus**, IV, 34; V, 9; VII, 12, 31; VIII, 1, 4, 6, 10, 23; X, 1). É valorizado como o “Deus supremo”, possuidor de um poder eterno, o único capaz de livrar o homem da corrupção e conferir-lhe a imortalidade (**A Cidade de Deus**, II, 18; VI, 1; VII, 30; VIII, 6; IX, 16; XIII, 18). O Deus dos cristãos é justo e misericordioso, pune o pecador, mas não o abandona. É afirmado como aquele que concede e preserva os reinos terrenos e dá aos homens os senhores que merecem (**A Cidade de Deus**, IV, 1, 33; V, 11, 19; VII, 31; XVII, 4). Neste sentido, segundo Agostinho, o Império romano foi uma concessão divina, nasceu da vontade da Providência de criar um grande reino no Ocidente porque no Oriente muitos já haviam florescido; foi também uma recompensa aos antigos varões romanos, que, mesmo não conhecendo a doutrina cristã, “sacrificaram seus interesses pelo bem comum” (**A Cidade de Deus**, V, 1, 13), demonstrando conduzirem suas vidas pelos bons costumes:

Desta forma esse império, tão vasto, tão duradouro, célebre e glorioso pelas virtudes de tão grandes homens, foi para eles a recompensa a que aspiravam os seus esforços e oferece-nos a nós uma tão exemplar e necessária lição que sentiremos o espinho da vergonha se não praticarmos pela gloriosíssima Cidade de Deus as virtudes que eles praticaram, de forma um tanto semelhante, pela glória da cidade terrestre (**A Cidade de Deus**, V, 18).

Na narrativa agostiniana, portanto, Deus é o criador de todas as coisas, está acima de todos, é o modelo de perfeição; Cristo é o mediador entre o “Ser Supremo” e os homens; o bispo é o sacerdote da Igreja responsável por guiar o povo na fé. O bom imperador é aquele que busca estabelecer a paz em seu reino para que os cristãos possam levar uma vida tranquila e piedosa enquanto peregrina pela “Cidade Terrestre” a caminho da vida eterna na “Cidade Celeste”. Com esta narrativa, o Bispo de Hipona fixa um conjunto de ideias morais e políticas que foram preservadas na memória cristã.

A “rede 3” fornece o valor estruturante dos discursos analisados. Por meio dela, conhecemos a forma como os argumentos estão organizados para separar o bom do mau governante. O nosso objetivo com a estruturação dessa rede é demonstrar que os cristãos não negam a autoridade imperial, mas a valoram segundo a ética cristã:

**Rede temática 4**  
(Doravante “rede 4”)

<i>Elementos principais:</i>	<i>temáticos</i>	<i>Alguns dos elementos figurativos que explicitam os elementos temáticos:</i>	<i>Elementos axiológicos correlatos:</i>
/o bom imperador/	X	/governa em nome de Deus/ não deseja a glória dos homens/ /não persegue os cristãos/ /administra o Império com sabedoria/busca a paz/grande general/trata os inimigos com misericórdia/não confisca bens/ /piedade/ /respeita as leis divinas e os sacerdotes/propiciador da concórdia/ zeloso com a Igreja/ /Justo/sabedoria/inteligência/clemente/benevolente/ paciência/ /defensor dos bons/temperança/prudência/ /generoso/amigo da verdade/escuta/fiel/ brando/ /indulgente/ misericórdia/ /combate a luxúria/domina as paixões//formação retórica/inteligente/ forte//governo cheio de glória = concórdia no território romano//vida eterna/ /morrer em paz/	/ superioridade cristã/ = /Ordem/
/o mau imperador/		/tirano/ usurpa a dignidade imperial/ glória terrena/flagela os seguidores de Cristo/ /ordena	/inferioridade pagã/ = /desordem/

assassinatos/ condena ao exílio/  
 confisca bens// distribuía riqueza  
 entre os adutores/ inimigo da  
 paz/ covarde/ /impiedade/ inimigo  
 do Altíssimo e de Cristo/ ameaça  
 o crescimento da Igreja/  
 /sacrílego/ /destruição dos  
 templos sagrados/ /favorável aos  
 sacrifícios/ injusto/ cruel/  
 /intemperança//cupidez/ desleal/  
 /insensato/ / invejoso/ fúria/  
 /traidor/ desonesto/ ávido pelo  
 poder/ perigoso/luta contra a  
 verdade/soberbo//avareza/  
 arrogante/dissimulado//paixão/  
 /corrupção/ ambição//pervertido/  
 /luxúria//Perseguição/=desordem  
 /conjurações/guerra civil/  
 castigados com sofrimentos  
 físicos e mortes desonrosas/

Em linhas gerais, o critério utilizado pelos bispos para definir o paradigma do bom monarca é o conjunto dos valores cristãos. O bom imperador, no discurso episcopal, adota como referência o modelo de Deus como governante supremo e pauta sua conduta nas virtudes consideradas essenciais ao “fiel”: busca a glória eterna, trabalha pela expansão da fé, honra o “único Deus verdadeiro”, é justo, prudente, firme e moderado. O mau imperador, em contrapartida, ignora os princípios da fé: é inclinado ao vício, deseja a glória terrena, empenha-se para impedir o crescimento do cristianismo, é tirano, insensato, violento, cruel e covarde. Enquanto o governo do imperador cristão é associado à ordem e à glória, o do “mau” é símbolo de desordem, guerras civis, discórdia e guerras; enquanto o primeiro é honrado com a vida eterna, o segundo, por ser perseguidor dos cristãos, é punido com sofrimentos físicos e mortes desonrosas, conforme é possível verificar nos textos já analisados. Todavia, entre os discursos cristãos, há algumas nuanças que fizemos constar na “rede 5”:



**Rede temática 5**  
(Doravante “rede 5”)

<i>Elementos principais:</i>	<i>temáticos</i>	<i>Alguns dos elementos figurativos que explicitam os elementos temáticos:</i>	<i>Elementos axiológicos correlatos:</i>
/ o bom imperador/ /tradição eusebiana/	X	/ eleito de Deus/ /libertador/salvador/benfeitor/ Moisés/ exercício episcopal/ mensageiro de Deus/ <i>episcopos ton ectos</i> / bispo dos bispos/	/indistinção entre função secular e religiosa/
/ o bom imperador/ /tradição ambrosiana/		/seguidor do credo de Nicéia/ / <i>Imperator enim intra Ecclesiam non supra Ecclesiam est</i> / pio/ clemente/ sereno/ temente a Deus/zeloso com a religião/abençoado/ escuta o chefe da Igreja e jamais nega o direito a palavra/está a serviço de Deus e da Fé/	/distinção entre função secular e religiosa/

Do lado oriental do Império, os bispos foram mais influenciados pelas ideias helenísticas sobre a realeza e pela conjuntura da legalização do cristianismo, que promoveu certa euforia. Eusébio de Cesaréia reconhecia a autoridade civil do *basileus* e a legitimidade de suas intervenções nas questões eclesiásticas e consagrou a imagem do monarca cristão como um “vigário de cristo”, eleito por Deus, autorizado a agir como chefe do Império e da Igreja. Mesmo a controvérsia ariana, que poderia afastar Atanásio de Alexandria e Gregório Nazianzeno da teologia política formulada por Eusébio, não impediu que os dois bispos se mantivessem alinhados com a tese da monarquia celeste, comum a muitos membros da Igreja cristã do Oriente.

Já Ambrósio de Milão e Agostinho de Hipona, formados do lado ocidental do Império, sob uma conjuntura favorável ao cristianismo e uma Igreja forte e organizada, pautaram a separação das esferas de poder, romperam com a tese eusebiana e lançaram as bases para a reformulação do pensamento político dos cristãos, afirmando o imperador como membro da Igreja, submetido à hierarquia eclesiástica em questões de fé, e Cristo como o único mediador entre Deus e os homens.

Legitimar a *basileia*, acrescentando, à tradição pagã, as ideias da consagração, da eleição e do poder que emana de Deus, concedido por mérito pessoal na terra, não foi uma tarefa difícil para os membros do episcopado, pelo contrário, eles encontraram respaldo

dentro da própria doutrina, que defendia a existência de um poder monárquico universal e inquestionável, Deus. Portanto, as “redes” tornam explícito que as ideias morais e políticas dos cristãos foram registradas por meio da escrita e repetidas em distintas formas de textos.

### 4.3. Pagãos e cristãos nos séculos IV e V d.C: os limites e a eficácia da cultura escrita

Na “rede 1” do capítulo três, verificamos que os escritores pagãos do século IV d.C. enaltecem o *mos maiorum* e as condutas sociopolíticas orientadas por ele. Virtudes, como sabedoria, prudência, justiça e piedade, ainda são referência de nobreza para os nossos autores, que as identificam com a antiga elite senatorial. Verificamos, na “rede 3”, que os autores cristãos utilizam praticamente os mesmos qualificativos para definir o bom cristão. Observe-se que a superioridade cristã conduz a uma vida virtuosa que produz a glória terrena e a ordem, assim como os costumes ancestrais também levaram a comportamentos virtuosos que produziram a grandeza de Roma. Este argumento aparece tanto em Agostinho de Hipona quanto em Amiano Marcelino, conforme explicitamos na análise dos seus respectivos discursos. Assim como o bom cristão busca a paz, os antigos varões romanos buscavam a concórdia.

Verifica-se que vários elementos figurativos utilizados para expressar os romanos corrompidos na “rede 1” reaparecem na “rede 3” para expressar os “ímpios” (judeus, heréticos e pagãos): corrupção, injustiça, calúnia, crueldade, covardia, delação, lascívia, soberba, arrogância, serpentes e sedição. Se o “ímpio” é o inimigo de Cristo, o corrupto é o que ludibria, tenta manipular de forma ilegítima a eleição do imperador e conduz governos débeis.

Enquanto para o cristão a piedade religiosa é a crença no único Deus, para o pagão é a observância dos antigos cultos; enquanto o primeiro busca a cidade celeste, o segundo deseja a glória terrena. Na perspectiva de Rives, o sistema de crenças religiosas é capaz de criar fronteiras para separar as pessoas dentro do Império romano,<sup>490</sup> no nosso caso, a elite episcopal da elite senatorial.

Nesta primeira comparação, fica evidente que o sistema de valores dos antigos romanos pagãos e a ética cristã não são dois universos irremediavelmente opostos. Ao contrário, fica explícito que estamos falando de uma elite que recebeu formação similar, que se instruiu lendo Cícero, Tácito, Tito Lívio, entre outros, e que absorveu nessa tradição textual

---

<sup>490</sup> RIVES, op, cit, p. 245-275.

o ideal de concórdia e ordem, assentado numa série de virtudes que precisavam ser cultivadas. Bispos e autores pagãos são oriundos de uma elite intelectual que faz uso da escrita para preservar suas memórias e as posições dos seus respectivos grupos. Em muitos aspectos, conforme Macmullen,<sup>491</sup> eles se aproximam por meio das assimilações; noutros, naqueles que se referem à fé, acabam se afastando em alguns aspectos inconciliáveis.

Comparando a representação da autoridade imperial produzida por pagãos e cristãos (“rede 2” e “rede 4”) – deixando um pouco de lado as nuances entre a tradição eusebiana e a ambrosiana – fica evidente que os padrões, as noções sociopolíticas presentes no sistema de valores de ambos os grupos estão presentes como balizadores dessas imagens. O rei justo dos pagãos preserva os costumes ancestrais, pauta sua vida pelas quatro virtudes cardinais – sabedoria, prudência, coragem e justiça – administra com equidade, é sempre um restaurador da ordem e merece ser honrado após sua morte; já o tirano é injusto, ignorante, intemperante, movido pela paixão, covarde, favorece a adulação, julga em seu próprio benefício e merece uma morte desonrosa como a de Nero.

O bom imperador cristão possui as mesmas virtudes do *rex iustus* pagão, com uma diferença: governa em nome da Providência divina e não busca glória terrena, está a serviço da fé e morre em paz; já o mau monarca usurpa o poder, é valorado como o *rex tyrannus* dos pagãos e, acima de tudo, é perseguidor dos cristãos e merece uma morte infame.

O que separa um bom soberano de um mau, para o cristão, é o fato de ele ser um perseguidor ou não da fé cristã. Com base nessa premissa, todos os vícios ou virtudes são associados à imagem do monarca. E o que faz um imperador ser um *speculum principis* nos discursos pagãos é a capacidade de restaurar a antiga ordem, de respeitar a casa senatorial e suas prerrogativas, em conformidade com o observado por Mendes.<sup>492</sup>

De acordo com Jodelet, a produção das representações sociais são circunstanciais, vinculadas aos grupos aos quais o indivíduo está associado.<sup>493</sup> Não há como buscar compreender a estrutura significativa de uma obra dissociada das visões de mundo às quais elas se vinculam. A análise que acabamos de apresentar confirma a hipótese de que os grupos sociais recorrem a meios variados, neste caso a linguagem escrita, para fixar a memória coletiva de seus grupos, veicular suas representações sociais a fim de criar uma auto-imagem para o grupo e garantir a sobrevivência de elementos que criam laços de identidade. Neste caso, há uma clara conservação de um conjunto de ideias morais e políticas que não apenas

---

<sup>491</sup> MACCMULLEN, op. cit., p. 145-217.

<sup>492</sup> MENDES, **Sistema político do Império Romano do Ocidente...**p.21-29.

<sup>493</sup> JODELET, op. cit., p. 21-22.

afirmam uma tradição, mas se posicionam sobre o poder e em relação ao poder monárquico, criando um pensamento político perpetuado por meio da escrita que influencia gerações de pensadores.

Após comparar o sistema de valores dos antigos romanos com a ética cristã, verificamos que não existe uma rígida separação entre os dois, uma fronteira nitidamente definida: tanto os membros da elite episcopal quanto os autores vinculados à aristocracia senatorial pagã eram oriundos de categorias sociais similares, alguns vinham da mesma região do Império, com acesso à instrução formal e viveram sob imperadores cristãos, no geral. Neste sentido, corroboramos com a tese de Momigliano, que defende uma convivência marcada por momentos de conflitos e cooperação, e que cada um buscava, por meio dos recursos literários disponíveis, preservar suas ideias e divulgá-las. Os pagãos, no geral, estavam mais preocupados em enaltecer os elementos da história romana, reforçar os laços de identidade e aproximação com a elite senatorial do século IV d.C. e seus interesses políticos do que combater o cristianismo.<sup>494</sup> Já os cristãos, desenvolveram, com a liberdade de culto instituída por Constantino, discursos mais agressivos contra os pagãos e assimilaram os recursos retóricos que antes tinham servido a Cícero.

Para Cameron, havia uma resistência pagã no Ocidente em função das famílias tradicionais ali estarem estabelecidas, mas o Oriente com as escolas filosóficas deu mostras de maior vigor intelectual. O autor deixa claro que não defende a separação inconciliável entre os dois grupos e chega a afirmar que cristãos e pagãos mantinham relações amistosas e que famílias cristãs financiavam retóricos pagãos.<sup>495</sup> Croke e Emmett também confirmam que as formas literárias disponíveis entre os pagãos foram amplamente utilizadas pelos cristãos para veicular seu sistema de crenças e difundi-las na comunidade.<sup>496</sup> Enfim, Momigliano, Cameron, Croke e Emmett refutam a tese de um campo constantemente tensionado entre os dois grupos.

Conforme é possível verificar ao longo do trabalho, fomos em busca das diferenças inconciliáveis e encontramos adaptações, aproximações. Como a elite episcopal e os autores vinculados à elite senatorial valoram suas práticas e a figura do monarca, fica claro que, das representações sociais estudadas, as semelhanças se devem ao fato de os membros desses dois grupos serem, na verdade, parte de uma mesma elite, ou seja, oriundos, das categorias sociais mais elevadas do Império romano dos séculos IV e V d.C., das quais saíam vários senadores e

---

<sup>494</sup> MOMIGLIANO, *Ensayos de historiografía Antigua y moderna*, p. 95-101.

<sup>495</sup> CAMERON, op. cit., p. 1-30.

<sup>496</sup> CROKE E EMMETT, op. cit., p. 1-9.

muitos bispos. Eles tinham, portanto, segundo a perspectiva de Goldmann, visões de mundo comuns, porque estavam vinculados à elite dirigente do Império, e seus textos, por consequência, apresentavam uma estrutura significativa que em muitos aspectos os aproximava.

Todavia, há um elemento que fornece contornos distintos à forma como a elite senatorial pagã e a episcopal lê o mundo: é o sistema religioso. Para Hunskinson, no Império romano, a identidade cívica estava imbricada com as tradições.<sup>497</sup> Portanto, as nuances que separavam cristãos e pagãos, ainda pouco nítidas, eram influenciadas pelo sistema de crenças de cada um, que interferia não apenas na prática cotidiana, como frequentar ou não o teatro, mas também se posicionar diante da autoridade imperial, como vê-la.

Para a elite que enaltece os valores republicanos, o imperador é um *princeps*, cujo *genius* podia ser cultuado; para a elite mais influenciada pelos valores orientais, ele é o *basileus*, digno de ser honrado como um deus; e, para os cristãos, conforme Markus, na tradição eusebiana, ele é o eleito, o escolhido com prerrogativas eclesiásticas; já na tradição ambrosiana, ele faz parte da Igreja, não está acima dela.<sup>498</sup>

Por exemplo, várias das idéias que Dião de Prusa dedesenvolveu sobre a realeza reaparecem tanto na literatura pagã quanto na cristã. Em Juliano, o princípio do *imperium* como *servitium* é afirmado; o rei-pastor da tradição helenística e o monarca como mediador entre o mundo divino está no discurso de Eusébio de Cesaréia; a reprodução da ordem cósmica pela monarquia terrena está presente em Agostinho de Hipona e, em Lactâncio, a tese da intervenção divina para punir os imperadores ímpios é uma releitura da justificativa de Dião para o “tiranícidio”.

Para nós, a fronteira entre pagãos e cristãos é tênue, mas suas ideias morais e políticas, em alguns aspectos, se distanciam porque se vinculam com a visão do grupo religioso ao qual pertencem. Afirmar que eles fixaram, por meio da escrita, regras de conduta, orientações morais e paradigmas de um bom governante está comprovado nas análises dos discursos que apresentamos; difícil é discutir a eficácia e os limites na transmissão dessas ideias, “calcular” a repercussão e como foram divulgadas.

Segundo Bowman e Woolf, o domínio da escrita pode-se constituir num instrumento para determinados grupos exercerem o poder, os textos podem servir para legitimar práticas, registrar leis, criar uma burocracia ou sustentar o presente segundo “releituras” do passado. Contudo, nenhuma dessas possibilidades se realizará, caso as pessoas não possam ver,

---

<sup>497</sup> HUSKINSON, op. cit., p.3-28.

<sup>498</sup> MARKUS, op. cit., p. 88-117.

escutar, ou ler o que está escrito, “os textos monumentais e visíveis não constituem condição *sine qua non* para o exercício do poder”, é preciso que o material grafado circule.<sup>499</sup>

Como verificamos no capítulo dois, o acesso à cultura escrita no Império romano estava relacionado com o *status* que o indivíduo possuía ou poderia adquirir. O período de instrução oscilava entre cinco e dez anos e a finalidade era formar homens com o domínio da linguagem “correta”. Segundo Heather, esta “linguagem artificial” acabou se constituindo num elemento de identidade para os membros de uma elite latifundiária, pois “tendo em vista que no século IV d.C. uma carreira na burocracia estava vinculada ao grau de escolaridade do funcionário, o nível de instrução de um indivíduo poderia ajudá-lo em sua promoção social”. Contudo, o acesso ao estudo era restrito, pois o tempo necessário para obter uma formação completa exigia recursos financeiros que somente famílias abastadas dispunham. Nessa perspectiva, a cultura escrita era uma marca de distinção e um meio para alcançar privilégios e honrarias.<sup>500</sup>

O que Heather denomina de “cultura escrita artificial” era um traço da identidade da “classe latifundiária” e a “chave” para o ingresso na carreira pública. Isto significa que, no Império romano do século IV d.C., os proprietários de terra interessavam-se pelo funcionamento do Estado, faziam parte da burocracia e tinham um estilo de vida definido de acordo com os conhecimentos adquiridos por meio da literatura.<sup>501</sup>

Entre os menos abastados, havia a possibilidade de estudar com um gramático sem prestígio ou renome e adquirir instrução suficiente para galgar postos na burocracia. Esta estratégia alternativa, utilizada por alguns indivíduos, deu origem a um ensino fora das escolas formais que continuava reproduzindo a ordem vigente.<sup>502</sup> Boa parte da população habitava no campo, ficava à margem do sistema escolar, quer pela distância geográfica, quer pelo valor do material, quer pela inexistência de uma política pública para a educação, como assevera Cascajero.<sup>503</sup>

Segundo Kleberg, desde a República havia uma política editorial, mas, como vimos, publicar não era uma tarefa fácil ou acessível.<sup>504</sup> Era uma atividade que envolvia influência, um editor, um livreiro, copistas e recursos financeiros, sem falar na censura sobre a qual Canfora e Gil chamam a tenção.<sup>505</sup>

<sup>499</sup> BOWMAN ; WOOLF, op. cit., p. 13.

<sup>500</sup> HEATHER, P. Cultura escrita e poder no período migratório. In: BOWMAN ; WOOLF , op. cit., p. 222-225.

<sup>501</sup> Ibid., p. 225.

<sup>502</sup> Ibid., p. 225.

<sup>503</sup> CASCAJERO, op. cit., p.107-110.

<sup>504</sup> KLEBERG, op. cit., p. 65.

<sup>505</sup> CANFORA, op. cit., p. 43-75.; GIL FERNÁNDEZ, op. cit., p. 249-403.

É relativamente simples afirmar que um grupo de intelectuais conseguiu registrar o sistema de valores dos grupos aos quais estava vinculado, conseguiu produzir textos que possuem uma estrutura significativa reveladora da visão de mundo de cristãos e pagãos. Mas, a medida da circulação dessas ideias também nos dá a medida da força e da repercussão na sociedade da época. Sabemos que esta não é uma tarefa fácil, mas alguns fatos demonstram o alcance da escrita no Império romano dos séculos IV e V d. C.

A obra de Eusébio, **História Eclesiástica**, de acordo com Bardy, foi traduzida em diversas línguas e circulou dos dois lados do Império;<sup>506</sup> já **Vida de Constantino** foi publicada após a morte do autor e não teve grande repercussão, a não ser posteriormente, como indica Gurruchaga.<sup>507</sup> **Apologia de Atanásio** foi dirigida a Constâncio II e, no mínimo, circulou na corte; **Contra Juliano** pode não ter circulado por todo o Império, mas sem dúvida a comunidade de Nazianzo tomou conhecimento do texto, nem que seja no púlpito, como afirma Carvalho.<sup>508</sup> Já o epistolário de Ambrósio teve uma circulação significativa, principalmente as epístolas dirigidas à corte e que tiveram grande repercussão.<sup>509</sup> O texto de Agostinho seguiu os padrões cristãos de divulgação, foi distribuído entre os amigos e depois reunido para divulgação na íntegra. E o que falar sobre a repercussão das ideias políticas e doutrinárias desses autores que movimentaram a Igreja e a sociedade medieval, fizeram os escritos chegarem aos ouvidos de várias formas, por meio das prédicas ou hinos? Não é possível quantificar, medir quantos leram, mas, segundo Clarke, as escolas de retórica difundidas pelas províncias conseguiram levar os textos clássicos por diversas partes do Império.<sup>510</sup> Os pagãos, nos recitais, nas suas redes de amigos e nas escolas de retórica, também fizeram a sua parte. O **Breviário** de Eutrópio foi traduzido para várias línguas e difundido dos dois lados do Império; a petição de Símaco repercutiu, no mínimo, no círculo erudito; a lei de Juliano sobre os professores chamou a atenção de cristãos e pagãos e a **História** de Amiano, foi divulgada por meio das leituras públicas que o autor fazia, mesmo antes de ser publicada, conforme indicado no capítulo dois.

Quanto ao status da escrita na comunidade cristã, não se pode esquecer o que afirmam García-Pelayo e Nola sobre o prestígio do Livro sagrado e daqueles que detinham seu monopólio.<sup>511</sup> Em essência, nos séculos IV e V d.C., e elite episcopal, como já mencionado, era responsável pela tradução dos textos sagrados, pela elaboração das homilias, pela criação

<sup>506</sup> BARDY, op. cit. p. 121-135.

<sup>507</sup> GURRUCHAGA, op. cit., p. 63-77.

<sup>508</sup> CARVALHO, **Paidéia e retórica no século IV d.C...**, p. 123.

<sup>509</sup> MAZZARINO, S. **Storia sociale del vescovo Ambrogio**. Roma: L'Erma' Bretschneider, 1989. p. 21-47.

<sup>510</sup> CLARKE, **Rhetoric at Rome**, p. 142-144.

<sup>511</sup> GARCÍA-PELAYO, op. cit.; NOLA. Livro. In: ROMANO, R. (Dir.). **Enciclopédia Einaudi**, v. 12.

dos textos exegéticos, pela preparação dos catecúmenos. Enfim, esta era uma elite com muito prestígio, e o que ela escrevia, sem dúvida, repercutia em suas sés, influenciava nas práticas e concepções dos membros do clero e da comunidade.

Também não se pode desconsiderar um elemento que garantia a eficácia da escrita, a retórica. Auerbach admite a sua adaptação pelos cristãos para tornar o texto mais acessível. Outro autor que reforça a nossa tese quanto ao uso da escrita na afirmação de ideias e nos embates cotidianos é Blázquez. O trabalho de María Blázquez revela que os autores cristãos, que ele denomina de intelectuais, se posicionaram diante dos acontecimentos do Império romano do século IV d.C. O autor coloca em evidência a produção textual de vários clérigos que escreveram e difundiram suas opiniões sobre o Estado, a sociedade da época, a Igreja e a doutrina.

Blázquez também fez um estudo sobre alguns aspectos da sociedade romana do “Baixo Império” baseado nas cartas de Jerônimo. Para o autor, essas epístolas são “uma pintura realista” da época em que viveu o clérigo. Em seu epistolário, Jerônimo critica os vícios, o luxo e os modos das damas romanas – a soberba, a ostentação de jóias, o uso de práticas anticonceptivas e o aborto. Ele também censura os ascetas, de ambos os sexos, que viviam juntos e se tornavam amásios; os monges que se entregavam à glotonaria, à rapacidade e à avareza; os clérigos que se ocupavam com funções administrativas seculares, e os bispos que se envolviam em “ferozes” disputas. Os cristãos laicos não escaparam da repreensão. Aqueles que mantinham hábitos pagãos foram censurados com rigor. Com essa conduta, Jerônimo ganhou muitos inimigos, que registravam suas insatisfações e denunciavam os vícios do clérigo por meio da escrita.<sup>512</sup> As críticas formuladas por Jerônimo podem ser encontradas em outros autores da época, como Salviano de Marselha.

Jerônimo, ainda em suas cartas, narra as condições internas do Império romano, trata da pressão dos bárbaros nas fronteiras, descreve a instabilidade política e fala da morte de vários imperadores. O clérigo também aborda a divisão da sociedade romana em categorias sociais bem distintas. Para divulgar os seus escritos, ele contava com muitos admiradores, que, segundo Blázquez, enviavam-lhe amanuenses para transcrever suas obras.<sup>513</sup>

É importante salientar que Jerônimo não foi o único a tratar dos temas citados, muitos outros religiosos o fizeram. Lactânio, em **Sobre a morte dos perseguidores**, abordou questões referentes à situação econômica do Império no século IV d.C., o aumento do exército e a pressão tributária exercida pelo Estado romano; Paulo Orósio, em **História contra os**

---

<sup>512</sup> BLÁZQUEZ, op. cit. p. 166-199.

<sup>513</sup> Ibid., p. 200-217.



**pagãos**, tratou do peso dos impostos para a população e da recepção aos germânicos na Hispânia, vistos como libertadores, e não opressores; Salviano de Marselha, em **Governo de Deus**, apresentou as causas e os efeitos das invasões “bárbaras” e descreveu a corrupção do sistema de arrecadação de impostos e suas consequências, em especial a situação dos *humiliores* e curiales. Entre os pagãos, Libânio e Zósimo escreveram sobre os efeitos do fisco no Oriente.<sup>514</sup> Enfim, são cartas oficiais ou particulares, discursos e tratados, que censuraram a má distribuição dos impostos no Império romano do século IV d.C., mas jamais se opuseram à arrecadação.

De acordo com os estudos de Blázquez, é possível verificar que a cultura escrita foi um recurso utilizado por diversos grupos no Império romano, mas, sem dúvida, os cristãos souberam usá-la com grande eficácia. Atanásio, por exemplo, divulgou o monacato por diversas regiões por meio da obra que escreveu por volta de 355, **Vida de Antônio**. O texto foi traduzido para o latim e difundido no Ocidente e no Oriente. Sulpício Severo e Jerônimo também escreveram sobre a vida monacal e sua repercussão social e religiosa no “Baixo Império”. Agostinho de Hipona, Paulo Orósio e Salviano de Marselha, com as suas obras, colocaram em circulação a perspectiva cristã da História, ao buscarem explicar e justificar o que estava acontecendo com o Império romano com o episódio de 408 e o saque de Alarico em 410.

E, para finalizar, encontramos em Canfora uma citação de Diodoro que, em muito, expressa o que significa para nós pensar na cultura escrita como uma linguagem passível de conter tantos significados, de inculcar ideias, conservar memórias e abrir espaço para as disputas cotidianas:

Quem poderia compor um elogio adequado da alfabetização? Apenas por intermédio dela os mortos são lembrados pelos vivos, e aqueles que se encontram muito distanciados entre si podem conversar por escrito, como se estivessem frente a frente; é a escrita que garante solidamente os pactos; apenas ela preserva, de maneira duradoura, as frases mais belas dos sábios, os oráculos; a filosofia e quaisquer outras formas de cultura [...] Se a causa da vida é a natureza, a causa do bem-viver é a escrita.<sup>515</sup>

---

<sup>514</sup> Ibid., p. 417-449.

<sup>515</sup> DIODORO *apud* Cãnfora, op. cit., p. 83.

## CONCLUSÃO

Pensar os intelectuais como uma criação do mundo contemporâneo, como se eles tivessem nascido a partir do século XIX com o caso *Dreyfus*, para N. Bobbio, seria um equívoco;<sup>516</sup> para nós, restringiria a capacidade do historiador refletir sobre a escrita e seus agentes ao longo da história. Compreendemos, assim como o autor, que os intelectuais constituem um grupo extremamente heterogêneo, podem ser os “sábios”, os “doutos”, os *philosophos*, os literatos, *gens de lettre*, ou simplesmente escritores, clérigos, que

Embora com nomes diversos [...] sempre existiram, pois sempre existiu em todas as sociedades, ao lado do poder econômico e do poder político, o poder ideológico, que se exerce não sobre os corpos como o poder político, jamais separado do poder militar, não sobre a posse de bens materiais, dos quais se necessita para viver e sobreviver, como o poder econômico, mas sobre as mentes pela produção e transmissão de idéias, de símbolos, de visões do mundo, de ensinamentos práticos, mediante o uso da palavra (o poder ideológico é extremamente dependente da natureza do homem como animal falante). Toda sociedade tem os seus detentores do poder ideológico, cuja função muda de sociedade para sociedade, de época para época, cambiantes sendo também as relações, ora de contraposição, ora de aliança, que eles mantêm com os dois poderes. Existem sociedades em que o poder ideológico é monopólio de uma casta, e outras em que ele é difundido por diversos centros de irradiação, muitas vezes concorrentes entre si.<sup>517</sup>

Ainda na perspectiva de Bobbio, o poder ideológico jamais deixa de existir e, independentemente da sociedade, a depender do grau de censura, da coerção, da pressão, do sistema policial, o dissenso manifesta-se no cotidiano; “aparece na construção de redes de comunicação não oficiais, clandestinamente,” nos livros expurgados das bibliotecas romanas e guardados nos espaços privados; como a palavra caçada aos cristãos sob os períodos de perseguição e repetidas vezes

<sup>516</sup> BOBBIO, N. **Os intelectuais e o poder**. Dúvidas e opções dos homens de cultura na sociedade contemporânea. Tradução de Marco Aurélio Nogueira. São Paulo: Ed. da UNESP, 1997. p. 10-11.

<sup>517</sup> *Ibid.*, p. 11.

pregadas nas tumbas durante a noite; ou escritas na forma de apologias endereçadas aos imperadores. Assim como o poder econômico e o político possuem suas armas, “o principal instrumento ideológico é a palavra, ou melhor, o principal meio do poder ideológico é a expressão de idéias por meio de palavras.”<sup>518</sup>

Hoje, distintas visões de mundo exprimem-se por meio de centenas de jornais, livros, conferências, debates, do rádio, da televisão, da internet, do celular e buscam influenciar o comportamento de quem lê, vê ou escuta. No Império Romano, guardada as devidas proporções, os recursos podiam variar, as estratégias também, mas a finalidade era bem similar: expor o que se pensava ou o que se desejava que fosse pensado; expor a verdade ou o que se desejava que fosse a verdade; pautar regras de conduta ou que se desejava que fossem os comportamentos; formular concepções políticas ou que se desejava que fosse o poder civil.

No Império Romano dos séculos IV e V d.C., os pagãos dispunham de uma literatura clássica que servia para atender ao público letrado, instruído nas escolas de retórica; mas produziram também brevíários e epítomes, pequenas biografias, epistolários, panegíricos, leis, usaram recitais e lançamentos de livros para comunicar idéias e conservar tradições que, de outra forma, se perderiam nas lembranças ou ficariam presas nas bibliotecas.

Os cristãos eruditos deram um passo à frente e foram além dos recursos já utilizados pelos intelectuais pagãos. Eles adaptaram-se para falar sobre a fé, utilizaram a retórica de modo menos rebuscado, produziram histórias eclesiásticas para forjar uma origem comum, uma identidade para o povo cristão, bem como epístolas, hagiografias, poesias, tratados para difundir o cristianismo, para comunicar o texto sagrado. Danielou e Marrou afirmam que a Igreja, de fato, possuía uma elite intelectual responsável pela conservação e divulgação da *doctrina Christiana*.<sup>519</sup> Momigliano assevera que a Igreja cristã sempre usou a linguagem escrita como meio para justificar suas verdades, mas soube difundi-las nos círculos menos intelectualizados.<sup>520</sup> Para tanto usou as formas da escrita e da oralidade. Os eruditos da Igreja contavam com os recursos orais - os sermões, os hinos cantados, os debates nos concílios, a preparação para o catecumenato - para transmitir o que estava escrito.

Portanto, nos séculos IV e V d.C., tanto a elite episcopal quanto a senatorial deetinham recursos para escrever e divulgar suas idéias. O intelectual desse período não coloca sua erudição acima dos combates. Pelo contrário, ele está enfronhado nas contendas diárias. O que fizeram Aurélio Victor, Eutrópio, Símaco, Juliano e Amiano, senão escrever para

---

<sup>518</sup> Ibid., p. 12.

<sup>519</sup> DANIELOU; MARROU, op. cit. P. 313.

<sup>520</sup> MOMIGLIANO, 1993, *Ensayos de historiografía antigua y moderna...*, p. 138-139.

preservar os costumes da antiga elite senatorial pagã, para reforçar suas prerrogativas, para formular uma imagem positiva que enaltecia o grupo ao qual estavam vinculados, para fixar um modelo de imperador que respeitava a casa senatorial? E quanto aos cristãos: porque Eusébio escreve a **História Eclesiástica** e a **Vida de Constantino**? Por que Atanásio e Gregório de Nazianzo se ocuparam em redigir para o imperador e sobre o imperador? O que dizer do envolvimento de Ambrósio com as querelas entre o poder civil e a Igreja? E Agostinho, como negar o anseio deste clérigo de responder as acusações pagãs na **Cidade de Deus**?

Todos os escritos são tentativas de responder a uma circunstância, de exprimir insatisfações, de se posicionar frente ou sobre a autoridade imperial, falando de um lugar bem definido, o lugar da elite, seja religiosa ou laica. Talvez, Ortega y Gasset, citados por Bobbio, tivessem alguma razão:

todo o pensamento político de Ortega y Gasset está fundado sobre a distinção entre elites intelectuais, às quais cabe a direção da sociedade, e massas, cujo destino é deixar-se conduzir por uma minoria de espíritos clarividentes. Sobre os intelectuais, considerados como a parte viva, progressista e moderna da nação em contraposição às massas produzidas pela democracia doente dos nossos tempos, Ortega deposita as próprias esperanças de uma regeneração não só da “Espanha invertebrada”, mas também da Europa.<sup>521</sup>

Comparados à população não letrada no Império Romano dos séculos IV e V d.C., os intelectuais constituíam uma minoria. Mas, não concordamos com a idéia de Ortega e Gasset de que existe uma elite dominante destinada a elaborar a “grande política de renovação e uma massa à espera de ser plasmada por espíritos superiores”.<sup>522</sup>

Nossa tese vai justamente no sentido inverso: afirmamos a existência de dois grupos vinculados a uma elite dirigente que, na sua produção textual, veicula idéias preservadas na memória coletiva de cristãos ou pagãos, ao longo das gerações. Os seus membros não são gestores individuais de um conjunto de valores morais e políticos, mas agentes que, na relação dialética com as estruturas à sua volta, são influenciados pelas visões de mundo dos grupos aos quais se encontram vinculados.<sup>523</sup> Eles formulam, fixam regras morais e teorias políticas, surgidas, não dos “espíritos iluminados”, mas das múltiplas influências construídas ao longo das suas vivências marcadas por suas origens regionais e sociais e sua identidade religiosa.

<sup>521</sup> BOBBIO, op. cit., p. 33.

<sup>522</sup> Ibid., p. 33.

<sup>523</sup> GOLDMANN, **Dialética e cultura**, p. 20.

Como assevera Halbwachs, “cada pessoa está mergulhada ao mesmo tempo ou sucessivamente em muitos grupos.”<sup>524</sup>

O Império Romano dos séculos IV e V d.C., como verificamos no decorrer do nosso trabalho, passou por uma série de mudanças, desde as reformas empreendidas especialmente por Diocleciano e Constantino<sup>525</sup> até a conjuntura que produziu o colapso.<sup>526</sup> Durante este período, as forças políticas se rearticularam. A autoridade imperial buscou legitimar-se num aparato místico e demonstrar eficiência por meio de um sistema militar e administrativo complexo. A elite senatorial, a partir de Constantino e de sua provincianização, constituiu-se, principalmente no Ocidente, de grandes famílias proprietárias rurais com suas redes de clientes e colonos, que favoreciam o “tráfico” de influência na ocupação de cargos de prestígio na burocracia central e na corte. A Igreja afirmou-se como uma instituição forte e organizada, disposta a ocupar espaços para prestar serviços, não só espirituais como temporais, à comunidade. Em especial os bispos eram, em geral, homens oriundos das elites instruídas, dispostos a colocar sua instrução a serviço da fé e do crescimento da Igreja.

A partir do século IV d.C., ocorreu uma ampliação do sistema de ensino formal, da busca pela instrução com vistas a ocupar cargos na burocracia, da difusão do código e do barateamento do custo do livro; enfim, houve um aumento na camada da população capaz de ler, ou pelo menos de escutar os sermões e se instruir nas letras iniciais.

Neste período de mudanças, de convivência entre cristãos e pagãos, sobrevive o *mos maiorum* na literatura clássica e nos novos textos. Sua memória é presente, não foi extirpada. Ele faz parte da memória coletiva de grupos vinculados à elite senatorial pagã, mas também dos grupos cristãos, que buscaram afirmar-se, construir uma identidade, uma história em comum e um conjunto de regras que os identificassem.

A associação do Estruturalismo Genético de Goldmann com a isotopia de Greimas e Courtés na análise dos discursos tornou evidente o quanto a cultura escrita cumpriu a importante função de registrar valores e preservá-los. A escrita, sem dúvida, serviu para conservar um conjunto de noções éticas e políticas para ambos os grupos – cristãos e pagãos – e para criar parâmetros que auxiliassem a definir e separar o bom do mau governante. Aliás, esta não é uma novidade. Como demonstrou Hidalgo da La Vega, muitos intelectuais do

---

<sup>524</sup> HALBWACHS, op. cit., p. 100.

<sup>525</sup> BROWN, **O fim do Mundo Clássico...**

<sup>526</sup> MENDES, **Sistema político do Império Romano do Ocidente...**

“mundo antigo” pensaram e escreveram sobre o governante ideal em conformidade com as conjunturas nas quais estavam inseridos.<sup>527</sup>

Reafirmamos, a luz do debate até aqui apresentado, que a cultura escrita foi um meio eficaz para conservar a memória, para representar o poder, para dialogar com ele, para estabelecer limites de ação, para construir e reforçar a imagem de uma sociedade ideal, para persuadir, para defender um conjunto de idéias morais e políticas que identifiquem um grupo. Acreditamos, como Clarke, que a difusão da retórica pelas províncias romanas torna evidente que a divulgação de idéias encontrava limites, mas que também encontrava espaço nas escolas que eram construídas longe da capital<sup>528</sup>. É importante também afirmar que o combate, a disputa, entre cristãos e pagãos não se confirma. Pelo contrário, trata-se de uma mesma elite que se separa em função de uma pertença religiosa e, a partir dela, defende idéias distintas, mas não tão distintas. A linha que os separa é tênue, porém perceptível em suas práticas e representações.

---

<sup>527</sup> HIDALGO DE LA VEJA, op. cit., 19-26.

<sup>528</sup> CLARKE, *Rhetoric at Rome*, p. 143-144.

## FONTES E BIBLIOGRAFIA

### Documentação textual

AGOSTINHO. **A Cidade de Deus**. 2. ed. Tradução e nota biográfica de J. Dias Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1995. 3 v.

AGUSTÍN. **La Ciudad de Dios**. 4. ed. Traducción de Santos Santamarta; Miguel Fuertes. Introducción y notas de Victorino Capanaga. Madrid: La Editorial Católica, 1988. (Biblioteca de Autores Cristãos. Obras completas de San Agustín, v. XVI, XVII).

AGOSTINHO. **Confissões**. Tradução de J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Os Pensadores, v. 6).

AGUSTÍN. **Sermones** (5.º) 273-338. Madrid: La Editorial Católica, 1953. (Biblioteca de Autores Cristãos. Obras completas de San Agustín, v. XXV).

AGUSTÍN. **Sermones** (2.º) 51-116. Madrid: La Editorial Católica, 1953. (Biblioteca de Autores Cristãos. Obras completas de San Agustín, v. X).

AGUSTÍN. **La doctrina cristiana**. Madrid: La Editorial Católica, 1957. (Biblioteca de Autores Cristãos. Obras completas de San Agustín, v. XV).

AMBROGIO. Discorsi e lettere. In: **Opera Omnia di Sant'Ambrogio**. Introduzione, traduzione, note e indici di Gabriele Banterle. Roma: Città Nuova Editrice, 1988. 3v.

AMIANO MARCELINO. **Historia**. Trad. M.<sup>a</sup> Luisa Harto Trujillo. Madrid: Akál, 2002.

AMMIEN MARCELLIN. **Histoire**. Texte établi et traduit par Édouard Gallettier et Jacques Fontaine. T. I, livres XIV-XVI. Paris. Les Belles Lettres, 1978.

\_\_\_\_\_. **Histoire**. Texte établi et traduit par Guy Sabbah. T. II, livres XVII-XIX. Paris. Les Belles Lettres, 1970.

\_\_\_\_\_. **Histoire**. Texte établi et traduit par F. Fontaine; E. Frézouls y J. D. Berger. T. III, livres XX-XXII. Paris. Les Belles Lettres, 1996.

\_\_\_\_\_. **Histoire**. Texte établi et traduit par Jacques Fontaine. T. IV, livres XXIII-XXV. Paris. Les Belles Lettres, 1977.

\_\_\_\_\_. **Histoire**. Texte établi et traduit par M. A. Marié. T. V, livres XXVI-XXVIII. Paris. Les Belles Lettres, 1984.

\_\_\_\_\_. **Histoire**. Texte établi et traduit par Guy Sabbah et L. Angliviel. T. VI, livres XXIX-XXXI. Paris. Les Belles Lettres, 1999.

ARISTÓTELES. **A Política**. Tradução de R. L. Ferreira. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

ATANÁSIO. **Apologia ao Imperador Constâncio**. Tradução de Orlando Tiago. Introdução e notas de Roque Frangiotti. São Paulo: Paulus, 2002. (Coleção Patrística, v.18).

ATHANASE D'ALEXANDRIE. **Apologie a l'empereur Constance**. Introduction, texte critique, traduction et notes de J. M. Szymusiak. Paris: Du Cerf, 1958. (Sources Chrétiennes, n.º56).

ATENÁGORAS. Petição em favor dos cristãos. In: **Padres Apologistas**. Introdução e notas explicativas de R. Frangiotti. Tradução de Ivo Storniolo e Euclides M. Balancin. São Paulo: Paulus, 1995. p. 113-165.

AURELIUS VICTOR. **Livre des Césars**. Texte établi et traduit par Pierre Dufraigne. Paris: Les Belles Lettres, 1975.

AURELIO VÍCTOR. **Libro de los Césares**. Introducciones, traducción y notas de Emma Falque. Madrid: Editorial Gredos, 1999. (Biblioteca clásica Gredos, v. 261).

AURELIUS VICTOR. **De Caesaribus**. English translation by H. W. Bird. Liverpool University Press, 1994.

**BIBLÍA DE JERUSALÉM**. Edição coordenada por Gilberto Gorgulho, Ivo Storniolo e Ana Flora Anderson. São Paulo: Paulus, 2003.

CÍCERO. **Da República**. Tradução de Nelson Jahr Gárcia. São Paulo: Ediouro, 1998.

\_\_\_\_\_. **Dos Deveres**. Tradução de Angélica Chiapeta. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

CORNELIO TÁCITO. **Anales**. Traducción y notas de J. L. Moralejo. Rev. L. Rubio Fernández. Livros XI-XVI. Madrid: Gredos, 1996.

EUSÉBIO DE CESARÉIA. **História Eclesiástica**. Tradução Monjas Beneditinas do Mosteiro de Maria de Cristo. São Paulo: Paulus, 2000. (Patrística, v. 15).

EUSEBIO DE CESAREA. **História Eclesiastica**. Texto, versión, introducción y notas por Argimiro Velasco Delgado. Madrid: La Editorial Católica, 1973. 2 v. (Biblioteca de Autores Cristãos).

EUSEBIUS. **The Ecclesiastical History**. Translation by Kirsopp Lake, D.D., D. Litt. London: William Heinemann, 1926. v. 1.



EUSEBIO DI CESAREA. **Storia Ecclesiastica**. Introduzione a cura di Franzo Migliore; traduzione e note Libri I-IV a cura di Salvatore Borzì; traduzione e note Libro V a cura di Franzo Migliore. Roma: Città Nuova, 2001.

EUSÈBE DE CÉSARÉE. **Histoire Ecclésiastique**. Texte grec, traduction, introduction et annotation par Gustave Bardy. Paris: Du cerf, 1960. 4 v. (Sources Chrétiennes)

EUSEBIO DE CESAREA. **Vida de Constantino**. Introducción, traducción y notas de Martín Gurruchaga. Madrid: Editorial Gredos, 1994.

EUTROPE. **Abrégé de l'histoire romaine**. Traduction nouvelle avec introduction, notes, tables et index par Maurice Rat. Paris: Garnier, s/d.

EUTROPIO, F. **Breviario**. Introducciones, traducción y notas de Emma Falque. Madrid: Editorial Gredos, 1999. (Biblioteca clásica Gredos, v. 261).

EUTROPIUS. **Breviarium**. Translated with an introduction and commentary by H. W. Bird. Liverpool University Press, 1993.

GRÉGOIRE DE NAZIANZE. **Discours 4-5**. Contre Julien. Introduction, texte critique, traduction et notes par Jean Bernardi. Paris: Du Cerf, 1983. (Sources Chrétiennes, n.º309).

GRÉGOIRE DE NAZIANZE. **Discours 1-3**. Introduction, texte critique, traduction et notes par Jean Bernardi. Paris: Du Cerf, 1983. (Sources Chrétiennes. v. 247).

JULIANO. Sobre a realeza. In: **Discursos I-V**. Introducción, traducción y notas de José García Blanco. Madrid: Editorial Gredos. 1979. p. 205-280. (Biblioteca clásica Gredos, v. 17).

\_\_\_\_\_. Extratos de los códigos de Teodosio y Justiniano. In: **Leyes**. Introducción, traducción y notas de J. G. Blanco e Pilar Jiménez Gazapo. Madrid: Editorial Gredos. 1982. p. 267-327. (Biblioteca clásica Gredos, v. 47).

LACTANCIO. **Sobre la muerte de los perseguidores**. Introducción, traducción y notas de Ramón Teja. Madrid: Gredos, 1982. (Biblioteca clásica Gredos, v. 46).

PLATÃO. **A República**. Introdução de M. S. C. Franco; tradução e organização de J. Guinsburg; revisão comparada de L. A. M. Cabral e notas de D. R. N. Lopes. São Paulo: Perspectiva, 2006.

PLÍNIO. **Cartas**. Traducción de Julián González Fernández. Madrid: Gredos, 2006.

POSIDIO. **Vida de San Agustín**. 2. ed. Madrid: La Editorial Católica, 1951. (Biblioteca de Autores Cristãos. Obras completas de San Agustín, v. I).

SÍMACO. **Informes**. Introducciones, traducción y notas de José Antonio Valdés Gallego. Madrid: Editorial Gredos, 2003. (Biblioteca clásica Gredos, v. 315).

\_\_\_\_\_. **Discursos**. Introducciones, traducción y notas de J. A. V. Gallego. Madrid: Gredos, 2003. p. 153-241. (Biblioteca clásica Gredos, v. 315).

TEÓFILO. A Autólico. In: **Padres Apologistas**. Introdução e notas explicativas de R. Frangiotti. Tradução de Ivo Storniolo e Euclides M. Balancin. São Paulo: Paulus, 1995. p. 201-300.

ZÓSIMO. **Nueva Historia**. Introducción, traducción y notas de J. M. Candau Morón. Madrid: Editorial Gredos, 1992.

ZOSIME. **Histoire Nouvelle**. Texte établi ET traduit par F. Paschoud. Paris: Les Belles Lettres, 1971. 5 v.

### Obras de referência

ABBAGNANO, N. **Dicionário de Filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

BOBBIO, N; MATTEUCCI, N; PASQUINO, G. (Org.). **Dicionário de Política**. Brasília: Ed. da UNB, 1997.

\_\_\_\_\_. Poder/autoridade. In: ROMANO, R. (Org.). **Enciclopédia Einaudi**. Lisboa: Imprensa Nacional; Casa da Moeda, 1987, v. 14, p. 44-57.

BARTHES, R; MARTY, E. Oral/Escrito. In: ROMANO, R. (Dir.). **Enciclopédia Einaudi**. Lisboa, Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1987, v. 11, p. 32-57.

BARTHES, R; MAURIÈS, P. Escrita. In: ROMANO, R. (Dir.). **Enciclopédia Einaudi**. Lisboa, Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1987, v. 11, p. 146-172.

CHÂTELET, F.; DUHAMEL, O.; PISIER, E. (Org.). **Dicionário de obras políticas**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1993, p. 19-30.

DI BERARDINO, A. (Org.). **Dicionário patrístico e de antiguidades cristãs**. Petrópolis: Vozes, 2002.

FORTINI, F. Clássico. In: ROMANO, R. (Dir.). **Enciclopédia Einaudi**. Lisboa, Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1987, v.17.

LALANDE, A. **Vocabulário técnico e crítico da filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

NOLA, A. di. Sagrado/profano. In: ROMANO, R. (Dir.). **Enciclopédia Einaudi**. Lisboa: Imprensa Nacional; Casa da Moeda, 1987, v. 12, p. 105-160.

\_\_\_\_\_. Livro. In: ROMANO, R. (Dir.). **Enciclopédia Einaudi**. Lisboa: Imprensa Nacional; Casa da Moeda, 1987, v. 12, p. 215-242.

VALERI, V. Cerimonial. In: ROMANO, R. (Dir.). **Enciclopédia Einaudi**. Lisboa: Imprensa Nacional; Casa da Moeda, 1987, v. 30, p. 376-89.

VALERI, V. Realeza. In: ROMANO, R. (Dir.). **Enciclopédia Einaudi**. Lisboa: Imprensa Nacional; Casa da Moeda, 1987, v. 30, p. 415-45.

## Teoria e metodologia

AUGÉ, M. **Atualidade da antropologia**: o sentido dos outros. Petrópolis: Vozes, 1999.

\_\_\_\_\_. **A construção do mundo**. Religião, representações, ideologia. Lisboa: Edições 70, 2000.

BALANDIER, G. **A desordem**: elogio do movimento. Rio de Janeiro: Bertrand-Brasil, 1997.

\_\_\_\_\_. **Antropologia Política**. Tradução de Octavio Mendes Cajado. São Paulo: EDUSP, 1969.

BLOCH, M. **Apologia da História ou o ofício de historiador**. Tradução de André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

BOBBIO, N. **Os intelectuais e o poder**. Dúvidas e opções dos homens de cultura na sociedade contemporânea. Tradução de Marco Aurélio Nogueira. São Paulo: Ed. da UNESP, 1997.

BURKE, P. **O mundo como teatro**: estudos de antropologia histórica. Lisboa: Difel, 1992.

\_\_\_\_\_. **Variiedades de história cultural**. Tradução de Alda Porto. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

\_\_\_\_\_. **História e teoria social**. São Paulo: Editora da UNESP, 2000.

\_\_\_\_\_. **O que é História Cultural?** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

CARDOSO, C. F. e MALERBA, J. (Org.). **Representações**: contribuição a um debate transdisciplinar. São Paulo: Papyrus, 2000.

CARDOSO, C. F.; VAINFAS, R. (Org.). **Domínios da História**. Rio de Janeiro: Campus, 1997.

CARDOSO, C. F. **Narrativa, sentido, história**. São Paulo: Papyrus, 1997.

\_\_\_\_\_. **Cultura, Etnia, Identidade e Memória**. Niterói: UFF, 2002. Notas de aula.

CERTEAU, M. **A escrita da História**. Tradução de Maria de Lourdes Menezes. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.

CHARTIER, R. **A história hoje**: dúvidas, desafios, propostas. *Estudos Históricos*. Rio de Janeiro, v. 7, n. 13, 1994.

\_\_\_\_\_. **A História Cultural**: entre práticas e representações. Lisboa: Difel, 1990.

\_\_\_\_\_. (Org.). **Práticas de leitura**. 2. ed. São Paulo: Estação Liberdade, 2001.

\_\_\_\_\_. **A ordem dos livros: leitores, autores e bibliotecas na Europa entre os séculos XIV e XVIII.** Brasília: Ed. da UNB, 1999.

\_\_\_\_\_. **À beira da falésia: a história entre certezas e inquietudes.** 1. ed. Porto Alegre: Ed. Universidade - UFRGS, 2002.

\_\_\_\_\_. **Formas e sentido.** Cultura escrita: entre distinção e apropriação. Trad. Maria de Lourdes Meirelles Matencio. Campinas: Mercado de Letras, 2003.

\_\_\_\_\_. **Cultura escrita, literatura e história.** Trad. Ernani Rosa. Porto Alegre: Artmed, 2001.

\_\_\_\_\_. **Análisis semiótico del discurso.** Del enunciado a la enunciación. Madrid: Editorial Gredos, 1991.

COUTROT, A. Religião e Política. In: Rémond, R. (Org.). **Por uma História Política.** Rio de Janeiro: UFRJ: FGV, 1996.

FINLEY, M. **Uso e abuso da história.** São Paulo: Martins Fontes, 1979.

GARCÍA-PELAYO, M. **Los mitos políticos.** Madrid: Alianza Editorial, 1978.

GOLDMANN, L. **A sociologia do romance.** Tradução de Álvaro de Cabral. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.

\_\_\_\_\_. **Ciências Humanas e Filosofia.** Tradução de Lupe Cotrim e J. H. Giannotti. São Paulo: Difel, 1986.

\_\_\_\_\_. **Dialética e cultura.** 2. ed. Tradução de Luiz F. Cardoso; Carlos N. Coutinho. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

GREIMAS, A. J.; COURTÉS, J. **Dicionário de Semiótica.** Tradução de Alceu Dias Lima et al. São Paulo: Contexto, 2008.

HALBWACHS, M. **A memória coletiva.** São Paulo: Centauro, 2006.

HARTOG, F. Histoire ancienne et histoire (Introduction). **Annales-ESC**, Paris, n. 5-6, 1982.

\_\_\_\_\_. **Os antigos, o passado e o presente.** Organizado por J. O. Guimarães. Brasília: UnB, 2003.

JODELET, D. A alteridade como produto e processo psicossocial. In: ARRUDA, A. (Org.) **Representando a alteridade.** Petrópolis: Vozes, 1998, p. 47-67.

\_\_\_\_\_. (Org.). **As representações sociais.** Tradução de Lílian Ulup. Rio de Janeiro: Editora Uerj, 2001.

KAPLAN, A.; LASSWELL, H. **Poder e sociedade.** Trad. Maria Lucy Gurgel Valente. Brasília: Ed. da UNB, 1979.

LADRIÈRE, J. **A articulação do sentido**. São Paulo: E.P.U.; EDUSP, 1977.

LE GOFF, J. **História e memória**. 4ª ed. Campinas: Ed. da Unicamp, 1996.

\_\_\_\_\_. Cultura clerical e tradições folclóricas na civilização merovíngia. In: GODINHO, V. M. (Org.). **Níveis de cultura e grupos sociais**. Lisboa: Cosmos, 1966.

LE GOFF, J.; NORA, P.(Org.). **História: novas abordagens**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1979.

\_\_\_\_\_. **História: novos objetos**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1995.

LEQUIN, Y; METTRAL, J. À la recherche d'une mémoire collective : les métallurgistes retraités de Givors. **Annales. E.S.C.** Paris, n.º 35, p. 149-63, 1980.

MOATTI, C. Pour une histoire intellectuelle de l'Antiquité. **Revue historique**. Paris, t. CCCII/3, p. 685-691, 1982.

MOSCOVICI, S. **Representações Sociais: investigações em Psicologia Social**. Petrópolis: Vozes, 2003.

RICOEUR, P. L'écriture de l'histoire et la représentation du passé. **Annales-HSS**, Paris, N. 4, p.731- 747, 2000.

SHOTWELL, J. B. **A interpretação da história e outros ensaios**. Rio de Janeiro: Zahar, 1967.

### **Obras gerais:**

ACHARD, G. **La communication à Rome**. Paris: Payot, 1994 (Coll. Petit Bibliothèque Payot, 211).

AJA SÁNCHEZ, J. R. Obispos y mártires palestinos: el caso de Gaza (s. IV). In: **Gerión**, Madrid, n.º 19, p. 569-594, 2001.

ALFÖLDY, G. **A história social de Roma**. Lisboa: Editorial Presença, 1989.

ALTANER, B.; STUIBER, A. **Patrologia: vida, obra e doutrina dos Padres da Igreja**. 2.ed. São Paulo: Paulinas, 1988.

ARNHEIM, M. T. W. **The Senatorial Aristocracy in the later Roma Empire**. Oxford: Clarendon Press, 1972.

ARQUILLIÈRE, H.-X., **L'Augustinisme politique. Essai sur la formation des théories politiques du Moyen Âge**. Paris: J. Vrin, 1956.

AUERBACH, E. **Lenguaje literario y publico en la baja latinidad y en la Edad Media**. Barcelona: Seix Barral, 1969.

AYMARD, A.; AUBOYER, J. **Roma e seu Império: o ocidente e a formação da unidade mediterrânica.** São Paulo: Difusão Européia do Livro, tomo II, vol. III, 1977.

BADEL, C.; BÉRENGER, A. **L' Empire Romain au IIIe. siècle ap. J.C.:** textes et documents. Paris: SEDES, 1998. (Regards sur l'histoire. Histoire Ancienne).

BALDSON, J. P. V. D. (Org.). **Los romanos.** Trad. Cecilio Sánchez Gil. Madrid: Editorial Gredos, 1987.

BARNES, T. D. **Constantine and Eusebius.** Cambridge: Harvard University Press, 1981.

\_\_\_\_\_. **Athanasius and Constantius: theology and politics in the Constantinian empire.** Cambridge: Harvard University Press, 1993.

BARROW, R. H. **The romans.** London: Penguin Books, 1987.

BAUMGARTNER, M. **A Igreja no Ocidente.** Das origens às reformas no século XVI. Lisboa: Edições 70, 2001.

BAYET, J. **La religion romana.** Madrid: Cristiandad, 1984.

BERCHEM, D. V. **L'armée de Dioclétien et la réforme constantinienne.** Paris: Imprimerie Nationale, 1952.

BLANCHARD, A (org.). **Les débuts du codex.** Turnhout: Brepols, 1989.

BLÁZQUEZ, J. **Intelectuales, ascetas y demonios al final da la Antigüedad.** Madrid: Cátedra, 1998.

\_\_\_\_\_. La academia de Atenas como foco de formación humanística para paganos y cristianos. Los casos de Juliano, Basilio y Gregorio Nacianceno. In: **Gerión**, Madrid, n.º 19, p. 595-628, 2001.

BORNECQUE, H; MORNET, D. **Roma e os romanos.** São Paulo: EPU, 1976.

BOUREAU, A. Des politiques tirées de l'écriture Bizance et Occident. (note critique). **Annales-HSS**, Paris, N. 4, p.879-887, 2000.

BOWMAN, A. K.; WOOLF, G. (Org.). **Cultura escrita e poder no mundo antigo.** São Paulo: Ática, 1998.

BRAVO, G. **Poder político y desarrollo social en la Roma Antigua.** Madrid: Taurus, 1980.

\_\_\_\_\_. **Diocleciano y las reformas administrativas del Império.** Madrid: Akal, 1991.

\_\_\_\_\_. Sobre las relaciones Iglesia-Estado en el Imperio Romano. In: **Gerión**, Madrid, n.º 7, 1989.

\_\_\_\_\_. El estatuto sociopolítico del colono en la genesis de la sociedad bajoimperial. In: **Memorias de Historia Antigua**, nº 2, Oviedo, 1978.

- BROWN, P. **O fim do mundo clássico**. De Marco Aurélio a Maomé. Lisboa: Verbo, 1972.
- \_\_\_\_\_. **Santo Agostinho**. Uma biografia. Tradução de Vera Ribeiro. São Paulo: Editora Record, 2005.
- \_\_\_\_\_. **Religione e società nell'età di Sant'Agostino**. Torino: Giulio Einaudi, 1975.
- \_\_\_\_\_. **A ascensão do cristianismo no Ocidente**. Lisboa: Presença, 1999.
- \_\_\_\_\_. **Authority and the sacred: aspects of the christianisation of the roman world**. Londres: Cambridge University Press, 1997.
- \_\_\_\_\_. **The cult of the saints**. Chicago: University of Chicago, 1981.
- \_\_\_\_\_. **Pouvoir et persuasion dans l'Antiquité tardive**. Vers un Empire Chrétien. Paris : Seuil, 1998.
- BURKERT, W. **Religião grega na época clássica e arcaica**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1993.
- BURCKHARDT, J. **Del paganismo al cristianismo**. México: Fondo de Cultura Económica, 1996.
- BURNS, J. H. (Dir.) **Histoire de la pensée politique médiévale**. 350-1450. Paris: Presses Universitaires de France, 1993.
- BUSTAMANTE, R. M. Circunceliões: revolta rural na África Romana? In: CHEVITARESE, A. L. (Org.). **O campesinato na história**. Rio de Janeiro: Relume Dumará: FAPERJ, 2002.
- CALDERONE, S. Teologia política, sucesione dinástica e *consecratio* in età costantiniana. In: REVERDIN, O. (Ed.). **Le culte des souverains dans l'Empire Romain**. Vandouevres-Genève: Fondation Hardt, 1972, p. 215-69 (Entretiens sur l'Antiquité Classique n.º XIX).
- CAMERON, A. Paganism and literature in late fourth century Rome. In: **Christianisme et formes littéraires de l'Antiquité Tardive en Occident**. Vandouevres-Genève: Fondation Hardt, 1976, (Entretiens sur l'Antiquité Classique t. XXIII).
- CAMERON, Averil. **Christianity and the rhetoric of empire**. The development of Christian discourse. California Universit, 1991.
- \_\_\_\_\_. A. **El bajo Imperio Romano (284-430 d.C)**. Tradução de Pablo Carbosa e Inmaculada Utande. Madrid: Encuentro, 2001.
- CAMUS, P. M. **Ammien Marcellin**. Témoin des courantes culturels et religieux à la fin du IVè siècle. Paris: Les Belles Lettres, 1967.
- CANFORA, L. **Livro e liberdade**. Rio de janeiro: Casa da Palavra; São Paulo: Ateliê Editorial, 2003.

CLARKE, M. L. **Rhetoric at Rome**. A historical survey. Revised and with a new introduction by D. H. Berry. London and New York: Routledge, 1996.

CANDAU MORÓN, J. M.; GASCÓ, F.; RAMÍREZ DE VERGER, A. (Org.). **La Conversión de Roma: cristianismo y paganismo**. 1. ed. Madrid: Ediciones Clásicas, 1990.

CANDAU MORÓN, J. M. Teocracia y ley: la imagen de la realeza en Juliano. In: **La imagen de la realeza en la Antigüedad**. Madrid, 1988.

CARRIÉ, J.-M. Introduction: 'Bas Empire' ou 'Antiquité Tardive'? In: CARRIÉ, J.-M.; ROUSSELLE, A. **L'Empire Romain en mutation: des Sévères à Constatin (192-337)**. Paris: Éditions du Seuil, 1999. p. 9-25. (Coll. Points H 221. Nouvelle Histoire de l'Antiquité, 10).

CARVALHO, M. M. **Análise da legislação municipal do Imperador Juliano: cúrias e decuriões**. 1995. 195f. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Universidade de São Paulo, São Paulo, 1995.

\_\_\_\_\_. **Paidéia e retórica no século IV d.C: a construção da imagem do Imperador Juliano segundo Gregório Nazianzeno**. 2002. 205f. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Universidade de São Paulo, São Paulo, 2002.

CASCAJERO, J. Escritura, oralidad e ideologia: hacia una reubicación de las fuentes escritas para la Historia Antiga, **Gerión**, Madrid, n.º 11, 1993.

CAVALLO, G. (Dir.). **Libros, editores y público en el mundo antiguo**. Guía histórica y crítica. Lisboa: Alianza, 1977.

CHASTAGNOL, A. L'Évolution de l'Ordre Senatorial aux III et IV siècles de notre ère. **Revue historique**. Paris, t. 496, p. 305-314, out/déz, 1970.

\_\_\_\_\_. **Le sénat romain à l'époque impériale**. Paris: Belles Lettres, 1992.

CHARTIER, R.; CAVALLO, G. (Org.). **História da leitura no mundo ocidental**. São Paulo: Ática, v. 1, 1998.

CIZEC, E. **Histoire et historiens à Roma dans l'Antiquité**. Lyon: Presses Universitaires, 1995.

COCHRANE, N. C. **Cristianismo y cultura clásica**. 2. ed. México: Fondo de Cultura Económica, 1942.

COURCELLE, P. **Recherches sur les Confessions de Saint Augustin**. Paris: Boccard, 1950.

CHRISTOL, M. P. Les classes dirigeantes et le pouvoir dans l'État, de Septime Sévère à Constantin. In : BOST, J-P ; VOISIN, J-L. (Ed.). **Pallas** : revue d'études antiques. L'Empire Romain de 192 à 325. Toulouse : PUM, 1997. p. 57-78.

CROKE, B.; EMMETT, A. M. **History and Historians in Late Antiquity**. Oxford: Pergamon Press, 1983.



DANIÉLOU, J.; MARROU, H. **Nova história da Igreja: dos primórdios a São Gregório Magno**. Petrópolis: Vozes, v. 1, 1984.

DAWSON, C. **Historia de la cultura cristiana**. México: Fondo de Cultura Económico, 2001.

DECRET, F. **Le christianisme en Afrique du Nord Ancienne**. Paris: Éditions du Seuil, 1996.

DELATTE, L. **Les traités de la royauté d' Ecpante, Diotogène et Sthénidas**. Liège-Paris, 1942.

DESBORDES, F. **Concepções sobre a escrita na Roma Antiga**. São Paulo: Ática, 1995.

DESIDERI, P. **Dione di Prusa**. Messina-Firenze, 1978.

DIES GOYANES, M. C. Horizonte filosófico-religioso de Amiano Marcelino. **Hispania Antigua**, Valladolid, v. VII, p. 307-43, 1977.

DODDS, E. R. **Paganos y Cristianos en una época de angustia**. Madrid: Cristiandad, 1975.

DOMINIK, W. J. **Roman eloquence: Rhetoric in society and literature**. London and New York: Routledge, 1997.

DROBNER, R. H. **Les Pères de L'Église: Sept siècles de littérature chrétienne**. Paris: Desclée, 1999.

ENJUTO SÁNCHEZ, B. Las disposiciones judiciales de Constantino y Juliano a propósito de las tierras de los templos paganos. In: **Gerión**, Madrid, n.º 18, p. 407-423, 2000.

ESCOLAR SOBRINO, H. **Historia del libro**. Madrid: Piramide, 1984.

ESLIN, J.-C. **Dieu et le pouvoir**. Théologie et politique en Occident. Paris: Ed. du Seuil, 1999.

FINLEY, M. I. (Ed.). **Studies in ancient society**. Londres: Routledge & Kegan Paul, 1974. (Past and present series).

FONTAINE, J. Unité et diversité du mélange des genres et des tons chez quelques écrivains latins de la fin du IV<sup>e</sup> siècle: Ausone, Ambrose, Ammien. In: **Christianisme et formes littéraires de l'antiquité tardive en Occident**. Ginebra, 1977, p. 425-482.

FOX, R. L. **Pagans and christians**. London: Penguin, 1986.

FRANCO JR., H. **A Idade Média**. Nascimento do Ocidente. São Paulo: Brasiliense, 1986.

FRANGIOTTI, R. **A doutrina tradicional da providência**. São Paulo: Paulus, 1995.

\_\_\_\_\_. Introdução. In: ATANÁSIO. **Vida e conduta de Santo Antão**. Tradução de Orlando Tiago. Introduções e notas de Roque Frangiotti. São Paulo: Paulus, 2002. (Coleção Patrística, v. 18).

\_\_\_\_\_. **História das Heresias (século I-VII)**. Conflitos ideológicos dentro do cristianismo. São Paulo: Paulus, 2.<sup>a</sup> ed., 1977.

GIARDINA, A. (dir.). **O homem romano**. Lisboa: Presença, 1989.

GARCÍA-PELAYO, M. **Los mitos políticos**. Madrid: Alianza Editorial, 1978.

GARRIDO BONAÑO, M. Introducción. In: AMBROSIO. **Tratado sobre el Evangelio de San Lucas**. Madrid: Biblioteca de Autores Cristãos, 1976.

GIBBON, E. **Declínio e queda do Império Romano**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

GIGON, O. **La cultura antigua y el cristianismo**. Madrid: Gredos, 1970.

GIL FERNÁNDEZ, L. El edicto de 353: estudio de la política de Constancio II en relación a la Iglesia occidental. **Memorias de Historia Antigua**, Oviedo, VII, p. 129-46, 1986.

\_\_\_\_\_. **Censura en el mundo antiguo**. Madrid: Alianza editorial, 2007.

GILSON, E. **Introduction a l'étude de sainte Augustin**. Paris: Librairie Philosophique, 1982.

GOMES, F. J. S. A Igreja e o poder: representações e discursos. In: RIBEIRO, M. E. de B. (Org.). **A vida na Idade Média**. Brasília: UNB, 1997. p. 33-60.

\_\_\_\_\_. Crisandade e cristianismo antigo. **Phônix**, Rio de Janeiro, ano VI, p.178-186, 2000.

HEIM, F. **Virtus: idéologie politique et croyances religieuses au IV siècle**. Berne: Peter lang, 1991.

HEUSCH, L. et al. **Le pouvoir et le sacré**. Bruxelles: Université Libre de Bruxelles, 1962. (

HIDALGO DE LA VEGA, M. J. **Sociedad y ideología en el Imperio Romano**. Apuleyo de Madaura. Salamanca: Universidad de Salamanca, 1995.

\_\_\_\_\_. **El intelectual, la realeza y el poder político en el Imperio Romano**. Salamanca: Universidad de Salamanca, 1986.

HOMO, L. **Les empereurs romains et le christianisme**. Paris: Payot, 1931.

HUSKINSON, J. (Ed.). **Experiencing Rome**. Culture, identity and power in the Roman Empire. Londres: Routledge, 2000.

JACQUES, F. L'ordine senatorio attraverso la crisi del III secolo. In: GIARDINA, A. (Org.). **Società Romana e Impero Tardoantico**. V. 1. Bari: Laterza, 1986. p. 81-226.

KANNENGIESSER, C (Ed.). **Politique et théologie chez Athanase d'Alexandrie**. Paris: Beauchesne, 1974, p. 93-126.

LOPE CILLERUELO, P. Introducción general. In: AGUSTÍN. **La doctrina cristiana**. Madrid: La Editorial Católica, 1957. p. 9. (Biblioteca de Autores Cristianos. Obras completas de San Agustín, v. XV).

LEMOS, M. S. **O olhar de Agostinho de Hipona sobre o Império Romano Ocidental**: uma abordagem semiótica da *Cidade de Deus*. 2004. 146 f. Dissertação (Mestrado) - Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal Fluminense, Niterói.

LOPE CILLERUELO, P. Introducción general. In: AGUSTÍN. **La doctrina cristiana**. Madrid: La Editorial Católica, 1957. p. 4-6. (Biblioteca de Autores Cristãos. Obras completas de San Agustín, v. XV).

LOT, F. **O fim do mundo antigo e o princípio da Idade Média**. Lisboa: Edições 70, 1980.

LÖWITH, K. **O sentido da história**. Lisboa: Edições 70, 1956.

MACHADO, C. A. R. O Senado romano e a corte imperial no Baixo Império: uma revisão. **Phônix**, Rio de Janeiro, ano 6, p. 90-105, 2000.

\_\_\_\_\_. **Imperadores imaginários**: política e biografia na *História Augusta*. 1998. 113 f. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo.

MACMULLEN, R. **Christianisme et paganisme du IV au VIII siècle**. Paris: Les Belles Letres, 1998.

MAIER, G. M. **Las transformaciones del mundo mediterráneo**. 13 ed. Madrid: Siglo Veintiuno, 1989.

MARAVAL, P. Introduction. In : EUSÈBE DE CÉSARÉE. **Louanges de Constantin**. Paris : DU CERF, 2001.

MARKUS, R. A. Les pères latins. In: BURNS, J. H. (Dir.). **Histoire de la pensée politique médiévale (350-1450)**. Paris: PUF, 1993. p. 88-117.

\_\_\_\_\_. **O fim do cristianismo antigo**. São Paulo: Paulus, 1997.

MARROU, H.-I. **Décadence romaine ou Antiquité tardive?** Paris : Éditions du Seuil, 1977.

\_\_\_\_\_. **História da educação na Antiguidade**. São Paulo: E.P.U., 1971.

MATTHEWS, J. **The Roman Empire of Ammianus**. Londres: Duckworth, 1989.

\_\_\_\_\_. **Western Aristocracies and Imperial court a.D. 364-425**. Oxford: Clarendon Press, 1990.

MAZZARINO, S. **O fim do mundo antigo**. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

\_\_\_\_\_. **Aspetti sociali del quarto secolo**. Roma: L'Erma di Bretschneider, 1951.

\_\_\_\_\_. **Storia sociale del vescovo Ambrogio**. Roma: L'Erma di Bretschneider, 2001.

MEEKS, W. A. **O Mundo moral dos primeiros cristãos**. São Paulo: Paulus, 1996.

MENDES, N. M. **Sistema político do Império Romano do Ocidente: um modelo de colapso**. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.

\_\_\_\_\_. Imperadores e Senadores no Baixo Império Romano. **Phoênix**, Rio de Janeiro, ano 2, 1996.

MOMIGLIANO, A. **De paganos, judíos y cristianos**. México: Fondo de Cultura, 1992.

\_\_\_\_\_. **As raízes clássicas da historiografia moderna**. Trad. Maria Beatriz F. Florenzano. Bauru, EDUSC, 2004.

\_\_\_\_\_. et al. **El conflicto entre paganismo y el cristianismo en el siglo IV**. Madrid: Alianza, 1989.

\_\_\_\_\_. **Ensayos de historiografía antigua y moderna**. México: Fondo de Cultura Económica, 1993.

MORESCHINI, C.; NORELLI, E. **História da literatura cristã antiga grega e latina: de Paulo à era Constantiniana**. Tradução de Marcos Bagno. São Paulo: Loyola, 2000.

\_\_\_\_\_. **História da literatura cristã antiga grega e latina II: do Concílio de Nicéia ao início da Idade Média**. Tradução de Marcos Bagno. São Paulo: Loyola, 2000. t. 1.

\_\_\_\_\_. **História da literatura cristã antiga grega e latina II: do Concílio de Nicéia ao início da Idade Média**. Tradução de Marcos Bagno. São Paulo: Loyola, 2000. t. 2.

MURGA, J. L. Ideologias y políticas del bajo imperio y su influencia en los delitos. In: PARICIO, J. (Org.). **Poder político y derecho en la Roma clásica**. Madrid: Editorial Complutense, 1996, p. 191-208.

PACAUT, M. **La théocratie: l'Église et le pouvoir au moyen age**. Paris: Desclée, 1989.

\_\_\_\_\_. **As Instituições Religiosas**. (Trad.) São Paulo: DIFEL, 1966.

PASTOR MUÑOZ, M. Consideraciones sobre el carácter social del movimiento bagaudico en la Galia e Hispania a fines del Imperio Romano. **Memorias de Historia Antigua**, n° 2, Oviedo, p. 205-216, 1978.

PASCHOUD, F. Les étapes d'une perte d'identité : les défenseurs du paganisme officiel face au naufrage de leur monde (312-410). In : BARZANO, A. ; BEARZOT, C. Et al. **Identità e valori fattori di aggregazione e fattori di crisi nell'esperienza política antica**. Roma: L'Erma di Bretschneider, 2001.

PATLAGEAN, E. Bizance et la question du roi-prêtre (note critique). **Annales-HSS**, Paris, N. 4, p.871-878, 2000.

PEREIRA, M. H. R. **Estudos de História da cultura clássica**. Cultura romana. II. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2002.

PETERSON, E. **El monoteísmo como problema político**. Madrid: Editorial Trotta. S. A., 1999.

PIGANIOL, A. **L' Empire Chrétien**. Paris: Hier, 1972.

POUDERON, B.; DUVAL, Y-M. (Dir.). **L'historiographie de l'église des premiers siècles**. Préface de Michel Quesnel. Paris: Beauchesne, 2001.

PUENTE OJEA, G. Ideologia y historia. **La formación del cristianismo como fenómeno ideológico**. México: Siglo XXI, 1984.

RAMOS, F. M. T. **A idéia de Estado na doutrina ético-política de Santo Agostinho**: um estudo do epistolário comparado com o *De Civitate Dei*. São Paulo: Loyola, 1984.

RÉMONDON, R. **La crisis del Imperio Romano**. 2. ed. Barcelona: Labor, 1967.

RODRIGUES GÉRVAS, M. J. **Propaganda política y opinión pública en los panegíricos latinos del Bajo Imperio**. Salamanca: Universidad, 1991.

ROSA, C. B. **Relações políticas na República romana tardia**: um estudo de vocabulário. Cadernos do ICHF, Universidade Federal Fluminense, Niterói.

ROSTOVTZEFF, M. **Historia social y economica del Imperio Romano**. v. 1. Madrid: Espasa Calpe, 1962.

SANTOS YANGUAS, N. Juliano e Teodósio: la antitesis de dos emperadores? **Memorias de Historia Antigua**, Oviedo, XV-XVI, p. 183-213, 1994.

\_\_\_\_\_. El servicio policial secreto en el Bajo Imperio según Ammiano Marcellino. In: **Memorias de Historia Antigua**. Actas del coloquio, Oviedo, p. 127-139, 1977.

\_\_\_\_\_. La crisis del Imperio Romano en Ammiano Marcellino. In: **Memorias de Historia Antigua**. Actas del coloquio, Oviedo: Universidad de Oviedo, VIII, 1987. p. 153-174.

\_\_\_\_\_. Decio y la persecucion anticristiana. **Memorias de Historia Antigua**, Oviedo, nº 15/16, p. 143-182, 1994/1995

SCHIAVONE, A. **Uma história rompida**. Roma antiga e Ocidente moderno. Tradução de Fábio Joly e revisão de Norberto Guarinello. São Paulo, Edusp, 2005.

SCHEID, J. **La religion des romains**. Paris: Armand Colin, 1998. (Collection Cursus. Série "Histoire de l'Antiquité").

SILVA, V. S.; MENDES, N. M. (Org.). **Repensando o Império Romano**. Perspectiva socioeconômica, política e cultural. Rio de Janeiro: Mauad; Vitória do Espírito Santo: Edufes, 2006.

SILVA, G. V. **A escalada dos imperadores proscritos**: Estado, conflito e usurpação no IV século d. C. 1993. 106 f. Dissertação (Mestrado) - Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.

\_\_\_\_\_. Os princípios de constituição de uma realeza sagrada sob o governo de Constâncio II (337-361). **Phônix**, Rio de Janeiro, ano 6, p.187-196, 2000.

\_\_\_\_\_. Política, ideologia e arte poética em Roma: Horácio e a criação do Principado. **Politeia** – História e Sociedade, Vitória da Conquista, v. 1, n. 1, p. 29-51, 2001.

\_\_\_\_\_. **Reis, santos e feiticeiros**. Constâncio II e os fundamentos místicos da basiléia (337-361). Vitória: Edufes, 2003.

\_\_\_\_\_. A construção da imagem heróica de Constâncio II na *Oratio* III de Juliano. **Phônix**, Rio de Janeiro, ano 11, p. 71-89, 2005.

SILVA, G. V. da; MENDES, N. M. (Org.). **Repensando o Império Romano**. Perspectiva socioeconômica, política e cultural. Rio de Janeiro: Mauad; Vitória do Espírito Santo: Edufes, 2006.

SORDI, M. **Los cristianos y el Imperio Romano**. Madrid, 1998.

\_\_\_\_\_. (Ed.). **I canali della propaganda nel mondo antico**. Milán, 1976.

TEJA, R. **Emperadores, obispos, monjes y mujeres**: protagonistas del cristianismo antiguo. Madrid: Trotta, 1999.

\_\_\_\_\_. Honestiores y humiliores en el bajo Imperio romano: hacia la configuración en clases sociales de una división jurídica. **Memorias de Historia Antigua**, Oviedo, t. I, p. 115-8, 1977.

THOMPSON, A. Peasant revolts in late Roman Gaul and Spain FINLEY, M. I. (Ed.). **Studies in ancient society**. Londres: Routledge & Kegan Paul, 1974. (Past and present series). P. 304-320.

TOUCHARD, J. **História das idéias políticas**. Lisboa: Europa-América, v. 1, 1970.

VALLIN, P. **Histoire politique des chrétiens**. Paris: Nouvelle Cité, 1988.

VAN DER MEER, F. **Augustine the bishop**. London: Sheed and Ward, 1961.

VEGETTI, M. O homem e os deuses. In: VERNANT, J-P. **O homem grego**. Lisboa: Presença, 1994

VEYNE, P. Lisibilité des images, propagande et apparat monarchique dans l'Empire romain. **Revue historique**. Paris, t. CCCIV/1, p. 3-30, 2002.

\_\_\_\_\_. **A sociedade romana**. Lisboa, PT: Editorial 70, 1993.