



NELES MAIA DA SIVA

IGREJA, IMPÉRIO ROMANO E CRISTIANISMOS

RELAÇÕES DE PODER NA CONSTRUÇÃO
DAS IDENTIDADES CRISTÃS NO SÉCULO IV



IGREJA,
IMPÉRIO ROMANO
E CRISTIANISMOS

NELES MAIA DA SILVA

IGREJA,
IMPÉRIO ROMANO
E CRISTIANISMOS

Relações de poder na construção das
identidades cristãs no século IV

Copyright © by Neles Maia da Silva
Copyright © 2022 Editora Cabana
Copyright do texto © 2022 O autor
Todos os direitos desta edição reservados

O conteúdo desta obra é de exclusiva
responsabilidade do autor.

Capa e Projeto gráfico: Eder Ferreira Monteiro
Edição e diagramação: Helison Geraldo Ferreira Cavalcante
Coordenação editorial: Ernesto Padovani Netto
Revisão: Neles Maia da Silva
Imagem de capa: *Maestà* de Duccio di Buoninsegna (1311)

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(eDOC BRASIL, Belo Horizonte/MG)

S586i Silva, Neles Maia da
Igreja, Império Romano e cristianismos [livro eletrônico] : relações de poder na
construção das identidades cristãs no século IV / Neles Maia da Silva. – Ananindeua:
Cabana, 2022.

135 p. : il.

Formato: PDF
Requisitos de sistema: Adobe Acrobat Reader
Modo de acesso: World Wide Web
Inclui bibliografia
ISBN 978-65-89849-35-3

1. Cristianismo – Igreja primitiva – História. I. Título.

CDD 272.1

Elaborado por Maurício Amormino Júnior – CRB6/2422



[2021]
EDITORA CABANA
Trav. WE 11, N.º 41 (Conj. Cidade Nova I)
67130-130 – Ananindeua – PA
Telefone: (91) 99998-2193
contato@editoracabana.com
www.editoracabana.com

CONSELHO EDITORIAL

Dr. Daniel Brasil Justi
Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará (UNIFESSPA)

Dr. Douglas Mota Xavier de Lima
Universidade Federal do Oeste do Pará (UFOPA)

Dra. Eliane Cristina Soares Charlet
Universidade Federal do Pará, Campus Bragança (UFPA)

Msc. Jayza Monteiro de Almeida
Instituto Federal do Pará (IFPA)

Dr. Josué Berlesi
Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará (UNIFESSPA)

Dr. Marcus Silva da Cruz
Universidade Federal de Mato Grosso (UFMT)

Msc. Maria Fabíola da Silva
SEMED, São Miguel do Guamá

Dr. Thiago de Azevedo Porto
Universidade Federal do Pará, Campus Bragança (UFPA)

SUMÁRIO

<u>Prefácio.....</u>	<u>8</u>
----------------------	----------

INTRODUÇÃO

<u>Contextualização e delimitação da problemática.....</u>	<u>12</u>
<u>Fontes e Metodologia.....</u>	<u>16</u>
<u>Debate Teórico.....</u>	<u>22</u>

CAPÍTULO I

<u>Fim da Antiguidade ou Antiguidade Tardia?.....</u>	<u>29</u>
<u>O Império Romano e o século IV.....</u>	<u>35</u>
<u>Política e Religião: Questões Simbióticas.....</u>	<u>36</u>
<u>Aspectos socioeconômicos: o mundo romano em crise?...</u>	<u>39</u>
<u>Cultura “pagã” e “cultura cristã”: rupturas ou permanências?.....</u>	<u>44</u>
<u>Considerações finais do capítulo.....</u>	<u>50</u>

CAPÍTULO II

<u>Cristianismo tardo antigo e a questão da identidade.....</u>	<u>52</u>
<u>O conceito de Identidade.....</u>	<u>54</u>
<u>Identidade ou Identidades Cristãs?.....</u>	<u>57</u>
<u>“Deus sempre, Filho sempre”? Doutrina cristológica como divisor na identidade cristã.....</u>	<u>61</u>

<u>Quid est imperatori cum ecclesia?</u>	
<u>O cisma donatista.....</u>	<u>66</u>
<u>“Cristianização” do mundo: uma ruptura?.....</u>	<u>70</u>
<u>O ser cristão e o ser “pagão”: uma dicotomia</u> <u>contestada.....</u>	<u>76</u>
<u>Considerações finais do capítulo.....</u>	<u>78</u>

CAPÍTULO III

<u>Agentes no processo de construção das identidades</u>	
<u>Cristãos no século IV.....</u>	<u>82</u>
<u>Perseguição da supertitio: Reviravolta no tratamento</u> <u>dos cristãos.....</u>	<u>86</u>
<u>De supertitio à religio licita: o “Edito” de Milão</u> <u>e a liberdade religiosa.....</u>	<u>94</u>
<u>O imperador Teodósio: a oficialização de uma</u> <u>vertente cristã.....</u>	<u>107</u>
<u>A Instituição Igreja como construtora do</u> <u>“ser cristão”.....</u>	<u>113</u>
<u>Considerações Finais do Capítulo.....</u>	<u>120</u>
<u>CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</u>	<u>123</u>
<u>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....</u>	<u>133</u>
<u>SOBRE O AUTOR.....</u>	<u>138</u>

PREFÁCIO



O livro aqui prefaciado é o resultado de uma pesquisa desenvolvida ao longo da graduação em História de seu autor, uma experiência que eu acompanhei de perto como seu professor e orientador. Passados sete anos desde a defesa do TCC, Neles Maia da Silva fez a acertada escolha de retomar aquele trabalho e dar a ele contornos de um livro. Pois depois de sua formação inicial, vivenciou também a experiência de ser professor de História Antiga e Medieval na UFPA/Bragança, mesma instituição onde se graduou. Apesar de ter direcionado seu mestrado para a área do Ensino de História, o autor do livro jamais perdeu o interesse pelos debates e pela pesquisa sobre o cristianismo na Antiguidade. A retomada de seu trabalho da graduação é o sinal mais claro deste interesse renovado, para o privilégio do público leitor, já que o autor em questão demonstra um conhecimento amplo nos debates que reproduz aqui e com suas reflexões apresenta contribuições para a renovação dos mesmos.

O referido interesse pelo cristianismo dos primeiros séculos surgiu ainda nos primeiros semestres de sua formação na FAHIST/Bragança, quando cursou as disciplinas de História Antiga e de História Medieval, lá pelos anos de 2011 e 2012. A decisão de explorar a temática em uma pesquisa já vinha se manifestando nos trabalhos apresentados nas disciplinas, que já demonstravam, pelas leituras referenciadas e pelas reflexões a partir das fontes, uma ligação forte do autor com o tema e seus debates historiográficos. Tamanho interesse pelo campo do cristianismo na Antiguidade resultou na publicação de dois artigos mesmo antes da

conclusão de sua graduação, e que já apontavam as direções da pesquisa em desenvolvimento, aqui delineada em sua forma mais acabada.

A problemática afrontada ao longo da argumentação do livro remete o trabalho de Neles Maia da Silva aos debates sobre relações de poder e formação de identidades ao longo da História, algo que ele enfrenta tanto ao registrar e pontuar o contexto do Império romano do século IV, quanto ao se lançar no debate teórico com a historiografia e na análise das fontes selecionadas ao longo da pesquisa. O que torna a leitura do livro atrativa para uma variada gama de interesses dos pesquisadores de História Antiga no Brasil: Império romano, cristianismo, poder e identidades formam apenas a linha mestra da argumentação, que se desenvolve por meio de reflexões que conectam debates que têm “vida própria” em nossa historiografia, e que neste livro foram aproximados de maneira bastante original.

Em uma caminhada para identificar e compreender as relações de poder que perpassaram a formação de identidades cristãs no século IV, o primeiro capítulo do livro se inicia com um debate historiográfico sobre o olhar que se pode lançar para os séculos finais do Império romano: “Fim da Antiguidade ou Antiguidade Tardia”? A escolha do autor pela segunda perspectiva historiográfica não o leva a esconder os limites desta visão, mas sim explorar seu potencial para traçar um quadro histórico em que os supostos marcos de um processo de cristianização são afrontados pela diversidade e pelas trocas entre cristianismo e paganismo naquele contexto, ambos encarados como culturas não monolíticas e heterogêneas.

O triunfalismo manifestado em uma visão historiográfica, que aponta o processo de cristianização como a vitória de uma vertente oficial da religião cristã, foi amplamente problematizado no segundo capítulo do livro. Tal como apontado na argumentação do capítulo anterior, e aprofundado no capítulo em questão, cristianismo e paganismo não formavam blocos homogêneos em si: as cisões existiam em ambos e a formação de uma identidade cristã oficial enfrentava resistências mesmo no campo das crenças cristãs. A partir de um debate conceitual sobre identidade, o capítulo II do livro abre espaço para tornar complexa a percepção de uma identidade cristã oficial, pois afinal o “ser cristão” no

Império romano do século IV não era algo “essencial”, que perpassava todas as pessoas que se consideravam cristãs naquele contexto. Era uma identidade em construção, tanto na alteridade em relação as diversas crenças cristãs existentes, quanto na persistente oposição às práticas pagãs remanescentes em todo o território romano.

O destaque oferecido para as relações entre Estado e Igreja no último capítulo pode criar a falsa impressão de uma contradição na argumentação construída desde as primeiras páginas do livro. Tais relações apontam os limites da documentação manejada ao longo da pesquisa e analisada nos referidos capítulos. O que demonstra a honestidade intelectual do autor e a confiança no seu trabalho, pois não tenta esconder quais são os seus limites. Ao contrário procura afrontá-los para não ser injusto nem com seus leitores, nem com os autores referenciados e criticados ao longo do livro. As referências conceituais à perspectiva de poder em Foucault foram a saída encontrada para tentar transpor os limites documentais e apontar que tanto o Estado quanto a Igreja eram perpassados por exercícios de poder que registraram historicamente os grupos e seus interesses diversos ao participarem daquelas instituições.

Assim sendo, os debates conceituais e as reflexões sobre poder e identidade formam a linha mestra da argumentação do livro de Neles Maia da Silva, em um esforço intelectual e historiográfico para contar uma outra história sobre a ascensão e a oficialização do cristianismo como religião no Império romano do século IV. Não é uma história triunfalista, que reforça e reproduz a noção de ortodoxia e um discurso que procurou cristalizar a perspectiva de que já existia uma Igreja católica e uma identidade cristã consolidada naquele período. É uma história de permanências e de resistências, é uma história da formação complexa de identidades cristãs que tem seus passos iniciais no contexto do Império romano, e que não chega a ter uma conclusão, no sentido de consolidação de uma identidade, justamente porque as identidades se renovam de tempos em tempos.

Tal como a história das identidades cristãs torço para que o interesse do autor pelos debates sobre o cristianismo dos primeiros séculos

siga uma dinâmica de renovação, em que as permanências da sua formação intelectual sejam perpassadas pelas mudanças da maturidade e das experiências vivenciadas por ele. De forma que nós possamos contar com novas publicações suas na área da História Antiga e com a atualização dos debates sobre os cristianismos do passado e do presente, algo que considero fundamental no quadro da sociedade brasileira do século XXI. Como palavras finais deste prefácio deixo o meu sincero agradecimento ao professor Neles Maia pela gentileza do convite e pela oportunidade de registrar a minha visão sobre um livro cuja tessitura eu acompanhei por mais de dez anos: desde as primeiras inquietações de um estudante de graduação até sua atuação como docente de instituições públicas, em uma trajetória tão rápida quanto admirável.

Thiago de Azevedo Porto

Rio de Janeiro, 14 de janeiro de 2022.

INTRODUÇÃO



Contextualização e delimitação da problemática

Os estudos acerca do cristianismo na Antiguidade abarcam, dependendo da historiografia, de 4 a 6 séculos. Para a maioria dos historiadores a data da queda do Império Romano do Ocidente em 476 d. C. é o marco entre a Antiguidade e a chamada Idade Média. Esse período é considerado como a Alta Idade Média ou Primeira Idade Média, enquanto outros influenciados por Peter Brown preferem chamar de Antiguidade Tardia (BROWN apud VEYNE, 2009), ou seja, uma visão que leve em conta não apenas os aspectos políticos para a demarcação de limites desses grandes períodos, mas que tenham uma abordagem diferenciada mais próxima ao que foi difundido por Fernand Braudel como “longa duração” (BRAUDEL, 1992).

Porém não queremos abusar do privilégio de fazer recortes amplos no tempo para que sejam analisados, pois demandaria um estudo colossal para dar conta de um assunto tão complexo e diversificado. Por isso, um recorte menor fora feito para abranger a nossa temática dentro do conceito de Antiguidade Tardia. E o aspecto ou aspectos principais que queremos focar aqui, são as relações de poder na construção das identidades cristãs no século IV, no contexto desse vasto Império Romano. Com uma problemática, que surgiu da curiosidade de verificar que existira o cristianismo no contexto da Antiguidade, porém este não era homogêneo e sim diversificado e possuía várias ramificações.

Quem eram esses cristãos no século IV? Era um grupo unificado? Eram vários grupos? Ou haviam identidades diferenciadas no mesmo grupo? Quais as relações de poder e que agentes contribuíram para construção das identidades cristãs? Entender essas questões, em torno da consolidação de uma Igreja e de um Cristianismo Oficial, que estabelece “um ser cristão” oficializado e ao mesmo tempo relegaram à marginalidade outros movimentos e grupos cristãos, sendo classificados como heresias pelos primeiros, se faz pertinente quando se lança luz sobre as relações de poder entre cristãos e o Estado Romano, a sociedade dita “pagã” e entre os cristãos dentro do seu próprio seio. No mesmo século ocorram três momentos que estão diretamente ligados à primeira relação, ou seja, entre cristãos e Estado Romano (lembrando que essa sistematização e divisão em dois aspectos estão postos simplesmente para delimitar, entretanto estas relações eram intrínsecas). Esses momentos são a “Grande Perseguição” de Diocleciano em 303, a liberdade de culto concedida pelos Editos de Tolerância e de Milão em 311 e 313 e a oficialização de um cristianismo pelo Edito de Tessalônica de Teodósio em 380. São três ações do poder temporal que atingem os cristãos diretamente com legislações e ações diferenciadas dentro do Império.

Perseguição, Liberdade de Culto e Oficialização são os três pilares que sustentam essas relações de poder entre Estado e os cristãos nesses contextos, que em conjunto com outras relações (entre os próprios cristãos) apontam para conjunturas que elevaram uma vertente do cristianismo do patamar de *superstitio* à religio licita e optaram por uma e não outras vertentes desse cristianismo tão plural e multifacetado no mundo romano. Portanto, o Estado e seus representantes, mais precisamente os imperadores Diocleciano, Constantino e Teodósio, possuíram papéis fundamentais para o estabelecimento não do cristianismo, mas de um grupo de cristãos eleitos (podemos elencar minimamente os porquês da eleição de um grupo e não de outro) para ser a religião de Estado. Além dos discursos que existiam entre um grupo e outro para que houvesse as definições de uma ortodoxia em oposição às heterodoxias. Sendo assim, as relações de poder que se estabelecem entre Estado Romano, Igreja e as ditas heresias são bastante complexas e confluem para a consolidação de um cristianismo em detrimento de outros.

Segundo Michel Foucault, as relações de poder só podem ser compreendidas através do conceito de múltiplos poderes, ou microfísica do poder (FOUCAULT, 1979). Essas teias do poder estão presentes no Estado, no clero (considerado ortodoxo), nos cristãos considerados hereges entre outros. E nesse contexto, quando a Igreja (antes *ecclesia*¹) se tornou uma instituição, esse poder passou a ser cada vez mais exercido em detrimento de outros grupos cristãos. Nossa problemática, portanto, é entender a formação dessa identidade oficial frente às exclusões de outras identidades cristãs. Qual o papel do Estado nessa formação ou construção? Que papel exerceu o Estado no contexto de cada imperador nessa construção? E os cristãos, como estavam divididos? Quais aspectos levaram a um grupo ser apoiado e não outro?

A bacia do Mediterrâneo é o recorte espacial mais amplo onde ocorreram essas relações de poder e construção dessas identidades cristãs. Roma e Constantinopla eram os centros de poder do Ocidente e do Oriente, onde atuavam Constantino e mais tarde Teodósio. A controvérsia de Ário ocorreu em Alexandria e o cisma de Donato ao Norte da África. Tessalônica foi onde foi promulgado o *Cunctus Populos* de Teodósio e Milão onde foi promulgado o Editto da Liberdade de culto. Esses espaços, apesar de amplos, nos permitem visualizar alguns elementos já mencionados, ou seja, as ações do Estado Romano e da Igreja, as reações dos grupos cristãos que foram considerados hereges, as querelas, cismas e controvérsias e os dois movimentos cristãos interessantes para nossa análise: arianismo e o donatismo, como vertentes opostas ao cristianismo (que posteriormente se tornaria oficial). Portanto, a partir dessas delimitações, queremos problematizar e verificar se as construções dessas identidades estão atreladas as ideias de eleição, pluralidade e as relações de poder.

Compreender as questões relativas às identidades cristãs no século IV se faz pertinente também por haver no mínimo dois aspectos

¹ O termo igreja vem do grego *ecclesia* significa “reunião, assembleia dos homens” (FUNARI, 2002, p. 36) e tinha o sentido de ajuntamento de homens na praça pública da Grécia Clássica, a Ágora. Também indicou o significado atribuído aos cristãos do séc. I d. C., quando não tinham um local de culto tais como templos e sinagogas. Eles reuniam-se em casa de outros membros da comunidade para prestar culto. Somente a partir do século IV com a institucionalização do cristianismo como religião oficial do Império Romano é que a Igreja passa a ser associada a um templo.

relevantes. O primeiro é o aspecto acadêmico, que se divide em dois motivos: a escassez de pesquisas na área geral de História Antiga e Medieval na região Norte do nosso país e mais especificamente no estado do Pará, onde as pesquisas são centralizadas nas temáticas voltadas para o Brasil e/ou para região Amazônica. E o segundo ponto é a necessidade que se tem de pesquisar as questões que estão mais presas à Teologia sobre a religião mais abrangente do mundo (cristianismo), para uma perspectiva histórica, com suas problemáticas políticas e culturais relacionadas aos discursos de intolerância e exclusão religiosa, as construções de identidades, a eleição de uma ortodoxia, a negação de outras vertentes e da afirmação de uma instituição que é fundamental para o cristianismo – a Igreja.

Além disso, a relevância social está nas discussões sobre as divergências e (in) tolerância religiosa, da diversidade de pensamento e posicionamentos que estão presentes no seio das religiões, com inúmeras faces, que não é apenas uma característica da atualidade, mas também desse contexto da Antiguidade Tardia. Nesse sentido, nossa pesquisa é relevante por possibilitar diálogos importantes sobre a afirmação de uma vertente do cristianismo, que se sobrepôs às demais, no contexto do século IV, sendo diversos os discursos e os papéis do Estado Romano, da Igreja e das demais heterodoxias cristãs e entrelaçados em ambiguidades e relações de poder bastante complexas. Isto significa que os discursos religiosos de negação a outras formas de religiosidades, que permeiam nossa sociedade atualmente, e naturalizam de forma pejorativa as nomenclaturas de “religiões pagãs” e “heresias” as religiões que não sejam a do “eu”, embasados na noção de alteridade, na qual a minha religião é a correta e todas as demais estão erradas. Os discursos tão presentes em nosso tempo são encontrados nas fontes da Antiguidade, onde um grupo de cristão condena as demais interpretações relegando a marginalidade estes, juntamente com qualquer forma de religiosidade não cristã.

Sendo assim, é de suma importância compreender que essas divergências ideológicas, de discursos e de pensamentos, dentro da religião cristã possuem historicidade e se dão desde séculos passados. Entender que o cristianismo nunca foi tão uníssono e homogêneo e que o mesmo

não fora uma religião “pura”, ou seja, que possui elementos de outras crenças e religiões, nos possibilita o diálogo entre as vertentes desta religião e até mesmo com outras religiões.

Nosso objetivo com esta pesquisa se divide em dois tipos: o objetivo geral, que consiste no núcleo central do nosso trabalho e objetivos mais delimitados, voltados a questões mais específicas. O objetivo principal de nossa análise é compreender as relações de poder e os discursos acerca da afirmação e construção de uma identidade religiosa que se sobressaiu as outras dentro da religião cristã que, por sua vez, estava se institucionalizando no âmbito do Império Romano. Já os objetivos específicos são: identificar os agentes (indivíduos, instituições, grupos) que tiveram papel importante para a ascensão de uma determinada vertente do cristianismo e exclusão de outros; dialogar com a historiografia especializada sobre as questões envolvendo as identidades cristãs, ortodoxia, as “heresias” e a oficialização do cristianismo no século IV. Entender quais os interesses desses agentes que levaram à escolha de uma vertente e não de outra. Analisar as relações de poder entre esses sujeitos: Estado, Igreja e grupos cristãos dissidentes dentro do processo de perseguição, liberdade e oficialização que se desenrolou no século IV e as reações dos grupos às ações uns dos outros.

Fontes e Metodologia

As fontes que selecionamos para analisar nesta pesquisa estão, em sua grande maioria, traduzidas e impressas em uma coletânea de fontes da Igreja Cristã organizada por Henri Bettenson em um livro que tem por título Documentos da Igreja Cristã. Outras fontes que eventualmente forem usadas nos capítulos foram retiradas da historiografia especializada na temática aqui abordada.

O Edito de perseguição aos cristãos de Diocleciano foi documento fora escrito e publicado no ano de 303 d. C., pelos imperadores Diocleciano e Maximiano. Era uma legislação, que segundo alguns estudiosos (CARLAN, 2012, p. 3) seria considerada a maior perseguição sofrida pelos cristãos. Para o mesmo autor entre outros

(BETTENSON, 2007, p. 47) o edito fora resultado da influência do genro e César de Diocleciano, ou seja, Galério, o mesmo que promulgara o Edito de Tolerância em 311 d. C. Escrito originalmente na língua latina fora reproduzido na obra de Eusébio de Cesareia, História Eclesiástica, e traduzido para o inglês por Henri Bettenson e para o português por H. A. Simon com consultas (quando possível) aos documentos oficiais em latim.

Este documento é importante, não apenas porque mostra a política de Diocleciano para com os cristãos no início do século IV, porém também porque apresenta o início de um processo que perpassou o cristianismo nesse contexto, que certamente já vinha ocorrendo há mais tempo e que se torna bastante significativo no século IV, pois indica um ponto comparativo interessante de uma situação de ruptura que se dá com outros dois editos – o de Milão em 313 e o de Tessalônica em 380.

O Edito de Milão como o próprio nome sugere fora um documento que teria sido promulgado na cidade de Milão pelos imperadores do Ocidente e do Oriente, Constantino e Licínio, respectivamente, no ano de 313 d. C. É um dos editos mais estudados por ser de procedência de uma das figuras tidas por mais importantes da história do Cristianismo, ou seja, o imperador Constantino (debateremos a esse respeito no 3º capítulo). Este possui basicamente as mesmas características do documento anterior, pois também fora retirado da mesma obra de Henri Bettenson, Documentos da Igreja Cristã (BETTENSON, 2007, p. 49), publicado pela editora Aste em várias edições, sendo esta que usamos a de 2007, com a diferença de que no original ela é encontrada na obra de Lactâncio, De mortibus Persectorum.

A importância dessa fonte se dá pelas discussões que já foram realizadas em cima da mesma, que abrangem diversos assuntos, que vão desde as políticas imperiais de Constantino para com os cristãos até os objetivos que este tinha ao favorecer os cristãos já que nenhum imperador antes dele tivera tal posicionamento.

O Edito de Tessalônica ou Cunctus Populos, como é conhecido o edito promulgado na cidade de Tessalônica pelo Imperador Teodósio

I, em 380, é uma fonte de suma importância para se compreender as relações de poder na construção da identidade cristã no século IV, pois é o documento que de fato institui uma vertente do cristianismo como religião oficial do Império Romano. Publicado na mesma obra (BETTENSON, 2007, p. 58), originalmente em latim no chamado Codéx Theodosius, tal edito provocara uma ruptura importante no tratamento dado até então pelo Estado romano à religião cristã, que passava a figurar em um novo patamar.

Sua importância é de fato pelo conteúdo que apresenta e pela mudança que provoca, pois diferente de Constantino, na segunda década do século IV, Teodósio rompe com as religiões consideradas pagãs e reconhece uma vertente do cristianismo como sendo a única considerada oficial, excluindo as demais correntes de pensamento que foram consideradas como heresias. Apesar dessas disputas teológicas já provocarem essas disparidades entre determinados grupos cristãos desde o século II, esse edito define legitimamente apenas um dos vários grupos cristãos como sendo a verdadeira religião do Império.

O Credo de Nicéia faz o contraponto aos documentos de Estado apresentado até então, utilizaremos outros documentos para fazer o chamado cruzamento de fontes, pois na concepção de Michel Foucault o poder não pode ser entendido como uma entidade que emana somente do Estado e dos chamados “grandes homens”, contudo é compreendido como relações de poder e, portanto, é importante considerar também os outros setores da sociedade para que se possa analisar como diferentes sujeitos e instituições estão envolvidos no processo de construção dessas identidades cristãs no século IV. Por isso selecionou-se essa fonte de cunho religioso, mas que apresenta várias discussões a respeito dos cristãos dentro sua própria religião.

O Credo de Niceno de 325 d. C. (BETTENSON, 2007, p. 61-63), bem como o próprio Concílio de Nicéia como um todo, teve como objetivo debater sobre diversas questões teológicas, sobretudo no que se refere ao arianismo, que divergia da teologia mais aceita da unicidade entre o Pai e o Filho como iguais, enquanto Ário defendia que o Filho era menor que o Pai e criado por Ele. Essa fonte discute o fato de que

havia grupos religiosos dentro do próprio cristianismo que divergiam daquela vertente mais aceita representada por importantes autores como Atanásio, Alexandre de Alexandria e Eusébio de Cesareia. E, portanto, vertentes diferentes debatiam sobre uma gama de temas que iam construindo a identidade cristã nesse contexto.

A Carta de Ário a Eusébio, bispo de Nicomédia que foi escrita em 321 e aponta para as disparidades que existiam dentro do cristianismo no contexto em questão, mesmo após o Edito de Milão que favorecera os cristãos. Tal documento apresenta discussões que apontam para diferentes níveis de aceitação das teologias, e já havia uma vertente mais forte, que se encaminhava para ser a oficial. Portanto, os poderes estão sendo exercidos de diferentes formas e intensidades por cada setor da sociedade a respeito do ser cristão no século IV.

A Carta do Sínodo de Nicéia (325) (Condenação de Ário) foi documentação encontrada originalmente na obra de Sócrates, autor do IV século, apresenta o triunfo da teologia de Atanásio sobre Ário de Alexandria. O Credo de Nicéia, que fora elaborado depois da decisão da condenação de Ário, mostra que as ideias do “heresiarca” foram derrotadas. Apesar disso, suas ideias perduraram durante muito tempo, e até mesmo influenciaram os povos além dos domínios romanos.

Apesar desse corpus documental apresentado até então, não nos prenderemos somente a esses documentos, até porque o lapso de tempo desde o primeiro até o último documento é bastante longo e existem outras fontes que poderemos inserir em nossas discussões (os fragmentos de textos do cisma donatista no Norte da África são um exemplo). O que não queremos perder de vista é o papel que diversos agentes, instituições e grupos e as relações de poder que exerceram para construir essas identidades cristãs. O que não se pode teorizar é que cada um desses agentes participou da mesma forma, com a mesma intensidade e com os mesmos níveis de poder, e menos ainda que fizeram com as mesmas intenções e objetivos. Tal problemática não se trata de um processo teleológico, onde os objetivos de todos esses agentes fossem minuciosamente calculados e inevitáveis de acontecer.

Portanto, é necessário enfatizar que não é um caminho planejado antecipadamente por todos ou por qualquer desses agentes, pois seria

anacrônico e até mesmo impossível para qualquer destes, seja o Estado Romano, a Igreja, os grupos considerados heréticos e os não cristãos. O que se quer alcançar é o papel que tais agentes tiveram na construção dessas identidades no contexto em questão, e apontar diferentes níveis de participação e intensidade desses agentes e instituições no decorrer do processo de estabelecimento do cristianismo oficial e negação das demais vertentes. O “ser cristão” oficial², no século IV, não dependia única e exclusivamente da instituição Igreja, mas dos cristãos de modo geral e de um conjunto de agentes que se relacionam na política, na teologia e no contexto histórico como um todo.

A pesquisa é de cunho histórico-documental, de caráter qualitativo, recorre a fontes escritas diversas (manuscritos que posteriormente foram traduzidos e impressos). O fato de nossa pesquisa focar nas relações de poder que construíram as identidades cristãs no século IV nos guia a uma metodologia que vai desde a seleção das fontes até as análises dos discursos produzidos nessas fontes. Portanto nossa metodologia está relacionada às fontes que selecionamos (que foram aqui apresentadas sinteticamente e que serão mais exploradas ao longo dos capítulos posteriores), sendo que os sujeitos e instituições que vão modelando o “ser cristão” nesse contexto são variados e vão desde o Estado Romano até os grupos dissidentes dentro do cristianismo, sendo que estes também são influenciados entre si.

Em primeiro lugar como tratamos dessas relações de poder que envolvem vários agentes e instituições, selecionamos fontes variadas, que são vinculadas a cada um destes: Os Editos por parte do Estado, os credos, as atas dos concílios e as cartas por parte da instituição Igreja, alguns fragmentos de obras não cristãs, por parte daqueles considerados “pagãos”, fragmentos de obras de alguns autores considerados hereges, por parte daqueles cristãos que são díspares de uma vertente que possui mais força e que tinham nesse contexto se sobressaído dentre outras. Assim ao selecionarmos estas fontes passamos ao próximo passo.

² A ideia de “ser cristão” oficialmente falando fora propagada por grupos atrelados a vertente vitoriosa no Concílio de Niceia e posteriormente católica. Ou seja, tratava-se de discursos de determinado grupo e não de todos os cristianismos que compunham o mosaico de seguidores de Jesus Cristo.

Em seguida, em conjunto com os debates historiográficos existentes em uma bibliografia especializada tanto a nível nacional quanto internacional, procederemos à análise dos discursos com a base teórica de Michel Foucault (FOUCAULT, 1996), onde procederemos à leitura, análise e interpretação dos discursos produzidos, que para este autor não são dados, mas construídos e estão sempre se reatualizando de acordo com os interesses de quem os produz. Na análise de cada fonte, contextualizaremos os documentos no espaço-tempo fazendo a relação entre as informações internas e externas. Faremos o cruzamento de umas com outras para que não haja a mera citação do documento (ORLANDI apud SILVA, 2005). Entretanto, também traremos problematizações, questões, hipóteses e todo o processo de crítica documental através da história cruzada, que vai para além das palavras e frases escritas na fonte (WERNER, ZIMMERMANN, 2003). Além disso, podemos convenientemente cruzar essas fontes escritas com algumas fontes numismáticas e arqueológicas (CARLAN, 2010), ou seja, respectivamente moedas e os vestígios materiais disponíveis (que lembramos são complementares e não principais em nossa pesquisa).

O último, mas não menos importante, dos passos é direcionar nossa análise das fontes para nossa problemática que é compreender como as relações de poder contribuíram e como se deram estas relações para a construção das identidades cristãs que passavam por processos de transformações nesse contexto do século IV.

Portanto, nossa pesquisa busca verificar quais são os agentes e instituições envolvidos nesse processo de delimitação do que é ser cristão oficialmente e negação de outras vertentes no contexto selecionado (Império Romano, século IV), frente a fatores que trazem mudanças bastante significativas como os editos principais que analisaremos (Edito de Perseguição aos Cristãos de Diocleciano em 303, O Edito de Milão por Constantino em 313 e o Edito de Tessalônica por Teodósio em 380), além de conflitos internos como a querela de Ário de Alexandria e o cisma dos Donatistas no Norte da África.

Debate Teórico

Analisar as relações de poder que se estabeleceram para a construção das identidades cristãs no Império Romano no século IV se torna viável através do campo da história política. Não necessariamente com uma história política que se limite às ações do Estado como objeto por excelência de uma historiografia já bastante contestada e ultrapassada atualmente. Nossa linha de pesquisa se insere nesta perspectiva mais renovada da história política, na qual se ampliam e se problematizam os objetos e os relacionam com outras categorias de análise que este campo não visava anteriormente. Portanto, o domínio da história em que se inclui nossa pesquisa não é o da história política tradicional, como analisa Falcon, mas a chamada nova história política (FALCON In CARDOSO, VAINFAS, 1997).

Logicamente, essa perspectiva não está restrita às problemáticas que envolveram somente o Estado Romano e os “grandes homens” como o epicentro de nosso estudo, apesar destes agentes não terem sido renegados nesse estudo. E sim as relações que este Estado estabeleceu com outros setores da sociedade tardo-romana, sobretudo com a religião que representara maior crescimento numérico naquele contexto – o Cristianismo e sua representação institucional – a Igreja. Nesse sentido as ligações entre a história política e a história das religiões se tornam fundamentais, eu diria, pois compreender que cristãos eram esses, ou seja, quais suas identidades além de quais relações de poder se constituíram é o outro ponto que instiga a pesquisa.

Além disso, a conexão desses campos da história nos possibilita um diálogo interdisciplinar que certamente se faz pertinente ao saber histórico, sobretudo com as demais ciências humanas e as ciências sociais. Em nosso estudo dialogamos com autores da área arqueológica como Pedro Paulo Funari, e seus estudos sobre o Império Romano através dos vestígios materiais, com a numismática como Claudio Umpierre Carlan e os estudos das moedas no período da Antiguidade Tardia, com a antropologia e os teóricos culturais como

Tomaz Tadeu de Sousa, Stuart Hall, Kathryn Woodward e Zigmunt Baumann e seus estudos sobre identidade.

Estes diálogos entre os domínios da história e os campos interdisciplinares dão suporte para nossa pesquisa e mostram que apesar das delimitações que traçamos para nosso objeto, não necessariamente se torna um estudo engessado e imóvel, pois há possibilidades e até necessidades de diálogos com outros campos do saber.

Em se tratando de corrente filosófica de estudo, optamos pela filosofia foucaultiana. Através das categorias de análise desse pensador francês pretendemos problematizar questões relacionadas aos papéis que o Estado Romano, a Igreja, as vertentes tidas por heréticas desse cristianismo e as “religiões pagãs”, tiveram na construção das identidades dos cristãos nesse contexto do século IV. Sendo assim, os conceitos de poder dentro das “teias de poderes”, que fluem na sociedade de tal forma que o poder não se detém nas mãos de um sujeito ou de uma instituição, mas é exercido e presente em várias instâncias das mais autárquicas às mais “desprovidas” e vice-versa e do saber enquanto conhecimento que produz através dos discursos, que constrói e reconstrói as identidades dos cristãos nesse contexto.

Portanto, não é apenas o Estado Romano, através de seus imperadores, que teve participação decisiva na eleição e construção de uma identidade cristã em detrimento de outras, porém a Igreja, com os discursos formadores de autores como Eusébio de Cesareia, Atanásio de Alexandria, João Crisóstomo, Agostinho de Hipona e também as vertentes consideradas heréticas com as teologias propostas por Ário de Alexandria e Donato no Norte da África. Os poderes estão assim distribuídos e cada grupo destes tiveram suas parcelas maior ou menor de participação no caminho que se desenvolveu desde que o cristianismo era uma *superstitio* em 303 d. C. e mesmo anterior a este contexto como nos mostram as obras de Tácito, Plínio, o Moço e Suetônio no século II, até se tornar a religião oficial do Império Romano em 380 d. C, com o Edito de Tessalônica promulgado por Teodósio.

Apesar do uso da filosofia foucaultiana e suas categorias de análise dentro da história política, nossa pesquisa não está rígida e imóvel,

pois em nossa concepção isto seria inviável ao relacionar as questões do poder atreladas às de identidade. Relacionar a noção de poder da história política com os estudos das identidades permite perceber e problematizar as relações entre os diversos agentes e instituições que possibilitaram estabelecer uma única vertente do cristianismo como sendo a oficial e aceita, enquanto outras foram renegadas, excluídas e até perseguidas como heresias. Aliás, o que é bastante interessante é que o cerne de todo esse processo se dá em um contexto temporal de menos de um século, mesmo concordando com autores que afirmam ser desde o século III d. C., que estas mudanças se constituem e vão até o fim da Antiguidade Tardia, quando o cristianismo já está consolidado e absoluto frente às religiões ditas “pagãs” e as vertentes consideradas hereges.

Portanto, nossa pesquisa está pautada nessa conexão entre história política e a história das religiões sob as perspectivas que consideram as relações dos poderes, que são exercidos de diferentes modos, por diferentes sujeitos e instituições, e em diferentes formas e intensidades, dependendo de fatores como regiões, condições materiais e ideológicas, entre outras, que ocorrem em uma relação constante entre Império Romano e o Cristianismo. Certamente que estas conexões não limitam nossa análise a inserir um ou outro ponto que esteja em outro campo ou domínio da história que não sejam os que propomos, entretanto, nosso foco principal está dentro do viés apresentado.

Nossa pesquisa estará organizada em três capítulos. Sendo que cada capítulo tratará de debates que estão relacionados uns com os outros, porém também trazem questões peculiares e específicas. No primeiro, as discussões se darão em torno da noção de tempo e suas divisões na historiografia advinda da Alemanha e da França com seu entendimento tradicional de Idades: Antiga, Média, Moderna e Contemporânea. Porém, buscamos na historiografia mais recente noções de tempo que se afastassem dessa ideia de tempo cíclico pautado nos acontecimentos políticos como divisores de água da história. E assim o conceito de Antiguidade Tardia parece sanar algumas inconsistências que o tempo da história política tradicional consolidou. Além disso, tratará de recortar o tempo para um contexto que vai de 303 d. C. a 380 d. C., ou basicamente o século IV.

Em diálogo com autores especializados como Peter Brown, Paul Veyne, Robert Markus, Marcus Cruz, Renan Frighetto, Gilvan Ventura e Claudio Umpierre Carlan traremos uma perspectiva de tempo que considere outros elementos além dos grandes fatos políticos como sendo importantes para a compreensão da história. Ou seja, que não considere apenas as noções de “queda”, “derrocada” e “declínio” e as rupturas no sentido mais geral como sendo o marco dos processos históricos no mundo romano, mas também as ideias de transformações, renovações e permanências para compreender que ambas as perspectivas estão presentes na história da Antiguidade e do Medievo. Nossa reflexão nesse capítulo se dará em cima da questão: fim da Antiguidade ou Antiguidade Tardia? Ou seja, a queda do último imperador romano no século V significou o fim da Antiguidade? Ou podemos compreender elementos para além do fato político e apontar uma concepção de Antiguidade que se estende com seus elementos clássicos, da cultura Greco-romana, assimilados renovados, transformados e ressignificados mesmo após a queda do Império Romano? O que, aliás, se deu apenas no Ocidente como veremos mais adiante. Ou ainda que alguns elementos da chamada Idade Média já estariam presentes na Bacia Mediterrânica antes mesmo desse fato político? A Antiguidade Tardia, portanto, apesar da inexistência de consenso entre os historiadores, apresenta uma abordagem diferenciada para a compreensão do mundo romano.

Outra questão que é levantada no primeiro capítulo é a contextualização no espaço, ou seja, no amplo Império Romano, que atinge no século IV o seu apogeu em relação à quantidade de territórios conquistados não sendo mais possível controlar todas as fronteiras. O capítulo faz um panorama da política, religião, cultura, economia e da sociedade apontando de forma geral o contexto histórico do Império Romano nesse século IV e suas transformações que se davam desde o século III d. C. A tetrarquia de Diocleciano e Maximiano, as questões em torno da crise do século III d. C, a consolidação do *dominato* em lugar do *principado*, as discussões a respeito da relação entre a religião e a política que eram bastante diferentes da que temos a partir da formação dos Estados Nacionais, sendo que no contexto do século IV ambas eram bem mais próximas

e até intrínsecas e as relações entre a cultura cristã e a dita “pagã” e suas oposições, assimilações e complementaridades são algumas questões que comporão esse capítulo de contextualização espaço-temporal da nossa pesquisa. Além de duas discussões chave para nossa problemática sobre o paganismo: uma é a contestação do próprio conceito de “pagão” e outra a sua heterogeneidade, desconsiderada assim como do cristianismo.

O capítulo seguinte tratará, inicialmente, das discussões com os especialistas no conceito de identidade do campo teórico cultural e social. As diversas perspectivas que apresentam esses autores são afuniladas para as duas que conjugaremos em nossa pesquisa, ou seja, a concepção do sujeito sociológico, que aponta a identidade como sendo formada na relação do “eu” com a “sociedade” e a perspectiva não-essencialista, que mostra a identidade como algo que se constrói com o tempo e é um processo contínuo. O capítulo se baseia em dois eixos: as relações de poder entre os cristãos e os ditos “pagãos” e entre cristãos e seus pares, além disso, também, nas questões acerca do caráter heterogêneo do cristianismo. Seria o cristianismo uma religião homogênea? Existira apenas um tipo de cristianismo ou vários cristianismos? Como os cristãos e os ditos pagãos se encontravam nas “redes de poder”? Discutiremos a respeito da ideia teleológica de que o cristianismo seria fruto do planejamento da Igreja Cristã ou mesmo de um ou outro imperador como os autores da História Eclesiástica reproduziram. Ainda neste capítulo debateremos acerca das diferenças entre cultura e religião, sendo esta última parte da primeira para que se aponte como existia uma cultura cristã e uma clássica que estavam em contato constante e que se opunham, porém também se assimilavam e se complementavam.

Em seguida entraremos nas questões a respeito de dois movimentos cristãos que são fundamentais para nossa problemática: a Controvérsia Ariana e o Cisma Donatista. Ambos os movimentos representam faces do cristianismo, ou seja, são cristianismos que foram considerados heresias pela vertente oficial. Os conceitos de heresia e ortodoxia introduzem as questões a respeito dos discursos e da escolha de uma determinada vertente – a baseada no Concílio de Nicéia e da negação e condenação do arianismo e donatismo.

A controvérsia ariana será em seguida tratada com mais especificidade e a teologia ariana se mostrará inconciliável com a doutrina cristológica mais aceita baseada na igualdade do Pai com o Filho em essência e substância. O exercício do poder e a construção da identidade oficial serão enfatizados, pois as divergências de Ário acabarão por contribuir com a organização mais efetiva da doutrina da natureza de Cristo e da sua equivalência com o Deus Pai consolidando assim uma crença fundamental para a identidade cristã oficial. Em contrapartida que se questiona a relação de Jesus com Deus a identidade ariana também é construída em oposição à primeira. O cisma Donatista ou o donatismo como um todo, à semelhança desse primeiro movimento, será apresentado como uma vertente cristã ao qual fora relegado o caráter de heresia, pois contrariava a relação que a Igreja tinha com o estado Romano. Sendo assim, ambos são ramificações desses cristianismos que foram relegados à marginalidade, mas que exerceram poder na construção de suas identidades e da vertente oficial quando se lhe opôs.

Por último, mas não menos importante, as relações de poder entre os cristãos e os ditos pagãos. O capítulo apresentará como essas relações são diversas e dependem de inúmeros fatores como região e tempo. Além de apontar algumas das assimilações entre a cultura cristã e o politeísmo romano de forma geral e retomando debates do primeiro capítulo. Com as bases sobre o conceito de identidade o capítulo se encerrará para que se analisem as relações de poder entre Estado, Igreja os grupos cristãos díspares nos três momentos ao longo do século IV e as suas fontes.

O terceiro e último capítulo de nossa pesquisa discutirá a respeito do conceito de poder advindo de Michel Foucault enfatizando as relações de poder entre o Estado Romano, a Igreja e os grupos cristãos dissidentes ao longo de três momentos durante o século IV. Nos governos de Diocleciano, Constantino e Teodósio, analisaremos como as redes de poder que envolvem esses diferentes agentes contribuem na construção das identidades cristãs. A partir do conceito de agentes ao invés de sujeito apontaremos algumas inconsistências que a historiografia tradicional e eclesiástica perpetuara dando papéis de destaque

a determinados “sujeitos” e “instituições” através dos discursos de triunfo da Igreja e do Cristianismo.

Seguindo uma perspectiva diferente da mais tradicional, o capítulo sinalizará que ao longo de todo o século IV, os três momentos que elencamos, sendo eles 303, 313 e 380, apontam para alguns movimentos de resistência que se faziam presentes dentro do próprio seio do cristianismo. A partir disso, é que entendemos tais movimentos díspares como vertentes de uma religião multifacetada preferindo entendê-la como cristianismos (plural) e não cristianismo (singular).

Portanto, desde as questões relativas ao status e conseqüentemente, as identidades dos cristãos no contexto de Diocleciano e as perseguições empreendidas pelo Estado Romano a esta supertitio, perpassando pelas liberdades de cultos propiciadas por Galério, Constantino e Licínio até a oficialização da religião católica como sendo a vertente oficial com Teodósio e que relega a marginalidade os demais cristianismos além da oposição legal as religiões politeístas romanas. Os discursos que contam nos documentos de Estado, nas cartas eclesiásticas e nos documentos relativos aos concílios e autores cristãos apontam para a eleição de uma determinada vertente que acaba moldando de forma multilateral as identidades cristãs nesse contexto.





Fim da Antiguidade ou Antiguidade Tardia?

[...] devemos ver a Antiguidade Tardia com identidade própria, herdeira por certo, da tradição clássica greco-latina, distanciando-nos da tradicional e anacrônica ideia de ser caracterizada como um período de “decadência” e “ruína” frente ao “civilizado” mundo clássico. (FRIGHETTO, 2012a, p. 21)¹

As discussões a respeito das temporalidades em história estão relacionadas às diversas concepções historiográficas que os historiadores têm criado no decorrer do tempo. As grandes divisões que a historiografia alemã (com Leopold Von Ranke) ou o “quadripartismo” do qual fala Chesneaux sobre a historiografia francesa (CHESNEAUX apud SILVA, 2009, p. 80), exemplificam a história dividida em blocos onde o tempo é cíclico, ou seja, onde os fatos grandiosos delimitam um constante e

¹ Será usado o “a” nessa referência para que se diferencie de outro livro (no qual usaremos o “b”) deste mesmo autor, lançado no mesmo ano (2012).

repetitivo movimento de gênese, apogeu, crise e passagem de uma Idade para a outra, demarcadas por acontecimentos notáveis. O exemplo que nos ateremos aqui é da “passagem” da Antiguidade para a Idade Média.

A historiografia tradicional elegeu a queda do Império Romano em 476 d. C, como sendo o marco oficial da passagem de uma temporalidade Antiga para uma chamada de Idade Média. O historiador Hilário Franco Junior em seu livro *Idade Média: o nascimento do Ocidente*, afirma que na verdade essas construções historiográficas são necessidades que os estudiosos tiveram de recortar e classificar os períodos para facilitar o entendimento do tempo, e mais que isso, o recorte e a classificação significam que os interesses e as próprias concepções que os estudiosos da época moderna tinham sobre os períodos anteriores, sendo a Antiguidade um período clássico, de extrema produção intelectual com os gregos e romanos e a Idade Média um período onde imperou a teologia e a razão fora silenciada (FRANCO JÚNIOR, 2001, p. 9-12).

A questão é que essa concepção e divisão do tempo baseada na “historiografia política tradicional” (FALCON, 1997, p. 98), onde os fatos políticos ganham ênfase e destaque a ponto de ser o marco tanto inicial quanto final de uma temporalidade e pontos de gênese e decadência de um período. Certamente tal concepção e divisão atualmente são bastante contestadas e são apontadas como tendo inúmeras inconsistências, dentre elas o fator que determina a história aos fatos políticos como o “carro-chefe” das divisões no tempo. Vários artigos e obras têm sido publicados desde o início do século XX, especialmente após a chamada “revolução francesa da historiografia” e a nova história com os Annales (BURKE, 1991), que expandiu o campo de análise da história e deu novas perspectivas através de outros documentos, abordagens, objetos e correntes filosóficas. Aliás, apesar das críticas que os estudos historiográficos mais atuais têm inferido sobre a historiografia dos Annales, sobretudo em relação à perspectiva de longa duração inaugurada por Fernand Braudel em sua *História e Ciências Sociais*, segundo a qual o tempo não era compreendido de forma tão estanque como propunha essa historiografia tradicional, mas que o mesmo era mais complexo, gradativo e passível de mudanças que variavam de acordo com os ele-

mentos que se queria analisar (BRAUDEL, 1982, p. 7-39), essa perspectiva tem sido rediscutida e refletida por diversos autores, com os quais dialogaremos em nossa análise.

Sendo assim, com as construções, desconstruções e reconstruções empreendidas por uma historiografia posterior a escola dos Annales, que considera e torna mais complexo o entendimento do tempo, alguns historiadores passaram a questionar essa divisão e a problematizarem se a famosa queda do Império Romano estudada pelo clássico Edward Gibbon e se seus conceitos de decadência e declínio seriam a forma de análise mais consistente para entender essa “passagem” de contexto ao outro (GIBBON, 2005). Por isso nossa indagação: Fim da Antiguidade ou Antiguidade Tardia? Ou seja, o fato da queda interrompeu um período histórico rompendo duas grandes eras ou houve continuidades e mudanças que foram muito mais gradativas do que abruptas?

O maior expoente na atualidade em se tratando de Antiguidade Tardia é o historiador irlandês Peter Brown, que publicou inúmeras obras tratando desse conceito do qual não foi o criador, porém foi quem mais o difundiu segundo um artigo de Verônica da Costa Silveira intitulado *Reflexões sobre o conceito de “Antiguidade Tardia”* publicado na ANPUH em 2011 ao citar Candido da Silva (SILVEIRA, 2011, p. 3). Aliás, esse é apenas um dentre os vários artigos que foram publicados entre os historiadores brasileiros, especialistas nesse contexto, pois é um conceito que está sendo bastante discutido atualmente.

Brown em um capítulo chamado de “Antiguidade Tardia” da coleção *História da Vida Privada. Do Império Romano ao Ano Mil*, dirigida pelos historiadores Georges Duby e Philippe Ariés (este volume foi organizado por Paul Veyne) trata da temática com bastante cautela e propriedade. Neste capítulo o autor analisa as mudanças mais significativas que ocorreram nesse contexto no mundo ocidental, relacionando as questões do público ao privado nessa temporalidade e enfatizando que as permanências estão tão presentes quanto as rupturas no mundo tardo-romano (BROWN, 2009).

Mas o consenso da Antiguidade Tardia não é tão uníssono assim. A começar pela própria temporalidade que este conceito abrange, que

varia de autor para autor. Para Brown, na obra que citamos, o período vai desde Marco Aurélio (161-180) até Justiniano (527-565) (BROWN, 2009, p. 214), ou seja, do século II a meados do século VI. Já o historiador brasileiro Renan Frighetto em sua obra *Antiguidade Tardia. Roma e as monarquias romano-bárbaras numa época de transformações (Sécs. II ao VIII)* estende esse período um pouco mais até a coroação de Carlos Magno em 800 d. C. (FRIGHETTO, 2012a). Mas essa divisão é questão de escolha e de que elementos estão sendo levados em consideração a serem analisados e não uma receita pronta. Aliás, dentre as contribuições que as problematizações e os questionamentos que o conceito de Antiguidade Tardia trouxe fora de não delimitar datas e fatos como marcos de passagem de um período a outro, mas que existem variações de acordo com o lugar, os acontecimentos, a cultura e, sobretudo, quando se coloca outras perspectivas que saíam do âmbito do conceito de queda do Império Romano.

A questão da generalização espacial também possui suas disparidades. Por exemplo, as mesmas conjunturas políticas, sociais, culturais e econômicas se davam na parte oriental e ocidental do Império? E dentro de cada uma destas se davam ainda em homogeneidade? Frighetto afirma que “existem, portanto, diferentes entendimentos sobre a própria ideia de Antiguidade Tardia quando focamos nas partes oriental e ocidental do mundo imperial romano” (FRIGHETTO, 2012a, p. 24). Nada mais significativo que citar a própria perda do poder administrativo que o ocidente teve no século V em detrimento da permanência do poder na parte oriental do Império (ANGOLD, 2002). Além disso, as disparidades e especificidades que existiam entre o Ocidente latino e o Oriente grego estavam para além dos fatores político-administrativos, sobretudo depois das ações de imperadores como Diocleciano, Constantino e Teodósio, como afirma Frighetto:

“[...] a divisão da autoridade imperial romana proposta por Diocleciano aprofundou, de forma irreversível, a divisão entre as partes oriental e ocidental do mundo romano, distanciada tanto pelos vínculos, a tradição cultural grega e a latina, respectivamente, como também pela dicotomia

econômica onde os territórios orientais ganhavam enorme projeção em relação aos seus congêneres ocidentais, e pela percepção duma integração política mais efetiva no Oriente Romano” (FRIGHETTO, 2012a, p. 94).

Frighetto sob uma perspectiva que se baseia no poder e nas questões políticas ao fazer relação entre monarquias bárbaras e os imperadores romanos antes destas, acaba por estender o seu conceito de Antiguidade Tardia para o contexto de Carlos Magno como afirmamos. Apesar disso, o autor não se restringe a um engessamento cronológico de datas iniciais e finais que demarcariam os períodos até porque para ele isto seria bastante complicado. Sua posição ao adotar esse conceito está na proposta inaugurada pela já mencionada historiografia alemã e por estudos arqueológicos que puderam perceber uma renovação e ressignificação da cultura e do pensamento clássico helênístico que ocorrera a partir do século II, o que conferiu o caráter tardio desta antiguidade com suas permanências ao invés de uma simples ruptura abrupta (FRIGHETTO, 2012a, p. 20).

Porém a crítica mais contundente que levou ao desenvolvimento desta historiografia tardo-romana é aos conceitos empregados pela historiografia tradicional sobre o fim do Império Romano e da Antiguidade com ele, ou seja, as noções de crise, declínio, queda e decadência. A obra de Edward Gibbon, *Declínio e queda do Império Romano*, é o estudo mais conhecido que apresenta essa abordagem. Sendo assim, esta perspectiva indica que o contexto do século V fora marcado pela derrocada de uma civilização, de um Império que sucumbiu às invasões bárbaras e também se implodiu por problemas internos, mas que principalmente demarcara o declínio, a ruptura de duas grandes eras – a Antiguidade e a Idade Média. Essa questão fora considerada por André Piganiol um dos assuntos mais estudados da Idade Moderna com 210 teses diferenciadas sobre esse assunto da queda do Império Romano e fim do mundo antigo (PIGANIOL apud CÂNDIDO DA SILVA, 2008, p. 58).

A questão fora problematizada também pelos historiadores brasileiros, sendo que dialogamos com alguns dos que trabalham com esse período: o já mencionado Renan Frighetto, que analisa esse contexto

sob a ótica do poder e da cultura e das transformações políticas; Gilvan Ventura, que foca mais nos estudos relacionados às mudanças urbanas e culturais, sobretudo no seio do cristianismo em fins do século IV; Marcus Cruz, que analisa, sobretudo, as questões relacionadas à identidade cristã e a Igreja como representação maior desse ser cristão e Claudio Umpierre Carlan e seus estudos envolvendo história e a numismática abordando as transformações políticas do referido período. Certamente que tais apontamentos dos trabalhos desses historiadores não são tão simples, pois suas produções têm sido bastante significativas e são as referências em se tratando dos estudos acerca de tal contexto. Mas dialogaremos com cada um deles mais adiante.

Portanto, nosso posicionamento no debate historiográfico que se estabelecera até então, é baseado no entendimento de que existem rupturas na passagem de um contexto a outro, pois não se pode negar o fato de que um imenso e poderoso Império ruiu e caiu², mas também entendemos que existem inúmeras permanências, que se caracterizam em mudanças gradativas e lentas de acordo com o seu caráter, se é econômico, político, cultural e etc. Aliás, se analisarmos outra contribuição bastante significativa que esse conceito de Antiguidade Tardia nos trouxe fora esse caráter complexo, que não determina e simplifica o período, de forma que se pode perceber resquícios da antiguidade clássica e elementos medievais nesse contexto. Sendo assim, é preferível compreender tal contexto como um entrelaçar de períodos, onde as rupturas, permanências, mudanças, continuidades e as transformações são fatores mais importantes e não uma divisão historiográfica estanque e simplista.

A partir disso, o conceito mais significativo que podemos perceber no contexto da Antiguidade Tardia é o de *transformação ou de renovação*, que refuta os de declínio, queda, crise e ruína e apresenta as permanências e ressignificações como possibilidades que o mundo tardo antigo desenvolvera sobre os resquícios do mundo clássico e os já aparentes do mundo medieval (FRIGHETTO, 2012a, p. 23). Em nosso entendimento, os dois extremos são inconsistentes e em concordância com

² Aqui vale lembrar a observação de que essa queda se deu na parte ocidental do Império Romano, pois a parte Oriental resistiu por longo período até a baixa Idade Média com a queda de Constantinopla. Ver ANGOLD, op. cit. 87-105.

Frighetto, não podemos deixar de acatar um ou outro argumento, pois o próprio conceito de Antiguidade Tardia já achou críticos e para nós tanto rupturas quanto permanências não podem deixar de ser encontradas neste contexto tão extenso e complexo.

O Império Romano e o século IV

Dentro do longo período que é a Antiguidade Tardia, o século IV é sem dúvidas um dos mais importantes para se compreender como se deram as relações de poder na construção das identidades cristãs, não apenas por ser um século decisivo em que vários sujeitos, instituições e grupos participam desse processo de construção, mas porque o mundo tardo romano se altera e se transforma de forma significativa. Mas antes de entrarmos no foco da pesquisa, cabe fazermos um panorama do Império Romano nesse contexto, para daí relacionarmos ao nosso tema.

Esse recorte espacial que abrange boa parte do mundo conhecido da época e pode ser compreendido como um espaço amplo e imerso em uma infinidade de sociedades e culturas que foram ocupados pelo processo de expansão territorial empreendido pelas legiões romanas, tornando as várias províncias da bacia do Mediterrâneo como suas subalternas, subjugando-as de diferentes formas, de acordo com as relações que se estabeleciam entre ambas as partes. Portanto, não podemos entender o Império Romano como uma entidade concreta e coesa, pois apesar da *dominatio imperii romani* como menciona Frighetto, não era um território homogêneo, sem disparidades e divergências. Este autor cita, por exemplo, o caso da Província da Galícia que apoiara um usurpador local em detrimento do Império (FRIGHETTO, 2012b, p. 45-46), demonstrando que por vezes havia o fortalecimento do poder regional frente à centralizadora dominação romana.

O que é consenso entre os historiadores é que este é um século de mudanças, de transformações que vinham ocorrendo desde o século III (BROWN, 2009; FRIGHETTO, 2012; SILVA, 2012). Essas mudanças ocorrem em vários setores do Império e das províncias com suas peculiaridades. É importante ressaltar essa característica das transformações para

que não se tenha em mente que todas as mudanças ocorreram da mesma forma e com a mesma intensidade em todos os quatro cantos do Império Romano. Só o fato de estarmos estudando o contexto espacial de um Império mostra por si só que houve intensas relações que se aproximam e se afastam no sentido mais amplo do Império e mais específico no sentido das províncias. Esse dado é de suma importância para nossa análise.

Política e Religião: Questões Simbióticas

O século IV inicia-se com uma forma diferenciada de governo no Império Romano – a tetrarquia. Ou seja, a divisão dos poderes político-administrativos entre quatro governantes sendo dois Augustos e dois Césares. Tal divisão fora feita por Diocleciano ainda no século III e fora uma tentativa de dividir os poderes, para facilitar as ações em relação aos problemas internos e externos e para que o Império se mantivesse unificado. Diocleciano, Maximiano, Constâncio e Galério, os dois primeiros com título de Augustos e os segundos com o título de Césares compunham a tetrarquia, apesar de que alguns autores, como Frighetto, afirmam que essas relações políticas não eram tão simples (FRIGHETTO, 2012b, 97-102), pois para ele eram bem mais complexas que isto. Uma questão interessante se faz necessária no início desta análise. Como a política era entendida e praticada no Império Romano nesse contexto?

O professor Gilvan Ventura da Silva em um artigo intitulado *O “fim” do mundo antigo em debate: Da “crise” do século III à Antiguidade Tardia e Além*, publicado na Revista Eletrônica de Antiguidade em 2012, analisa as políticas através das formas de governo do mundo romano desde a monarquia até o império, chegando ao contexto da Antiguidade Tardia onde se instaura o *dominato*. Silva afirma:

[...] o *Dominato* constituiria um sistema marcado por uma intervenção mais intensa e direta da casa imperial (a *domus* ou o *comitatus*) sobre as instituições públicas, num vigoroso processo de centralização política; pela expansão sem precedentes da burocracia; por uma especialização das atividades administrativas e militares; por um decréscimo

visível da competência institucional do Senado; pelo esvaziamento da noção de cidadania; pela perda de autonomia das cidades, colocadas sob tutela do poder central; e pela emergência de uma representação da realeza que fazia do imperador (o *dominus* ou *basileus*) um ser divino, *deus et dominus natus*, contrastando assim com a imagem imperial dos primeiros séculos [...] (SILVA, 2012, p. 142)

Para o autor as mudanças que ocorreram na própria concepção de política estão ligadas à centralização do poder nas mãos do *dominus*, ou seja, do senhor e as relações mais entrelaçadas entre a figura do imperador e as divindades. Se compararmos as relações entre os Estados Contemporâneos (sobretudo os do mundo ocidental) que estabeleceram com as instituições religiosas em relação ao mesmo aspecto na Antiguidade Tardia veremos uma alteração bastante significativa entre ambos os períodos. Certamente que as variações regionais, as especificidades e peculiaridades que tanto um período quanto o outro possuem, apresentam uma complexidade maior, entretanto se fizermos uma comparação geral, veremos que atualmente existe uma “divisão de tarefas” entre Estado e Igreja. É o que na historiografia chamou de laicização do Estado, que começara a se definir nos fins da Idade Média com a intensificação dos conflitos entre os papas e os governantes. Mas retomemos o raciocínio.

A questão é: se atualmente podemos notar a essa “divisão de tarefas”, essa definição de papéis de forma a que cada aspecto seja responsabilidade de um ou de outro, na Antiguidade Tardia, sobretudo do século IV em diante não se pode perceber esses setores de forma tão separada, aliás, fora nesse contexto que o envolvimento entre a política e a religião entrara em uma simbiose mais efetiva com o fortalecimento do cristianismo, mas também desde o período clássico se pode notar as relações entre os imperadores e deuses de formas variadas e específicas. Nesse ponto que concordamos com uma das problemáticas que Paul Veyne trata em seu *Quando o nosso mundo se tornou cristão* (VEYNE, 2009). Ele adentra ao debate sobre a conversão de Constantino ser uma devoção sincera ou uma decisão estritamente política. Ao contrário do contemporâneo e biógrafo de Constantino, Eusébio de Cesareia, a histo-

riografia se posicionou a favor de ser esta conversão uma decisão meramente política em que Constantino visava manobras que servissem aos seus interesses enquanto Imperador³, como interpreta Carlan ao citar Pedro Paulo Funari (FUNARI apud CARLAN, 2009, p.4-5).

A grande contribuição é que quando Veyne problematiza a questão, demonstra sua complexidade e faz uma discussão filosófica interessante que, em nossa opinião, é uma lição a nós historiadores e nossos vícios de querer conceituar os fatos, os processos e os fenômenos, que a priori, podem até fazer sucesso no meio acadêmico, mas que quando passam por uma análise mais atenta, tais conceitos são tidos por questionáveis e, às vezes, até reducionistas e simplistas. Quando o historiador francês leva a questão do fato ao campo filosófico e da historicidade do pensamento ocidental romano tardio, ele traz outra questão antes da primeira. A questão é: podemos separar a decisão de Constantino em política ou religiosa em um mundo em que ambos os aspectos estão intrinsecamente ligados? Não seria simplista e reducionista afirmar que ele se tornou cristão por um ou outro motivo? Renan Frighetto enfatiza que a tetrarquia de Diocleciano era espelhada na mitologia e na crença religiosa da relação dos imperadores com os deuses:

A Renovação do Império dos romanos por Diocleciano esteve igualmente associada à continuidade ideológica da proposta lançada por Aureliano, *senhor e deus (dominus et deus)*, que associara a sua pessoa ao *filho do Sol Invicto*, que deu os contornos efetivos ao detentor da autoridade imperial como ente sagrado. A propaganda imperial romana, através dos panegíricos em honra aos *príncipes sagrados (sacratissimi principes)*, estabeleceu um paralelo entre os imperadores e os deuses, criando uma associação entre os acontecimentos históricos e os relatos míticos do panteão greco-latino. (FRIGHETTO, 2012a, p. 94)

Como separar os aspectos religiosos, característicos de toda uma mentalidade tardo-antiga, dos aspectos políticos? Seja cristão, “pagão” ou qualquer outra religião, as relações com os vários outros campos da socie-

³ A grande questão e contribuição que abstraímos da obra de Veyne não é o problema da conversão em si, mas sim a ideia de que política e religião são campos intrínsecos da mentalidade tardo romana em oposição às delimitações bastante claras que atualmente temos.

dade são indiscutíveis até mesmo entre os imperadores e intelectuais. Não se pode simplesmente forçar uma crítica anacrônica que não caberia em um contexto como este, no qual as decisões políticas estão entrelaçadas com as formas de crença e as relações com o divino são levadas a sério. Aliás, sério o bastante para definir questões de Estado importante como a Perseguição empreendida por Diocleciano em 303 ou definir uma religião como a única como oficial do Império como Edito de Tessalônica em 380, promulgado por Teodósio. A relação política e religião era tão forte que direcionava as ações dos homens mais importantes do Império Romano. A obra de Lactâncio mostra que as decisões de batalha também eram influenciadas pela religião que aprazia a cada governante:

“... Maxêncio se confinava em Roma porque um oráculo havia lhe predito que morreria se transpusesse as portas da cidade... Constantino foi advertido, durante seu sono, para que marcasse nos escudos o celeste sinal de Deus e iniciasse dessa maneira o combate...” (LACTÂNCIO apud CARLAN, 2009, p. 73)

Se era cristã ou a dita “pagã”, as influências da fé e do pensamento religioso certamente se faziam presentes no cotidiano e nas ações das pessoas na Antiguidade Tardia. Robert Markus afirma: “A maioria do povo da antiguidade tardia vivia, como os cristãos, num universo que abarcava um mundo invisível tão grande e variegado como o mundo visível. O mundo invisível era tido como evidente e tão disponível como visível [...]” (MARKUS, 1997, p. 32-33).

Aspectos socioeconômicos: o mundo romano em crise?

O Império que Constantino governa como cristão declarado de 312 a 337 difere profundamente da sociedade cidadina “clássica” da época antonina. A realidade esmagadora de um império de porte mundial, sensível desde as origens, torna-se sensível demais às cidades. Depois de 230, os consideráveis aumentos dos impostos são necessários para manter a unidade e a defesa do Império. Nas economias da

Antiguidade, tais aumentos representavam muito mais que um aumento da proporção do excedente do qual o governo imperial se apropriava. A classe superior deve ser reestruturada para obter livre acesso a tal excedente. As antigas exonerações locais e a velha repugnância em comprometer a posição dos ricos com impostos diretos são rejeitadas. A intervenção direta nos negócios das cidades torna-se a norma para a administração imperial. (VEYNE, 2009, p.245)

Paul Veyne argumenta que o mundo tardo romano certamente passara por muitas transformações e mudanças significativas no decorrer do século IV, não apenas no âmbito político e cultural, mas também social e econômico. A sociedade romana desse contexto passara por intensas transformações que atingiram o próprio modo de vida das pessoas. Se na questão econômica podemos notar uma “crise” que vinha desde o século III, e que segundo alguns historiadores clássicos, como o próprio Políbio, fora uma das causas internas da crise que levaria a queda do Império Romano (MAZZARINO apud SILVA, 2009, p. 84) as transformações sociais também são bastante significativas.

A chamada “crise do século III” debatida por autores como Claudio Umpierre Carlan, Gilvan Ventura e Marcus Cruz⁴, mesmo com as inconsistências apontadas por esses historiadores, tivera papel bastante significativo que contribuíra para os problemas econômicos que se arrastaram até o século IV. Apesar de que essa visão de “crise” tem sido bastante contestada por alguns historiadores, que creem até mesmo que esta não existira e de fato temos um posicionamento simpático para com alguns deles, pois compreendemos que alguns fatos decrescentes em um ou outro ponto do império insuficiente para afirmar que houve uma crise geral do século III.

Certamente que problemas de ordem econômica ou qualquer outra podem ser encontrados em qualquer lugar e em qualquer época, quanto mais em um espaço tão amplo e vasto como o Império Romano. Generalizar, no entanto, fazendo um inventário de fatos ou processos

⁴ Esses autores geralmente estão em consenso quanto às variadas questões a respeito não de uma crise, mas de algumas baixas no aspecto econômico e os problemas na política são mudanças e transformações características desse contexto da Antiguidade Tardia.

isolados que apontem negativamente um determinado setor da sociedade tardo romana, não caracteriza um estudo profundo e muito menos se leva em consideração os aspectos regionais face ao centro do Império, determinando uma crise. Segundo o professor Marcelo Cândido da Silva em um artigo publicado em 2008 intitulado: “*Entre a Antiguidade Tardia*” e a “*Alta Idade Média*”, essa construção da noção de crise e de queda do mundo clássico tem a ver com os interesses dos historiadores europeus do século XIX, que buscavam justificar as relações do mundo europeu com a Antiguidade Clássica e também dos próprios historiadores cristãos como Eusébio de Cesareia e Ambrósio de Milão que viveram o período tardo-antigo ao e construíram um “quadro catastrófico do Império tardo romano” (CÂNDIDO DA SILVA, 2008, p. 53-64).

Outro problema de ordem econômica enfrentado nesse contexto fora a desvalorização da prata no século IV, apresentados nos estudos numismáticos do autor Claudio Umpierre Carlan, ao estudar a família de Diocleciano, que percebera através do material da prata em que eram cunhadas as moedas não tinham uma boa qualidade (CARLAN, 2010, pp. 43-53). Este mesmo autor afirma que o Império Romano dependia dos produtos do Egito, que era um importante polo de produção do qual se tinha necessidade de um controle maior para evitar as usurpações, o que poria em risco não apenas o poder administrativo do Império, mas também abalaria a própria estrutura econômica e social do mundo romano, sobretudo das cidades principais.

A política de Diocleciano era pautada na busca pela *renovatio imperii* (FRIGHETTO, 2012b, p. 94). Essa renovação do Império pode ser encontrada nas moedas cunhadas em seu período de governo com a simbologia da fênix (CARLAN, op. cit. 46), que significa o renascimento das cinzas, a renovação aos bons tempos do *principado* e de esplendor da dinastia dos antoninos (96-192). A centralidade do poder nas mãos de um monarca apontava para problemas pontuais, como a difícil administração do vasto Império e as impossibilidades de lidar com os povos chamados “bárbaros” para além da fronteira.

Outra característica que Frighetto apresenta é a questão dos regionalismos frente ao poder central do império. As relações que o

centro do poder imperial tinha com as áreas conquistadas e que estavam sob seu jugo eram bastante variáveis. O contexto do século IV, no qual o auge territorial atingido pelo Império Romano é apontado por este autor como o pano de fundo de uma mudança bastante significativa na política expansionista dos imperadores após Diocleciano, pois o império pararia de conquistar, por motivos de reconhecimento que suas conquistas atingiram um apogeu extremamente difícil de lidar para uma política de defesa do que já fora conquistado. Como continuar conquistando se não se consegue manter o que já está debaixo dos domínios romanos? É autoexplicativa a atitude de Diocleciano ao dividir os poderes nas mãos de uma Tetrarquia.

A sociedade tardo romana certamente não era heterogênea, mas como um todo, independente de classe, de posição social, religião, sofreu alterações, transformações em seu modo de vida e até na forma de pensar, sobretudo, porém alguns processos que foram considerados como rupturas mais abruptas. Se há, aliás, uma ruptura que é ao mesmo tempo lenta e brusca e que fora capaz de dar outros nortes ao mundo romano, fora sem dúvidas o que se convencionou chamar de “a cristianização do mundo” que dedicaremos um capítulo para tratar desta com maior profundidade posteriormente.

Nesse contexto, moldado já por discursos cristãos sobre o fim dos tempos, sobre a vinda de Cristo e a punição aos injustos, apregoadas nas literaturas de autores como Gregório de Tours as transformações na sociedade tardo-romana ganham explicações espiritualistas por parte dos cristãos. Tours descreve como o seu contexto está passando por transformações que apontam para a noção de declínio:

O culto literário está em decadência e também morre nas cidades da Gália. Assim, enquanto se cumpriam as boas e as más ações, que a barbárie dos povos se desencadeava que as violências dos reis redobravam, que as igrejas eram atacadas pelos heréticos e protegidas pelos católicos, que a fé do Cristo tornava-se mais ardente em alguns, mas esfriava em outros; que as igrejas eram enriquecidas pelos devotos e despojadas pelos infieis, não se encontrava um só letrado suficientemente versado na arte da dialética para descrever

tudo isso em prosa ou em versos métricos. Muitos lamentavam-se dizendo: 'Infeliz de nossa época pois os estudos literários morreu e que não se encontra entre o povo ninguém capaz de consignar por escrito os eventos atuais'. Ora, como eu ouvia incessantemente essas afirmações e outras semelhantes, achei que para que a lembrança do passado se conservasse, ela deveria chegar até o conhecimento dos homens ainda que sob uma forma grosseira. Eu não podia silenciar os conflitos dos maus nem a vida daqueles que vivem honestamente. Fui estimulado, sobretudo, pois ouvi várias vezes ao meu redor que um reitor ou um filósofo é compreendido por poucos, mas aquele que fala a língua vulgar é escutado pela massa (GREGÓRIO DE TOURS apud CÂNDIDO DA SILVA, 2008, p. 60).

O autor cristão afirma em termos escatológicos, como era comum nos escritos cristãos, que a sociedade em que viveu passara por momentos de crise e aponta vários fatores que embasam sua afirmação: declínio do culto literário, barbárie dos povos, violência dos reis, igrejas atacadas por heréticos etc. O que se pode notar é que os muitos estudos que trazem a noção de crise, declínio, queda desde Gibbon até o que podemos chamar de renovação desse tipo de historiografia através do conceito de Antiguidade Tardia com Alois Riegl, Henri Irineé Marrou e Peter Brown, são tão contemporâneos aos acontecimentos que se conclui que é uma construção dos próprios autores cristãos da época, demonstrando uma visão baseada na escatologia do iminente julgamento de Cristo e que as desgraças que os mesmo viviam naquele contexto seria um anúncio dessa vinda de Cristo⁵ e que os historiadores do século XIX utilizaram para reforçar as relações que o mundo europeu tem com a Idade Antiga Clássica.

Portanto, o que podemos perceber é que há interesses dos historiadores, sejam os cristãos do contexto que estamos tratando (com a perspectiva escatológica) ou dos historiadores da Idade Moderna ao reafirmar os conceitos de crise, declínio, queda do mundo romano, pois esta perspectiva aponta para a ruptura de duas eras intermediadas por um período obscurecido conhecido como Idade Média. Certamente que

⁵ Ver o capítulo 24 do Evangelho segundo Mateus na Bíblia de Jerusalém.

quando se lança a problemática do período entendido como Antiguidade Tardia, como o próprio nome sugere, percebe-se uma noção que considera também as continuidades, as permanências, as ressignificações, as transformações deste contexto e os conceitos relacionados à ruptura e a queda vão sendo problematizados e ultrapassados, juntamente com outras verdades absolutas que foram reproduzidas.

Cultura “pagã” e “cultura cristã”: rupturas ou permanências?

Não se pode negar que o espaço vasto e diversificado do Império Romano, onde se agregam povos diferentes e relações de múltiplas culturas é sem dúvidas, um contexto repleto de representações, simbologias e modos de vida heterogêneos. Pensemos, portanto, na pluralidade de etnias, de culturas, de religiosidades abarcadas pelo processo de “romanização”⁶. Não se pode ter a ideia simplista de que existe a dicotomia entre cultura romana *versus* as culturas locais onde a primeira se imporia sobre as demais, pois essa perspectiva se reduziria a um mecanicismo inconsistente diante das diversas formas de relação entre a cultura romana e tantas outras com quem estes se deparavam nas expedições de conquista, durante tantos séculos. Tinham os romanos o mesmo tipo de relação com os egípcios e com os palestinos? Eram os romanos apenas conquistadores e que subjugavam outros povos ou compartilhavam de suas culturas?

O exemplo clássico que podemos citar é a relação cultural que os romanos tiveram com os gregos, que fora muito mais uma relação de assimilação do que propriamente de domínio do ponto de vista cultural, pois podemos notar a presença de vários elementos gregos no próprio cotidiano e no mundo romano como um todo. A começar pelo panteão dos deuses romanos que eram adaptações dos deuses gregos: Júpiter é o mesmo Zeus (deus dos deuses), Netuno é Poseidon (deuses dos mares),

⁶ Entendemos que as críticas têm sido bastante contundentes a respeito do conceito de romanização, tal como o de cristianização, por terem ambos um caráter generalizador e bastante reducionista frente ao que Carlo Ginzburg denominou de “circularidade cultural” em seu *O Queijo e os Vermes*. É preferível que se compreenda a cultura romana em contato recíproco, onde não há uma relação simplista de imposição, mas o contato, a fluência e a assimilação, enquanto um resultado processo de expansão dos domínios romanos.

Marte é Áries (deus da guerra) entre outros. Renan Frighetto exemplifica que os Imperadores Diocleciano e Maximiano tinham uma base política pautada na ideia de que eram representações vivas dos deuses Júpiter e Hércules, auxiliar de Júpiter na luta contra os titãs (FRIGHETTO, 2012b, p. 94-95). O mesmo autor afirma ainda:

O paganismo encontrava-se diretamente vinculado aos aspectos culturais, políticos e religiosos que envolvem o desenvolvimento histórico da sociedade tardo-antiga ocidental. Podemos dizer que o paganismo insere-se no marco das denominadas “devoções populares”, integrado no âmbito mais amplo do conceito de religião popular. (FRIGHETTO, 2012b, p. 24)

Para o autor um aspecto cultural que alcança diferentes sujeitos, independe de sua condição social, como as religiões pagãs, pois esta estava presente no cotidiano tanto de homens de Estado como os imperadores citados (Diocleciano e Maximiano), como também de pessoas comuns no Império Romano. Mas antes de tratar especificamente da relação entre a cultura “pagã” e a cultura cristã, queremos problematizar uma questão, ou melhor, afirmação que já se tornou recorrente no meio historiográfico a respeito do Edito de Milão, promulgado por Constantino e Licínio em 313, através do qual o cristianismo ganha a liberdade de culto (juntamente com qualquer outra religião é bom que se afirme) e “o paganismo perde seu caráter de religião oficial do Império Romano” (CARLAN, 2011, pp. 27-35). Duas questões, no mínimo, podem e devem ser problematizadas aqui.

Primeiro, a própria nomenclatura dada a uma religião que predominou durante séculos no Império Romano. Pagão vem do latim *paganus* e significa “camponês”, “o que vive no campo” (FRANCO JUNIOR, 2001, p. 70) e ganhou conotação negativa por parte dos cristãos quando denominaram qualquer religião que não fosse cristã como pagã. É o uso da linguagem, que fora ressignificada para produzir um discurso de alteridade, uma diferenciação entre ambas as religiões. Se perguntássemos a um homem romano antes do século IV, qual sua religião, certamente ele não responderia: “sou um pagão”, mas sim, sou adorador de

Júpiter, ou cultuo a Mitra (no exército, sobretudo esse culto era muito comum), ou qualquer outra nomenclatura, mas não pagão.

Portanto, o “ser pagão” não é uma identidade própria das religiões não cristãs, mas uma denominação que os cristãos delegaram a essas religiões e reproduzimos tal conotação negativa e perpetuadora desse discurso. E o mais interessante é que a historiografia reproduz o mesmo discurso como sendo algo natural, e dado que, sem dúvidas, impossibilita o levantamento de tantas questões imbricadas em relação às multiplicidades culturais e religiosas que existem dentro dessas religiões não cristãs.

Além disso, existe ainda a questão do tratamento dado pela historiografia à religião pagã como homogênea e uníssona. Ou seja, que existe o paganismo. Entendemos que tal como o cristianismo, o chamado paganismo não pode ser entendido como sendo um só, único, e sim que a questão é mais complexa que isto. Tal tradição de generalizar de modo a colocar tudo e todos dentro de um mesmo grupo, ainda característico do nosso pensamento ocidental, encontra nesse contexto de fortalecimento da religião cristã uma historicidade, pois tal como era comum o romano classificar o bárbaro como aquele que não fazia parte do Império, o cristão classificava como pagão todo aquele que estava fora da religião cristã. E aqui se aplica a mesma problemática: os chamados povos bárbaros se consideravam como bárbaros? Ou os chamados pagãos se consideravam pagãos? Quando tratamos o paganismo (ou o cristianismo) nessa dicotomia quase que marxista de luta de classes (não sociais, mas o mesmo princípio é válido) deixamos de lado o fator da heterogeneidade e das múltiplas faces dessas religiões que compunham uma espiritualidade bastante diversa dentro do Império Romano nesse contexto. Não existe paganismo de fato, em minha modesta opinião, existe a construção do discurso dos cristãos em torno das religiões politeístas como sendo uma única, mesmo que não se sabe ao certo se intencionalmente ou não. Entendo que existe uma gama de religiões particulares e públicas que são diferentes umas das outras e que foram classificadas como uma única religião pelos cristãos, que revestidos de uma posição mais alta após Constantino puderam uniformizar e generalizar essa multiplicidade de religiões politeístas.

Portanto, o paganismo não perdeu seu posto de religião de Estado, em nosso entender, ele nunca existiu (pelo menos não como uma religião homogênea e única) e não tivera uma vertente, tal como ocorreu com o cristianismo, que se sobressaiu dentre as outras. Se quisermos fazer uma generalização, por mais arriscada que ela seja, mas é provavelmente mais verossímil que essa afirmação com a qual não concordamos, é que o Império Romano era praticamente dominado pelo politeísmo, por religiões que não eram monoteístas e tal afirmativa ainda possui suas restrições porque depende da região e da temporalidade. Segundo Paul Veyne existia os cultos e as devoções particulares na qual os deuses eram específicos e ocasionais (VEYNE, 2009, p. 13-14).

Seja a “cultura cristã”, que se fortalecera no século IV com as ações do imperador Constantino, mas que já permeava o Império Romano há alguns séculos com características marginais e subalternas desde Paulo de Tarso (que já escrevia no final do século I aos cristãos de Roma)⁷, seja a cultura politeísta Greco-romana, que ocupava posição de destaque nos diversos setores da sociedade tardo-romana antes da religião cristã nascer, o que se pode dizer é que o Império Romano é um mosaico de culturas diferentes, que vão além das relações com a religião, pois as regiões diferentes apresentavam características multifacetadas em sua religiosidade, usos e costumes, modo de vida e etc.

E a crítica ao termo “cristianização” do mundo como sugerem várias obras clássicas como a já citada *Quando nosso mundo se tornou cristão*, de Paul Veyne entre outras, tem sido bastante contestada, pois a própria noção de cristianização (no sentido tornar cristão o mundo), o que sugeriria uma “despaganização”, ou seja, uma ruptura com a chamada religião e cultura pagã deste mundo romano, encontra suas inconsistências em trabalhos como o de Gilvan Ventura intitulado: *A Cristianização e seus limites: o caso de Antioquia na Antiguidade Tardia*, publicado em 2013 na Revista Territórios e Fronteiras, no qual o autor ao tratar do caso da cidade oriental de Antioquia nos fins do século IV, afirma que tal processo de tornar o mundo romano em cristão tem limi-

⁷ Logicamente se Paulo escrevia uma epístola aos cristãos romanos é porque já existia uma comunidade cristã estabelecida na cidade de Roma.

tes, pois existia ainda um “um *ethos* conectado à cultura greco-romana, o que nos desautoriza a afirmar que à época de João Crisóstomo, a cidade já fosse plenamente cristã” (SILVA, 2013, p. 32).

Sendo assim, podemos afirmar que mesmo após a promulgação do Edito de Tessalônica em 380 d. C, documento oficial que eleva o cristianismo católico como a religião oficial do Império Romano, ou o *Codex Teodosianus*, que na parte intitulada *De paganis, sacrificiis et templis*, promulga várias leis na tentativa de abolir as práticas pagãs (FRIGHETTO, 2012b, p. 27), as rupturas não são totalmente estabelecidas entre a cultura cristã e a considerada pagã. Existem continuidades visíveis e até relações entre ambas, pois se sabe que a própria Igreja fora fundamental no processo de conservação, compilação e preservação dos escritos considerados pagãos. E isto, logicamente só era feito quando os escritos lhes interessavam, pois as obras que lhes opunham em sentido de divergências eram destruídas. O clássico caso da destruição da biblioteca de Alexandria pelos cristãos é um exemplo, de que as relações que estes tinham com a “cultura pagã” eram dicotômicas e possuía muitas relações de interesses. Se os próprios autores cristãos como Orígenes, Jerônimo, Eusébio de Cesareia, Santo Agostinho de Hipona eram leitores assíduos da filosofia grega e do direito romano, quando a Igreja não concordava com os escritos os mesmos eram destruídos. É o caso de alguns documentos considerados apócrifos ou mesmo heréticos, que nunca chegaram até nossos dias.

Se por um lado concordamos com um fortalecimento do cristianismo desde Constantino, nos círculos mais diversos da sociedade tardo-romana, sejam os elitistas ou os cidadãos comuns, o chamado “paganismo” também tinha suas influências em um e/ou outro setor. Frighetto firma:

[...] notamos a permanência de práticas pagãs entre as populações rurais tardo-antigas alijadas das decisões políticas. Por certo que estas práticas pagãs têm uma vinculação com os cultos indígenas ancestrais cuja origem remonta à fase anterior à dominação romana sobre o ocidente europeu. A permanência dessas práticas pagãs ancestrais pode estar associada exatamente a esse distanciamento daquelas populações rurais do centro de poder, na medida em que aquele

paganismo ancestral poderia se entendido como forma de identidade e autonomia próprias gente ao Império e a romanização. (FRIGHETTO, 2012b, p. 26-27)

Esta citação apresenta um quadro de não ruptura total com as culturas não cristãs, mesmo depois de o cristianismo ser a religião oficial do Império. E tal permanência não era exclusiva das camadas mais baixas da sociedade, pois mesmo após Constantino existiram senadores, aristocratas e até imperadores que tinham relações bastante próximas com as religiões não cristãs, como Juliano, que ganhara o codinome de o Apóstata, ou seja, “aquele que se desviou da fé cristã”, por parte dos cristãos.

Além disso, em concordância com o filósofo Michel Foucault e sua ideia de relações de poder podemos perceber que a cultura cristã e o dito “paganismo” (politeísmo romano) e as conjunturas pelas quais os mesmos perpassaram, sendo a primeira imbricada de mudanças que a eleva do patamar de uma *supertitio* para uma *religio licita* e as demais religiões politeístas o processo inverso (pelo menos sob o prisma cristão), exemplificam que o poder não está aqui ou ali nos processos de mudanças e transformações em que ambas as vertentes são envolvidas em se tratando das identidades, mas que existem exercícios de poder de vários lados e conseqüentemente as resistências mútuas.

Sendo assim, a permanências desses elementos tradicionais do politeísmo romano no mundo “cristianizado” são resistências que fazem oposição, mas também assimilam e são assimiladas pelas culturas cristãs. Mesmo com o papel da historiografia eclesiástica como um instrumento de poder que perpetuaria os ideais cristãos como os principais da sociedade romana e posteriormente medieval, os elementos greco-romanos permanecem em maior ou menor medida, são assimilados e/ou combatidos dependendo dos interesses da Igreja, da aristocracia, do Estado e mesmo da população em geral. Entender que essas permanências podem ser vistas como resistências que são característica das relações de poder e até mesmo ressignificações de elementos antigos dentro de uma conjuntura nova na Antiguidade Tardia, possibilitam visões e interpretações diferenciadas de processos históricos que se encontravam cristalizadas na historiografia.

Considerações finais do capítulo

O contexto da Antiguidade Tardia se apresenta assim, como um conceito de uma temporalidade bastante interessante para analisar os processos de rupturas e continuidades que se faz necessário às “passagens” de um período a outro. Além disso, apresenta as inconsistências que a historiografia tradicional relegou aos estudos sobre Antiguidade e Medievo como a reflexão sobre os conceitos já cristalizados de “crise”, “declínio” e “queda”, o que contrastaria com o discurso elaborado pelos clérigos intelectuais de que houve o “triunfo” da Igreja e reproduzido pela historiografia tradicional como a “cristianização” do mundo romano. Essas duas polaridades, que se caracterizam pelos extremos, apresentam críticas pertinentes pelos historiadores especialistas que estudam esse recorte espaço-temporal. Apesar de que estes estudiosos já tem alcançado um grau de proximidade e distanciamento dentro do próprio conceito de Antiguidade Tardia, dependendo de suas problemáticas e do domínio da história que abordam. Ou seja, o conceito é atual, compartilhado, mas também contém suas disparidades.

Os estudos sobre a Antiguidade Tardia apresentam outros conceitos que parecem dar conta dos problemas que são apontados na historiografia tradicional. “Renovação”, “transformação”, “mudança” entre outros nessa mesma linha de raciocínio. Estes conceitos permitem outras reflexões e outras possibilidades de contestações dos extremos e das polaridades que os estudos tradicionais cristalizaram. E sendo o contexto espaço-temporal amplo, ou seja, o espaço do Império Romano (a bacia do Mediterrâneo) e a Antiguidade Tardia (que abrange no mínimo cinco séculos) as generalizações apresenta inúmeras inconsistências dentro dos domínios de Roma.

Sendo assim, os discursos de centralização, generalização, triunfo entre outros do mesmo “calibre” acabam por conter muito mais discursos construídos do que propriamente mostram as verossimilhanças das realidades vivenciadas nesse contexto de heterogeneidades e relações múltiplas de convivência e de poder. Portanto, o poder centralizador⁸ do

⁸ Prefiro usar o termo poder centralizador do Império Romano do que poder de Roma, pois o centro deste poder mudava de região conforme os imperadores que ascendiam. Por exemplo, o caso de Constantinopla, que ganhou um nível de importância maior quando Constantino tornou-se

Império Romano que aparenta somente uma relação de subjugo sobre as demais províncias que foram conquistadas esbarra no que Foucault chama de “exercício do poder em rede”, ou seja, não é exercido de forma unilateral, não dando margem às estas províncias, pois este “poder seria obedecido?” (FOUCAULT, 1979, p. 8) se fosse pautado exclusivamente no domínio, na força? Isto significa dizer que as relações de poder estabelecidas entre o centro do poder do Império Romano e os demais territórios conquistados são variáveis e diferenciadas de região para região. Norberto Luiz Guarinello, por exemplo, afirma apesar do processo de unificação do mundo sob os domínios dos romanos “diferentes povos e culturas [...] mantiveram durante séculos suas identidades próprias e separadas” (GUARINELLO, 2009, p. 148).

Além disso, as relações culturais entre as religiões cristãs e as politeístas (que tradicionalmente foram incluídas em um grupo homogêneo chamado de paganismo) são bem mais complexas do que fora cristalizado pelos discursos construídos ao longo de toda a Idade Média e que também fora perpetuado pela historiografia tradicional como o clássico Edward Gibbon já referenciado em nossa análise. Ou seja, cristãos e os ditos “pagãos” não tinham uma relação mecânica caracterizada por lutas e divergências somente, mas também por relações de assimilação, de diálogos e até de complementaridade. A partir das críticas ao conceito de cristianização como sendo este até aceitável entre na historiografia especializada, porém apresenta alguns problemas que podem induzir ao erro e ao anacronismo. Por exemplo, a afirmativa de que esse processo de cristianização fora consolidado de forma a suplantando as religiões e as culturas ditas pagãs tornando-as ou inexistentes ou excluindo-as do mundo tardo romano.

Sendo assim, estas análises iniciais objetivam contextualizar no espaço e no tempo a problemática de nossa pesquisa que é compreender as relações de poder na construção das identidades cristãs no século IV. E dar um panorama geral, que obviamente não abarcaria tudo com todas as questões, mas que apresentam problemáticas importantes para que possamos fazer a análise do *corpus documental* selecionado.

imperador, deixando Roma em segundo plano.



Cristianismo tardo antigo e a questão da identidade

Ao contrário do que se pode imaginar, *a priori*, o cristianismo não é uma religião tão unificada, nem na atualidade nem no contexto que abordamos nesta análise. A identidade dos cristãos ainda não estava tão delineada diante das inúmeras culturas e religiosidades presentes no Império Romano no século IV. Definir um padrão para os cristãos nesse contexto não é complicado e anacrônico, sobretudo, porque a identidade não é homogênea e não são natas, mas construídas de forma processual e gradual. Essa afirmativa nos leva a alguns problemas: Como se construiu tais identidades dos cristãos nesse contexto? Houve apenas um sujeito, instituição, grupo como elemento principal que construiu essas identidades? Será o Imperador Constantino o expoente máximo desta construção? A instituição Igreja fora a grande responsável pela determinação do “ser cristão” nesse contexto? Que relações de poder levaram a esta, que por bastante tempo, fora denominada de “cristianização do ocidente”, ou nos dizeres de Paul Veyne: “quando o mundo se tornou cristão”?

A construção da identidade não é um processo unilateral, pois busca obviamente uma delimitação do correto e do incorreto, do certo e do errado, do ortodoxo e do heterodoxo de um ponto de vista. Traça um perfil de quem é esse cristão nesse contexto tão diferenciado dos anteriores ao século IV, pelos quais esses grupos passaram. E se tratando de identidade, da busca pela delimitação do que é “ser cristão” podemos analisar no mínimo dois eixos: a relação com os que não são cristãos (em geral os politeístas romanos) e também entre os próprios cristãos. O processo de construção dessas identidades não se restringem a apenas estes dois aspectos, entretanto no objetivo é apontar um caminho que se delineou na história, onde uma vertente do cristianismo transformou-se de uma religião marginal e perseguida no início do século IV, perpassando por vários momentos no decorrer deste século até a culminância e oficialização como religião oficial do Império e as relações de poder que contribuíram para a construção das identidades tanto da vertente oficial quanto de outras que foram rejeitadas. Apesar de atentar inicialmente para uma vertente que alcançou esse *status* de religião oficial percebemos que existiam “esses diversos cristianismos”, ou seja, outras vertentes que foram marginalizadas e que são dotadas de características e identidades próprias.

A partir da linha teórica do filósofo francês Michel Foucault e o conceito de poder em sua *A Microfísica do Poder* (FOUCAULT, 1979), entendemos que a construção da identidade do cristianismo está pautada em vários aspectos. Primeiro não houve um único agente, instituição ou grupo responsável por delimitar o ser cristão no século IV, pois apesar das várias discussões a respeito da importância de um ou de outro elemento nessa construção, compreendemos que existiram influências e poderes de vários setores da sociedade tardo romana nesse processo, poderes que ora se embatem, ora convergem e ora se complementam. A filosofia foucaultiana se aplica nesta análise justamente por possibilitar a compreensão dessas redes de poder que advém de vários sujeitos, instituições e grupos, e não depende de apenas um desses elementos. Sendo assim, o poder é exercido em diferentes intensidades, formas e perspectivas desses vários agentes na construção de uma identidade cristã (a oficial) e de outros cristianismos mesmo com sua marginalização pela primeira vertente.

Segundo, não podemos ser ingênuos de pensar que algum destes agentes calculou fria e premeditadamente os limites e os perfis do “ser cristão” como se seus interesses fossem sendo alcançados sem nenhuma interrupção, porém as relações de poder, seja de embates, cooperação ou outra intencionalidade entre esses diversos elementos, tornaram complexas e difíceis de controlar tal processo construção. Em nosso tempo, com as fontes, podemos analisar com clareza os caminhos que tomou o processo pelo qual perpassou, mas para o seu tempo esses agentes agiram de acordo com seus interesses, com seus pensamentos e visões, entretanto sem saber ou prever esse caminho que tentaremos delinear minimamente em nossa pesquisa.

O conceito de Identidade

Apesar de atualmente estar no centro de intensos e variados debates em diversos campos, tanto do saber como das questões sociais, discutir o conceito de identidade não é tarefa fácil, nem para a pós-modernidade como o faz Stuart Hall em seu *A identidade Cultural na Pós-modernidade*, nem para o período que abordamos em nossa análise. Ambos os períodos logicamente têm suas peculiaridades e especificidades, sem contar as heterogeneidades em diferentes lugares, níveis e formas. Não à toa Hall afirmar que as problemáticas, que os cientistas sociais e de áreas afins, têm chegado ao consenso de que existe atualmente o “declínio”, e a “crise de identidade” (HALL, 2011, p. 10-11), no sentido de que as posições que pareciam outrora tão definidas são atualmente multifacetadas e heterogêneas no que tange aos sujeitos sociais. É esta “crise” que o autor procura problematizar em seu livro. No entanto, as contribuições que esta obra traz para nossa pesquisa devem ser feitas sob o cuidado de não cair em anacronismo, de se aplicar as categorias de análises e os conceitos de um período sobre o outro, pois uma é a sociedade e o mundo pós-moderno e outra é a sociedade tardo-antiga romana. Hall afirma:

O sujeito, previamente vivido como tendo uma identidade unificada e estável, está se tornando fragmentado; composto não de uma única, mas de várias identidades, algumas vezes contraditórias e mal resolvidas. [...] O próprio processo de identificação, através da qual nos projetamos em nossas identidades culturais, tornou-se mais provisório, variável e problemático. (HALL, 2011, p. 12-13).

Esta citação se refere a um dos conceitos de identidade analisados pelo autor – o da *concepção sociológica do sujeito*, que é formada da interação do “eu” com a “sociedade”. O diálogo que traçamos com Hall aqui é no sentido de que tais identidades de caráter complexo, heterogêneo e problemático não são exclusividades do mundo pós-moderno, pois se analisarmos essas questões no vasto Império Romano no contexto da Antiguidade Tardia, também perceberemos quão complexas e problemáticas eram as identidades nessa temporalidade. Para tanto nos perguntamos: estariam estas identidades tão definidas antes da pós-modernidade como afirma o autor? Seria esse caráter heterogêneo um elemento específico do mundo pós-moderno?

Marcus Cruz em um artigo publicado no XIII Encontro ANPUH, no Rio de Janeiro, ao analisar esse conceito a partir de estudiosos como Claude Lévi-Strauss, Zygmunt Baumann, Georges Herbert Mead, Charles Horton Cooley, José Carlos Reis e o próprio Stuart Hall, afirma que a identidade como uma forma de interagir com o mundo não é algo simplesmente nato, como se nascêssemos com ela definida, mas é uma construção que se dá justamente por essa interação do indivíduo com a sociedade e que não se acaba, porém é um processo contínuo (CRUZ, 2008, p. 2). Não é são “identidades naturais, com as que dominavam as ciências do homem e boa parte do senso comum até meados do século XX” (GUARINELLO, 2009, p. 147). A problemática, em nossa visão, está no fato de que essa interação entre indivíduo e sociedade é complexa e variável de uma sociedade para outra, além também da existência de outras “identidades” que estavam em constante contato no espaço amplo do Império Romano.

Duas correntes interpretativas a respeito do conceito de identidade foram formuladas pelos estudiosos da sociologia, a saber: a perspectiva essencialista ou de continuidade e a *não-essencialista* ou de descontinuidade. Cruz dialogando com José Carlos Reis afirma:

A primeira que José Carlos Reis denomina de essencialista parte de uma perspectiva ontológica e metafísica do ser, formulando o problema do ponto de vista da continuidade. Isto é, o ser entendido como unificado, racional, consciente, centrado em seu núcleo interior. O pensamento cartesiano está na base desta concepção de ser que existia porque pensava. A segunda perspectiva que formula o problema da identidade a partir da ideia de descontinuidade será denominada de não-essencialista. Essa linha interpretativa considera que a identidade é construída historicamente por meio do discurso e das relações práticas. É um processo que nunca se completa e que se encontra em contínua transformação. (CRUZ, 2000, p. 3)

Ambas as perspectivas podem ser encontradas no seio dos principais debates a respeito da identidade. E suas vertentes vão desde a concepção do ser “unificado”, que é essencialmente imbuído da identidade (essencialista) até a perspectiva que aponta o processo de construção através da vivência e na convivência do “eu” com o meio externo. Sendo assim, a exemplo de Cruz em outro artigo publicado no Encontro da ANPUH, em 2007, sob o título *O ser cristão e o triunfo da Igreja: um estudo acerca das transformações na identidade do homem ocidental*, propomos uma associação da perspectiva sociológica do sujeito (HALL, 2001, p. 11) e a *não-essencialista* apresentada por José Carlos Reis (CRUZ, 2007, p. 3) para analisar as transformações nas identidades do que posteriormente veio a ser homem ocidental. Nossa intenção, em concordância com Cruz, é fazer essa relação e certamente haverá aproximações e distanciamentos com este autor.

Com base nesses pressupostos podemos dizer que a identidades cristãs estão relacionadas à busca de uma definição nessa nova conjuntura que marca o século IV. Em um contexto que se diferencia dos anteriores justamente por terem alcançado uma posição que antes não tinham,

pois desde sua gênese até 311 d. C, *a priori*, e em seguida em 313, os cristãos eram subalternos e marginais, apesar do seu relativo crescimento no mundo romano. Essa posição é variável ao longo de todo o século IV, sobretudo em três momentos distintos que trataremos mais adiante.

Identidade ou Identidades Cristãs?

Em sua obra *O fim do cristianismo antigo*, Robert A. Markus faz uma análise interessante sobre as distinções entre cultura, o que ele denomina de “modo de vida”, e religião, especificando as relações com entidade(s) metafísica(s), para entendermos as questões sobre identidade no contexto do século IV. Seriam ambos os aspectos a mesma coisa? Ele critica o pensamento que perpetuou essa relação de ambos os conceitos como se fosse a mesma coisa. Ou seja, quando problematiza essa distinção, aponta questões fundamentais para se compreender que a identidade não se restringe a um termo cultural, ou religioso, ou social, ou ainda político separadamente, e sim ao conjunto desses aspectos assimilados de formas diferenciadas e reinterpretadas de maneira única por cada pessoa dentro de uma mesma comunidade, que recebe uma nomenclatura que os identifica - cristãos. Até que ponto essa nomenclatura se remete somente a identidade religiosa, ou cultural, ou social, ou política, pois todos esses aspectos são inseparáveis entre si? Se o ser cristão é estar debaixo da égide do nome de Jesus Cristo, por que a necessidade desse questionamento?

Se a religião cristã é atualmente um mosaico de interpretações do que é ser cristão, com inúmeras ramificações institucionais, crenças doutrinárias diferenciadas, concepções de mundo, de homem e de Deus heterogêneas, como explicar que tais características tão multifacetadas existem dentro de uma ortodoxia oficial? E trazendo para nossa problemática como entender essa afirmação da identidade de uma religião que é uniforme e plural ao mesmo tempo? Que discursos são construídos, desconstruídos e reconstruídos para estabelecer um único oficial e deixar tantos outros a margem? E essas margens (que estão dentro e fora da Igreja oficial) estão

entregues a eleição de uma identidade oficial, enquanto as suas são renegadas ou exercem poder em resposta à sua negação?

Compreender a identidade cristã como sendo homogênea nesse contexto do século IV é impensável e até anacrônico, pois esta temporalidade apresenta uma religião cristã multifacetada e marcada pela diversidade doutrinária e teológica em seu próprio seio. Isto significa dizer que as inúmeras transformações que o mundo tardo romano (FRIGHETTO, 2012a) e o próprio cristianismo sofreram comportam um caráter heterogêneo. Se por um lado o cristianismo rivalizava com o politeísmo romano (e esta relação é mais complexa do que habitualmente se apresenta), comum à sociedade desde os séculos anteriores, por outro existiam muitas disparidades internas. Este fator representa um processo de construção ou de reconstrução¹ da identidade do cristão, que não estava sendo somente construído, mas também reconstruído nesse novo momento da história.

A afirmativa de que a identidade cristã não tinha limites bem definidos e que o ser cristão tinha suas fronteiras fluídas em suas relações com as demais culturas com as quais mantinham contato e até mesmo dentro do próprio cristianismo, se torna válida quando fazemos uma leitura mais atenta e concentrada das inúmeras querelas, cismas e controvérsias que ocorreram internamente e representam suas heterogeneidades. E dentre essas disparidades, que se apresentam como faces de um cristianismo que se encontrava em constante processo de construção, trataremos em nossa pesquisa de dois movimentos – o arianismo e o donatismo, pois cada um destes exemplos possuem especificidades e trazem discussões fundamentais para entender o processo de construção das identidades cristãs nesse contexto, já que “a identidade é relacional” (WOODWARD, 2013, p. 9) e depende do outro para que possa se consolidar diferenciando-se, ou seja, para que a identidade do cristão católico fosse delimitada era necessário a existência de outras identidades cristãs como os cristãos arianos e donatistas e vice-versa.

1 Os estudos mais recentes preferem o termo reconstrução em vez de construção. Os artigos de Marcus Cruz apresentam essa perspectiva de reconstrução, com a qual concordamos quando se compara com o *status* anterior de *religio ilícita*, em detrimento da nova posição sob o cetro de Constantino. Mas preferimos o termo construção por entender a identidade do cristão como algo que está em constante construção desde sua gênese.

Cada divergência doutrinária e teológica que fora travada no século IV, entre uma ortodoxia que já estava mais ou menos estabelecida², fazia frente a outras ideias que advinham das interpretações que as escolas teológicas (representadas pelos patriarcados: Antioquia, Alexandria, Constantinopla, Jerusalém e Roma) possibilitavam através de seus estudiosos mais renomados. O caso de Ário, presbítero de Alexandria, é com certeza um dos mais notáveis exemplos de que o cristianismo não era tão uníssono e que o ser cristão não estava tão definido. A partir disso, concordamos com a afirmativa de André Leonardo Chevitarese:

De fato o movimento cristão, desde os seus primórdios, seguindo bem de perto a matriz judaica, caracterizou-se por ser um imenso mosaico de percepções. Daí melhor entendê-lo como um movimento plural, do que singular. Assim, torna-se mais interessante em cristianismos [no plural] do que cristianismo [no singular]. (CHEVITARESE 2011 p. 22). Colchetes nosso.

Apesar de este autor ser um especialista nos estudos sobre o cristianismo em uma temporalidade anterior, sua afirmativa é válida também ao contexto que estamos tratando, pois, uma análise voltada à questão da identidade cristã apresenta uma série de problemáticas envolvendo o que significava ser cristão no contexto em questão. Por isso Chevitarese prefere entender o cristianismo no plural e não no singular. A ideia de heresia nos possibilita um debate pertinente a este respeito. Barros afirma:

Heresias na sua origem eram divergência que se estabeleceram no próprio seio do cristianismo por oposição a um pensamento eclesiástico que tivera sucesso e se fazer considerar “ortodoxo”. A palavra “Ortodoxia”, neste caso, estará em referência à ideia de um “caminho reto” associado a um pensamento fundador original, no caso do Cristianismo

² Essa relação entre ortodoxia e heterodoxia ainda era bastante indefinida neste contexto. Apesar de já haver uma tradição ortodoxa pautada, sobretudo, nos evangelhos e na teologia paulina (porque Paulo fora um dos maiores ou o maior dos difusores do cristianismo e era consenso entre os Pais da Igreja) ainda não se tinha um corpus doutrinário definido por cânones, como se estabelecera nos concílios a partir do século IV. Ver CARVALHO JUNIOR, Macário Lopes. Concílios eclesiásticos no século IV: uma janela para a formação do cristianismo tardo-antigo. XXVII Simpósio Nacional da ANPUH: Conhecimento Histórico e Diálogo Social, 2013, Natal, Anais, Natal, 2013.

a um pretense pensamento que derivaria do Cristo e seus apóstolos, bem como dos textos bíblicos naquelas de suas interpretações que se queriam considerar as únicas corretas. (BARROS, 2010, p. 4)

O que é interessante notar nas definições usadas por Barros é que tanto a noção de heresia quanto a de ortodoxia são discursos, são construções que partem de determinados grupos dentro da Igreja em relação às oposições as suas ideias e entendimentos do que é correto, verdadeiro, certo. Além disso, é um processo de eleição, de escolha, onde uma vertente estabelece o que é ortodoxo e o que é heresia. Porém não podemos entender esse processo como se surgisse do nada, e sim com toda a sua complexidade e de forma gradual de acordo com diversos fatores entre eles o apoio do Estado Romano a uma vertente e condenação de outras.

Se o século III fora marcado pelo surgimento de várias heresias no seio da religião cristã, no século IV não parece ter mudado tanto nesse sentido. Além disso, segundo Frangiotti as heresias deste último século possuíam duas características distintas dos movimentos anteriores: a primeira o fator da liberdade de culto concedida no Edito de Milão possibilitando o aumento exponencial dos cristãos, o que consequentemente aumentou o número de interpretações religiosas díspares classificadas como heresias. A segunda o poder de decisão sobre essas heresias concentrado nas mãos do imperador (FRANGIOTTI, 1995, p. 63). O século anterior fora marcado por obras apologéticas, nas quais diversos teólogos cristãos digladiavam-se constantemente contra sujeitos e até grupos que davam novas interpretações às Sagradas Escrituras, o que os colocou em colisão com uma determinada ortodoxia mais ou menos estabelecida, ou seja, com as doutrinas de uma vertente do cristianismo que havia conseguido mais força que as demais. Além disso, as escrituras ainda não possuíam um formato bíblico em que se reuniam os vários escritos considerados inspirados por Deus e dignos de serem classificados como a Palavra Divina pela Igreja.

Não é necessário um esforço mental muito grande para refletir que se o cristianismo não possuía um corpo doutrinário e litúrgico centralizado, não havia delimitado um cânon que reunisse e separasse os escri-

tos ortodoxos dos heterodoxos, não tinha ainda uma organização eclesial centralizada em Roma, que emanasse o poder de decisão válido para toda a Igreja, não seria difícil o surgimento de ideias e grupos divergentes dessa ortodoxia mais aceita, o que certamente geraria, ou melhor, gerou muitos problemas internos. A discussão a respeito do processo de simbiose entre o cristianismo e o Estado Romano na pessoa de Constantino, que lança as questões a respeito do poder eclesial e suas ações centralizadoras serão abordados no capítulo seguinte. Por enquanto focaremos na questão da controvérsia ariana para discutir um pouco mais sobre as múltiplas vertentes que caracterizavam o cristianismo do século IV.

“Deus sempre, Filho sempre”? Doutrina cristológica como divisor na identidade cristã.

Para se compreender a doutrina que Ário propagava e porque esta foi considerada uma heresia, é necessário entender a qual doutrina o chamado arianismo se opôs, ou seja, qual a versão oficial mais aceita. Trabalhava-se de uma doutrina cristológica que entendia a relação de Deus com Jesus, seu filho na forma da consubstancialidade entre ambos. Era baseada nos escritos do Novo Testamento (ainda que não organizado como atualmente), sobretudo, nas epístolas paulinas e no evangelho de João.³ A doutrina apontava Jesus como sendo igual a Deus, como ser preexistente antes da fundação do mundo tendo este a mesma essência. Sendo assim, não teria sido gerado, mas coexistiria com o Pai desde a eternidade.

Tal pensamento era reafirmado pelos Pais da Igreja⁴ e pelos renomados teólogos cristãos entre o século II ao início do IV. Para Inácio, bispo de Antioquia (112 d. C.), por exemplo: “Há um só médico, da carne e do espírito, gerado e não gerado, Deus em homem, vida autenti-

³ Segundo Geza Vermes, autor especialista nos estudos sobre o Jesus Histórico, fora o evangelho de João que foi responsável por construir uma visão de Jesus mais próxima do Pai, sendo ambos interligados em um único Deus. A ideia do: “E o Verbo estava com Deus e o Verbo era Deus” (Jo 1:1); “Se conhecêsseis a mim, conheceríeis o Pai” (Jo 8:19); “Eu e o Pai somos um” (Jo 10:30); “Eu estou no Pai e o Pai em mim” (Jo 14:10) é apresentada ao longo de todo o Evangelho joanino e se perpetuou como a doutrina mais aceita no cristianismo. Para um estudo mais profundo ver. VERMES, Geza. *As várias faces de Jesus*. Rio de Janeiro: Record, 2006.

⁴ Os Pais da Igreja são autores cristãos que sucederam a geração apostólica nos séculos II e III. Eram apologistas do cristianismo e defensores da fé. Escreveram várias obras de cunho teológico. Alguns deles são Jerônimo, Tertuliano, Irineu de Lion e outros.

ca em morte, ao mesmo tempo de Deus e de Maria, um tempo possível e agora impassível, Jesus Cristo, Nosso Senhor.” (INÁCIO DE ANTIOQUIA apud BETTENSON, 2007, p. 69). Tertuliano afirma: “... Deus fez este universo mediante seu Verbo [...] Eis porque Ele é chamado Filho de Deus, e mais radicalmente Deus, em unidade de substância com Deus.” (TERTULIANO apud BETTENSON, 2007, p. 71-72). E ainda Irineu de Lion diz:

Fica, pois, claramente demonstrado que o Verbo, que desde o princípio existe com Deus, através de quem tudo foi feito, [...]. Podemos, assim, afastar a objeção de quem alega que, ‘se Ele nasceu no tempo, segue-se que anteriormente não existiu’. Temos estabelecido que, nascendo, o Filho de Deus não começou a existir, mas sempre existiu com o Pai. (IRINEU DE LION apud BETTENSON, 2007, p. 69)

A divindade de Jesus, como tendo a mesma essência de Deus e sendo o mesmo Deus, reafirmada por esses teólogos foram perpetuando o entendimento de que o Filho de Deus não seria gerado por Ele, pois se isto fosse verdade haveria um tempo em que o Filho não existiria. Portanto, Deus e Jesus são duas pessoas distintas, mas teriam a mesma essência. Não seria bem vista uma doutrina que propusesse que o Salvador do mundo, Filho de Deus, fosse um ser criado. A questão é bastante confusa e não é uma característica que intriga muitos cristãos apenas na atualidade. Esse mesmo contexto em que se formou a doutrina era permeado por inúmeras dúvidas: “*Se Deus e Jesus são um só não seríamos politeístas em adorar dois deuses?*”, um pensamento similar a este parece ter atingido profundamente as reflexões teológicas do presbítero de Alexandria ao ouvir as pregações de Alexandre, então bispo da mesma cidade. O autor José Cesar Magalhães problematiza da seguinte forma: “Como conciliar um só Deus com uma segunda divindade, Cristo Salvador? Como acreditar em um só Deus e aceitar a divindade de Jesus?” (MAGALHÃES, 2012, p. 59).

Seria extremamente complicado explicar essa relação entre o Pai e o Filho. Primeiro porque já havia uma série de outros problemas doutrinários a respeito da divindade de Jesus e da sua natureza. Segundo

porque o cristianismo, a semelhança da religião judaica, era monoteísta e a adoração a um único Deus era um fator irrefutável para o ser cristão. A versão doutrinária oficial apresentava “brechas” que não explicavam inúmeras questões. Ário fora um dos que encontrou uma dessas lacunas. Enquanto o bispo Alexandre afirmava: “Deus sempre, Filho sempre. O Filho coexiste com o Pai”, enfatizando que o Filho e o Pai eram iguais em substância e coexistiram desde sempre, Ário pregava o Filho como um ser gerado, que teve um início já que não coexiste com o Pai. Essa controvérsia ocorrida dentro da hierarquia eclesial na escola teológica de Alexandria provocou intensos debates e as questões suscitada por Ário, rendera-lhe uma perseguição por parte do bispo e de outros teólogos como Atanásio, como se queixava para Eusébio, bispo de Nicomédia, através de uma carta enviada a Eusébio, bispo da Nicomédia. (ÁRIO DE ALEXANDRIA apud BETTENSON, 2007, p. 83)

Ora se o cristianismo tem por base o nome de Cristo, diminuir sua importância diante de seus seguidores e, sobretudo, da Igreja parece ter sido uma atitude bastante ousada do presbítero de Alexandria. A questão é que apesar da força que uma doutrina mais próxima do oficial⁵ apresentada no Novo Testamento⁶ e reafirmada pelos teólogos da Igreja Cristã ao longo de séculos, houve a necessidade de explicar, de definir e oficializar a doutrina para que se extirpasse qualquer versão heterodoxa. Para Magalhães:

O desafio representado por Ário não foi um ataque deliberado à doutrina cristã oficial, pelo simples fato de não haver, naquele momento, nenhuma ortodoxia estabelecida. Ao contrário, foi a crise provocada por Ário que levou à elaboração da doutrina ortodoxa sobre Deus. (MAGALHÃES, 2012, p. 60).

⁵ Apesar de alguns autores discordarem da existência de uma vertente que se caracterizava por uma doutrina tida por oficial nesse contexto, por ainda estar a Cristandade em construção, muitos concordam com um vigor da teologia paulina sobre as demais no processo de hierarquização das comunidades cristãs. Ver SILVA, 2006, p. 244.

⁶ Vale ressaltar que a composição da bíblia como temos hoje não estava totalmente estabelecida, pois o primeiro cânone formado foi o Cânon Muratori (há divergências sobre sua datação apesar de que a cópia que se tem fora escrita no século VII) e não reunia todos os livros como atualmente, tendo até outros que foram excluídos e fora preciso séculos de debates para definir um padrão.

Esse contexto do século IV, sobretudo, em seu início se caracterizava pela existência ainda fragmentada do cristianismo. Em se tratando de poder, os patriarcados eram centros, mas existiam cinco deles, o que significa dizer que esse poder eclesial também era fragmentado. A centralização ocorre quando o imperador Constantino preside o Concílio de Nicéia e torna-se a maior autoridade, concentrado o poder em suas mãos. Ou seja, esse contexto vivenciado por Ário e os demais afetos e desafetos se caracteriza por certa impotência⁷ que a ortodoxia oficial apresentava diante de argumentos tão reflexivos propostos por Ário.

Se por um lado Ário suscitou a ira entre seus díspares, não parecia sua intenção fundar um novo tipo de cristianismo, pois o cristão em sua concepção era adorador de um único Deus e apesar de Cristo ser seu Filho, ele era uma criatura, aliás, a primeira de todas as obras do Pai. Ele simplesmente não aceitava equiparar o Deus, Todo-Poderoso e ingênito com Jesus, seu Filho e *Logos*, ou seja, a palavra criadora. Por outro suas divergências propiciaram o uso de um instrumento bastante eficaz no processo do exercício do poder pela Igreja, ou seja, os concílios. Não é que não existiam, pois anterior ao contexto ariano, já havia ocorrido o Concílio de Elvira em 306, por exemplo, entre outros sínodos de caráter mais locais, mas a partir da controvérsia ariana é que se pode notar o uso dos concílios de forma mais organizada, contunde e abrangente para uniformização das doutrinas cristãs (CARVALHO JÚNIOR, 2013, p. 1).

O concílio de Nicéia, convocado pelo próprio imperador Constantino em 325, sob provável influência de seu conselheiro Ósio de Córdoba, fora considerado o primeiro concílio universal e reuniu uma quantidade significativa de bispos. O motivo principal da convocação fora certamente as disputas entre Ário e Alexandre, no entanto, a questão religiosa não era tão simples assim: seguidores de Alexandre de um lado e seguidores de Ário de outro. Magalhães afirma:

Um vasto espectro de tendências teológicas se manifestou nos debates desse concílio. Em um extremo, podemos identificar o grupo dos primeiros arianos amparados por seus

⁷ Prefiro usar o termo impotência da ortodoxia oficial, pelo fato de haver interpretações diversas, mas não a ausência de uma ortodoxia como afirma o autor José Cesar Magalhães na citação.

abados da escola teológica de Antioquia e reunidos em torno de Eusébio de Nicomédia. Próximos desses, uma espécie de centro que tinha como porta-voz Eusébio de Cesaréia e que reunia partidários moderados da subordinação do Filho e conservadores mais preocupados com a unidade do que com qualquer precisão teológica. Em torno de Alexandre de Alexandria, reuniam-se aqueles que viam no arianismo uma ameaça ao equilíbrio da teologia. Estes, por sua vez, eram apoiados por uma ala de extremistas antiarianos, representados, sobretudo, por Marcelo de Ancira, que à força de ressaltar a “monarquia” divina estavam muito próximos da heresia de Sabélio. (MAGALHÃES, 2012, p. 64)

As disparidades vindas de Alexandria provocaram uma gama de posições que suplantaram essa relação simples entre ambas as propostas doutrinárias. E objetivando o imperador a união do Império Romano (que discutiremos melhor no próximo capítulo) parecia lógico que o causador da controvérsia fosse condenado. Mas as discussões foram acaloradas, pois a força que o arianismo ganhara, tanto de clérigos importantes como o já mencionado Eusébio de Nicomédia, quanto pelo forte apoio de populares, que apesar de não participarem do concílio exerciam uma forte pressão sobre a Igreja com suas reuniões dissidentes nas praças (MAGALHÃES, 2012, p. 66).

Mas fora inevitável a condenação de Ário. O posicionamento tradicional da teologia neotestamentária e dos pais da Igreja sobrepujou os argumentos lançados por Ário e fora enviada uma carta sinodal as Igrejas de Alexandria, Egito, Líbia e Pentápolis com a condenação das ideias arianas, tornando-as anátemas, ou seja, maldição (CARTA DO SÍNODO DE NICÉIA SOBRE A CONDENAÇÃO DE ÁRIO apud BETTENSON, 2007. p. 84-85). E em cima da condenação e de suas ideias tidas por heréticas fora elaborado pelo bispo de Cesareia, Eusébio, um credo que deixava explícito as discordâncias com a teologia ariana. Os termos do credo Niceno eram claramente antiarianos quando afirmam:

E quanto aos que dizem: “Ele era quando não era”, e “Antes de nascer, Ele não era”, ou que “foi feito do não existente”, bem como a quantos alegam ser o Filho de Deus “de outra

substância ou essência”, ou “feito”, ou “mutável”, ou “alterável” a todos estes Igreja Católica Apostólica anatematiza. (CREDO DE NICÉIA apud BETTENSON, 2007, 62).

Os termos postos em xeque pelo presbítero de Alexandria, representaram não apenas uma divergência teológica no seio da religião cristã, mas também a porta de entrada para as estratégias mais efetiva nas formas de organização da Igreja, ou seja, uma forma de exercício de poder na construção da identidade cristã. Além disso, em um plano mais geral essas disparidades de cunho religioso promoveram as possibilidades de interpretações das Sagradas Escrituras já que segundo Roque Frangiotti “muitas igrejas as fórmulas tradicionais” de mencionar as orações como a própria doxologia, que anteriormente era “Glória ao Pai pelo Filho no Espírito Santo” para “Glória ao Pai, ao Filho e ao Espírito Santo” (FRANGIOTTI, 1995, p. 87-88), que apontaria para uma equivalência entre Pai, Filho e Espírito Santo.

A chamada controvérsia ariana teve um papel fundamental para a construção do ser cristão no século IV, pois apresenta a fragilidade de uma doutrina fundamental da Igreja e que obrigara aos teólogos da Igreja a refletirem e reformularem a doutrina da consubstancialidade, padronizando a crença do cristianismo com o Credo formulado no Concílio de Nicéia em 325 d. C. Isto logicamente não significa um triunfo pretendido no discurso da Igreja do século IV, pois as ideias arianas perpassaram quase todo o período da Antiguidade Tardia e se espalhou pelo mundo romano e sobreviveu entre os chamados “povos bárbaros”, sobretudo entre os godos (FRIGHETTO, 2010).

Quid est imperatori cum ecclesia? O cisma donatista

A pergunta que Petiliano, o bispo de Cartago lançou contra os funcionários imperiais enviados a Cartago entre 346/347 se torna um ponto muito interessante a ser discutido na história e refletir sobre as identidades cristãs nesse contexto. “*O que tem a ver o imperador com*

a Igreja?” (STOCKMEIER; BAUER, 2006, p. 58) Essa questão baseada na crítica ferrenha que o movimento donatista fazia a proximidade a que havia chegado da Igreja com o Estado Romano, aponta para um contexto em que o cristianismo se encontra em uma situação diferenciada do seu *status* de *superstitio* nos séculos anteriores. Aqui o cristianismo, ou melhor, a instituição Igreja é criticada por um grupo divergente que se alastrou pelo Norte da África – os donatistas.

Tendo o cisma nascido antes mesmo de ser chamado donatismo⁸ as divergências deste grupo se estabelecem por causa da perseguição de Diocleciano em 303 d. C, o que gerou reações diversas por parte dos cristãos. Alguns permaneceram fiéis e sofreram o martírio de variadas formas desde a crucificação a ser devorado por leões no coliseu. Outros em busca de sobreviver negavam a fé em Cristo preferiram renunciar para ter sua vida a salvo diante das oportunidades concedidas por Diocleciano, ou seja, o sacrifício aos deuses poupava a vida dos cristãos. É justamente esta ação imperial e reação dupla dos cristãos que promovem as oposições donatistas.

Segundo Frangiotti existia um grupo de cristãos no Norte da África chamados de *lapsi*, que se enquadravam no grupo daqueles perseguidos que negaram a fé no período de Diocleciano. Os cristãos que permaneceram fiéis nesse contexto começaram a questionar a volta dos *lapsi* para as comunidades cristãs e impunham condições para que estes fossem aceitos novamente como cristãos: se leigo haveria que se batizar novamente, se clérigo seria aceito, porém afastado de suas funções litúrgicas, pois os sacramentos seriam invalidados por sua negação da fé (FRANGIOTTI, 1995. p. 64). As divergências tomam contornos colossais, pois o aumento dos rigoristas (como eram chamados os que permaneceram na fé durante o período de perseguição) atingiu um grande número de Igrejas em todo o Norte da África.

A questão se intensificou tanto que fora necessário a intervenção do poder imperial para tentar resolver esses problemas. O que Constantino não poderia permitir era que um cisma em seus domínios ameaçasse

⁸ O cisma ganhara o nome de Donato da Casae Nigrae, mas as divergências já ocorriam antes mesmo do bispo de o anteceder, ou seja, Majorino de Cartago. Ver FRANGIOTTI, op. cit. p. 66.

a unidade de todo o Império. Para Frangiotti talvez os conselhos de Ósio de Córdoba influenciaram o imperador a apoiar o contestado bispo Ceciliano (que era odiado pelos rigoristas) e a não aceitar as acusações contra este. A documentação que trata deste problema é a carta de Constantino a Anulino, o procônsul da África em 313, demonstrando apoio a Ceciliano:

Demonstrado por muitos argumentos que o desprezo de uma religião em que se tributa suma reverência à majestade divina acarreta os maiores perigos às coisas do Estado, e que, pelo contrário, praticada e devidamente protegida, tal religião tem ocasionado, por graça de Deus, a máxima prosperidade ao nome romano e a maior felicidade a todos os nossos negócios; pareceu-nos de bom alvitre, queridíssimo Anulino, que recebam alguma recompensa por seus serviços aqueles homens que, com a devida probidade e observância da lei, prestam seu ministério ao culto da divina religião. Consequentemente, queremos que sejam eximidos absolutamente de qualquer função pública os que exercem seus préstimos, nos limites da província a ti confiada, à Santa Religião Católica na Igreja presidida por Ceciliano, e que são vulgarmente chamados de clérigos; não seja que, por algum erro ou descuido sacrílego, sejam afastados do devido culto à Divindade, mas muito pelo contrário, que possam cumprir a obrigação de sua própria lei sem qualquer empecilho. Quanto mais homenagens prestem a Deus, tanto maior utilidade prestam ao Estado. (CARTA DE CONSTANTINO À ANULINO apud FRANGIOTTI, 1995, p. 65-66)

A fonte é bastante clara e nos permite visualizar algumas questões importantíssimas, que não se restringem ao cisma donatista. À semelhança da controvérsia ariana o imperador Constantino não apoia o causador da divergência. Além disso, ao que parece a adesão do imperador ao cristianismo trazia “prosperidade” e “felicidade” aos negócios do Estado. Esta afirmação remete a questão da conversão de Constantino (que abordaremos no próximo capítulo). Em detrimento da política de Diocleciano, que forçava os líderes da Igreja a sacrificar ou teriam seus familiares presos⁹, Constantino isenta do exercício dos deveres públicos e que ainda recebam recompensa por

⁹ No capítulo seguinte analisamos a fonte que afirma tal política.

exercerem o papel de clérigo, pois seriam essas “homenagens” que beneficiavam o Estado Romano.

Se por um lado os rigoristas queriam o afastamento desses traidores (traidores da fé) do exercício das funções eclesiais, por outro o imperador apoia o exercício dessa função, pois é benéfica para o andamento dos negócios do Império. Constantino parecia não compreender muito bem a lógica da adoração dos cristãos que não era pautada na relação de dar e receber, ou seja, se eu adoro, presto culto a Deus, Este me envia suas bênçãos como resposta a adoração. A lógica da relação entre humano e divindade no politeísmo romano era assim, uma relação de troca como apontamos no primeiro capítulo, porém sendo as ações de Deus benéficas ou maléficas na vida de um cristão seria esta um plano de Deus e Este estaria no controle absoluto de sua vida. Exemplo basal para esta lógica são as palavras do apóstolo Paulo: “Viver pra mim é Cristo e morrer pra mim é lucro” (Epístola de Paulo aos Filipenses, 1: 21).

Contudo voltando a problemática do donatismo, o apoio de Constantino ao bispo Ceciliano encadeou uma série de sínodos e reuniões com os donatistas para rever a situação. Inerte o imperador se posicionou contra os donatistas e inertes os donatistas não sucumbiam às decisões de apoio aos *lapsi*. Mesmo a presença dos acusadores e dos acusados no sínodo convocado por Constantino e presidido pelo bispo de Roma, Melcíades em outubro de 313 não fora a solução desta questão. Além do concílio de Arles em 314 que não resolveu a situação, pois as decisões de Constantino permaneceram intactas diante das queixas dos donatistas (FRANGIOTTI, 1995, p. 67-68). As ações de Constantino passaram de diplomáticas para violentas, pois houve repressão e vários donatistas foram assassinados e Donato exilado 347. O que não significou o fim do cisma, pois os sucessores de Donato continuaram sua posição de pureza e agora de condenação à própria relação da Igreja com o Estado Romano. A célebre frase do início do tópico indica o ponto de oposição máxima a condição em que a Igreja se encontrava, ou seja, subalternizada sob o cetro de Constante, filho de Constantino em 347.

O cisma donatista a exemplo da controvérsia ariana possui diferenças visíveis em seus interesses e em suas ideias, como o próprio caráter

de cada um desses movimentos. Se por um lado, o arianismo contestava uma doutrina interna da Igreja, o donatismo contestava o posicionamento de certos clérigos diante das perseguições. Se o arianismo buscava reformular a doutrina da consubstancialidade o donatismo buscava reformular a relação da Igreja com o Estado. Mas os pontos de convergências é que mais nos interessam aqui, pois tratam-se de dois movimentos que ocorrem na primeira metade do século IV, e que são condenados pela Igreja e pelo Estado, mas que sobrevivem para além desse contexto. Inclusive no próprio seio da Igreja com uma gama de bispos reafirmando as doutrinas arianas e no seio do próprio poder temporal com as disputas entre os dois filhos de Constantino, um ariano e outro niceno (CARLAN, 2007, p.14).

Mais importante que isto, em nossa pesquisa ambos os casos se aplicam nas relações de poder estabelecida entre três setores diferentes da sociedade tardo romana: a Igreja, o Estado e os grupos tidos por heréticos. E essas relações contribuíram de forma decisiva para o processo de construção das identidades cristãs ao longo do século IV. Tal controvérsia e cisma são apenas dois exemplos, de como as identidades cristãs estavam se delineando nesse contexto. E que essas identidades foram construídas e reconstruídas constantemente tendo como epicentro essas relações de poder entre esses agentes, além de apontarem para uma característica plural e multifacetada do cristianismo. Além disso, o processo de construção não é apenas da identidade que se tornou oficial, mas também daquelas relegadas a marginalidade, pois a identidade se afirma na diferença (WOODWARD, 2013, p. 9). E os cristãos que viriam a ser católicos se tornaram diferentes dos arianos e dos donatistas e vice-versa. É um processo de dupla construção e reconstrução de identidades que se formam de acordo com a marcação da diferença de um ou outro grupo.

“Cristianização” do mundo: uma ruptura?

Tornou-se recorrente no meio historiográfico especializado em história Antiga e Medieval a afirmativa de que o mundo sofrera um processo chamado de “cristianização”, sobretudo, com os autores que tratam dos séculos finais da Antiguidade e iniciais do Medievo. Um gru-

po mais específico desses estudiosos se aprofundara nesse contexto com o conceito de Antiguidade Tardia, do qual tratamos anteriormente. Mas o fato de estarmos colocando-os em um mesmo “grupo” não significa que todos convergem em um mesmo pensamento e concordem em tudo como se houvesse um consenso em torno dessa cristianização. Gilvan Ventura da Silva, por exemplo, afirma que tal processo consiste na:

Expansão e fortalecimento das comunidades cristãs no decorrer do século IV, fenômeno cujo epicentro foram os núcleos urbanos disseminados a leste e a oeste do *orbis romanorum* [...], um processo histórico balizado pela atuação emblemática de dois imperadores cujas biografias dominam o conjunto das narrativas sobre o fim do Mundo Antigo: por um lado, Constantino, tido, por assim dizer, como o *fundador* civil da Igreja, uma instituição destinada, segundo alguns, a cumprir um papel capital nos destinos da Civilização Europeia nos séculos posteriores e, por outro lado, Teodósio, o responsável por conferir ao credo cristão uma notável chancela jurídica por intermédio do edito *Cunctos Populos*, mais conhecido como Edito de Tessalônica. (SILVA, 2011, p. 68)

O autor aponta duas figuras aos quais se atribuem importantes papéis para o processo de cristianização, ou seja, Constantino e Teodósio, mas trataremos destes com mais atenção no capítulo posterior. O que focaremos aqui é nas discussões a respeito dessa “cristianização”. Outro autor importante com quem dialogamos é Paul Veyne e a já referida obra *Quando nosso mundo se tornou cristão*, pois o próprio título da mesma já sugere o tal processo pelo qual o mundo passa a ser cristão.

Se por um lado, Silva aponta para um fortalecimento dos espaços urbanos onde esses cristãos passam a vivenciar de forma mais efetiva como no caso algumas importantes cidades do mundo romano: Antioquia, Alexandria, Bizâncio, Roma e Jerusalém (que se tornaram escolas teológicas cristãs e patriarcados), por outro essa cristianização do mundo não seria resultado somente das ações dos cristãos, mas também de agentes muito importantes como os imperadores, grupos considerados heréticos entre outros.

Tal conceito de cristianização também representa o triunfo da Igreja Católica Apostólica Romana em detrimento das demais vertentes do cristianismo que vinham travando diversos debates, cismas e quere-las com a versão católica, que segundo Silva é herdeira do concílio de Nicéia, ocorrido em 325 d. C. Porém o mesmo autor, citando Brown aponta um dado interessante:

[...] foi um setor ativo da *intelligentsia* cristã que se encarregou, não apenas de revestir os atos governamentais de Constantino, Teodósio e demais sucessores contra o paganismo de um sentido claramente teleológico, como se a ascensão do cristianismo fosse o resultado da atuação da Providência na história, mas também de difundir a idéia de que o paganismo e o judaísmo eram crenças sem fundamento, obsoletas ou, conforme um jargão bastante empregado à época, *superstitiones*. (SILVA, 2011, p. 70-71)

Essa argumentação nos possibilita revisitar algumas questões a respeito do conceito de cristianização que a historiografia naturalizou. Por exemplo, os discursos e as divulgações a respeito dos interesses eclesiásticos, como o próprio triunfo do cristianismo sobre o dito “paganismo”. Sendo assim, seria natural para essa elite cristã, que a Igreja de Deus seguisse um rumo teleológico, ou seja, que seria inevitável que o povo de Deus (cristãos) se fortalecesse e alcançasse o ápice no mundo romano. A questão é que esse *status* alcançado no contexto posterior a Constantino é uma ruptura que pode ser considerada significativa, pois sua posição anterior era bastante diferenciada da que haviam alcançado após 311 d. C, com o Edito de Tolerância de Galério. A própria *História Eclesiástica* de Eusébio de Cesareia (escrita em grego, no século IV) traça uma narrativa que apresenta o cristianismo como preexistente na pessoa de Cristo desde a antiguidade até a temporalidade em que este viveu. Sendo a narrativa de uma linearidade teleológica clara, em que o cristianismo perpassara por diversas situações no espaço-tempo e caminhara para um triunfo sob o cetro do Imperador Constantino.

Porém é necessário analisar os discursos produzidos tanto por essa *intelligentsia* cristã, que detém mecanismos e instrumentos eficazes

na construção desses discursos, capazes de influenciar o pensamento da sociedade tardo-romana, como também as reproduções historiográficas tradicionais¹⁰ que continuaram a legitimar os discursos de triunfo ou mesmo de oposições de modo a obscurecer as complexidades que envolvem essas afirmativas maniqueístas. Será que houve de fato uma cristianização do mundo tardo romano? O que isto significa na prática? Se houve uma conversão do mundo romano à religião cristã em que medida e intensidade este processo se deu em um espaço tão amplo e heterogêneo? Apesar da profunda admiração pela obra de Veyne, no sentido geral, existem algumas questões que, em nossa concepção, apresentam reflexões bastante pertinentes que, entretanto, se restringem a apenas três elementos principais para que “o mundo se tornasse cristão”, ou seja, a figura de Constantino, o cristianismo enquanto uma religião superior ao “paganismo” e a Igreja enquanto instituição. Não discordamos de suas importâncias, só entendemos que existem outros fatores que vão além destes três e que estão relacionados com esse processo. Além disso, a cristianização ocorrera para as diversas regiões e setores da sociedade tardo-antiga, em intensidades diferentes e com suas especificidades.

Em uma comunicação intitulada *A conversão da Aristocracia romana: uma proposta de análise*, publicada nos anais da III Semana de Estudo Medievais organizada pelo Programa de Estudos Medievais (PEM), Marcus Cruz faz um debate interessante sobre o processo de conversão da aristocracia romana. O autor levanta a questão de que o processo de cristianização não se deu da mesma maneira entre diferentes setores da sociedade tardo-romana, pois a aristocracia dita pagã era resistente à conversão, bem como os camponeses que, em oposição à religião cidadina (como era o cristianismo), eram bastante apegados às tradições clássicas (CRUZ, 1995, p. 55-56). O que significa dizer que o processo de cristianização não se deu sem resistência. Silva concorda com este autor quando afirma: “iniciado no Oriente, o — triunfo do cristianismo teria sido, por algum tempo, retardado no Ocidente mediante a atuação aguerrida da

¹⁰ Silva faz um levantamento de vários autores que reproduzem os discursos teleológicos, nos quais seria inevitável o triunfo do cristianismo e da Igreja. Dentre eles Edward Gibbon, T. M. Lindsay, Charles Cochrane, André Piganiol, Santo Mazzarino entre outros. Ver SILVA, 2011, op. cit. pp. 70-73.

aristocracia senatorial de Roma, último baluarte de um credo moribundo e malévolo que travava, à época, um combate vão” (SILVA, 2011, p. 71). Além disso, dialogando com Marrou e Brown, Cruz afirma ainda que a cristianização só fora possível por influência de uma nova mentalidade religiosa advinda do século anterior que se caracterizava por transformações significativas (CRUZ, 1995, p. 52).

Sobre essa mentalidade nova que se constrói no século III e que caracterizava também o decorrer do século IV, Cruz aponta que a mesma era produto de conflitos e ressignificações que não se restringe ao cristianismo, porém a identidade antiga como um todo (CRUZ, 2007, p. 2). A partir disso é que para entender as identidades dos cristãos nesse contexto se faz necessário compreender essas mudanças na mentalidade antiga como um todo, que é marcada por continuidades, mas também por elementos novos. Sendo assim, não se sustenta a afirmativa que aponta uma oposição determinada entre cristianismo e o politeísmo romano baseado na cultura clássica, e sim que existiam diálogos entre ambos. A citação de Robert A. Markus exemplifica de maneira muito clara essa relação:

Muitas práticas herdadas do passado pagão eram simplesmente portadas, sem questionamento, por bispos ou pelo clero, aceitas, com boa consciência, como assuntos indiferentes, Outras eram objetos de ataques, faziam-se leis e pregações contra elas como indulgência pecaminosa ou sacrilégio, ou eram toleradas com relutância como males inevitáveis, a serem proibidas quando viável. (MARKUS, 1997, p. 26).

Além dos debates sobre as diferenças entre cultura e religião, ao qual nos referimos anteriormente, Markus propõe uma análise sobre o sagrado e o secular. Esse debate é importante porque traz a questão da cultura como elemento intrínseco da mentalidade na sociedade tardo-romana, para além das questões religiosas. Ou seja, existiam elementos que não estavam ligados à questão da religiosidade em si, contudo a própria cultura no sentido mais geral. O autor aponta que muitas vezes os clérigos encontravam grandes dificuldades para impor alguns ensinamentos relacionados à religião cristã quando estes conflitavam com elementos da

cultura leiga. A partir disso, percebe-se relações que eram bastante complexas entre as religiosidades cristã e politeísta, mas que existira uma certa dose de tolerância entre ambas, quando os interesses convinham a qual estivesse exercendo poder nas redes como afirma Foucault.

Os estudos de Carlan que apontam, ainda, um consenso entre os governantes no contexto da tetrarquia e após ela a ideia de que a intolerância religiosa traria uma gama de problemas maiores para a difícil situação pela qual passava o mundo romano (CARLAN, 2009, p. 4), sendo mais viável a concessão da liberdade religiosa não só aos cristãos, porém a toda e qualquer religião, o que justificaria a corrente historiográfica que defende as ações favoráveis de Constantino ao cristianismo como sendo uma jogada política, mas que também afirma que a liberdade de culto era válida para qualquer religião (veremos essa questão com mais diligência no próximo capítulo).

Em se tratando da aristocracia ou dos camponeses, do Estado Romano ou da própria sociedade, da Igreja ou dos grupos dissidentes, o que se pode perceber através dessas discussões em torno do conceito de cristianização são caminhos que o cristianismo (em suas variadas vertentes teológicas e doutrinárias) perpassou no decorrer do século IV. Por exemplo, no ano de 303 d. C, como eram vistos os cristãos dentro do Império Romano? O que significava ser cristão nesse contexto? Como estes cristãos se relacionavam com o poder estatal? Esse e outros dois contextos (313 e 380) serão aqui abordados para melhor compreensão desse processo de construção. Estas problemáticas remetem a questão das identidades cristãs.

Não se pode negar, portanto, o crescimento que os grupos cristãos tiveram desde sua gênese na Palestina no século I, pois a incumbência do evangelho de “pregar e fazer discípulos em todas as nações”¹¹ fora levada a sério e uma parte significativa do mundo tardo antigo já havia sido alcançada pelas “boas novas” e conseqüentemente, as conversões se efetuaram nessas diversas localidades. Gilvan Ventura da Silva aponta que, sobretudo, nos núcleos urbanos os grupos cristãos se desenvolveram de forma mais efetiva (SILVA, 2006. p. 69).

¹¹ Ver o evangelho de Mateus 28: 19.

O ser cristão e o ser “pagão”: uma dicotomia contestada

É necessário entender que o conceito de cristianização está ligado à relação entre cristãos e “pagãos”, pois ao falar que o mundo se tornou cristão seria o equivalente a afirmar que o mundo romano perderia esse seu caráter “pagão”. Esta máxima certamente apresenta várias inconsistências como o fato de que mesmo com o fortalecimento do cristianismo com Constantino e oficialização como religião oficial com Teodósio, isso não significou o fim das religiões politeístas (“pagãs”). A partir disso é que Marcus Cruz afirma que o problema da identidade cristã estaria incompleto sem a problemática inversa, ou seja, “o que é ser pagão?” (CRUZ, 2009, p. 1).

Paul Veyne dedica dois capítulos de sua obra (VEYNE, 2009, p. 23-40 e 93-106) para tratar dessa relação entre cristãos e “pagãos”. Em ambos os capítulos ele aponta uma superioridade do cristianismo sobre seu rival, ou em nosso entender, rivais já que prefiro compreender o dito “paganismo” como uma pluralidade de religiões politeístas. E ainda que tal superioridade fora um dos motivos para conversão do imperador Constantino. No primeiro capítulo o autor enumera uma série de elementos que confirmam sua afirmativa de que os cristãos eram superiores aos pagãos. O caráter neoplatônico, a originalidade, que era caracterizada pelo amor de Deus pela humanidade e vice-versa e mais especificamente por cada ser humano como tendo uma importância única no mundo, a vida normatizada pelas regras de fé. Veyne discorda do monoteísmo como ponto de aceitação mais plausível para a conversão do mundo romano ao cristianismo, o gigantismo do deus cristão (VEYNE 2009, p. 23-27), entre outras características são apontadas por Veyne como elementos que tornam o cristianismo mais atraente aos olhos dos diversos setores da sociedade tardo romana. No segundo capítulo apresenta a bipolaridade do império até a denominada por ele de “primeira guerra das religiões” (VEYNE, 2009, p. 93). Ou seja, o Império continuou pagão mesmo com o crescimento e o fortalecimento do cristianismo.

Apesar de não concordar com a hierarquização, que Veyne propõe, do cristianismo sobre o dito paganismo, concordamos com a ideia de que eram religiões que se diferenciavam bastante. Se por um lado “ser pagão”, ou melhor, ser um politeísta representava até aquele contexto um aspecto restrito à religião, onde a relação com as divindades era mais ou menos equivalente à de cliente e patrício, por outro o cristianismo representava uma visão de homem, de Deus e de mundo que ia além desses aspectos de trocas entre homens e divindades. Enquanto as religiões politeístas buscavam os sacrifícios aos deuses em troca de benefícios diversos, ou mesmo para não sofrerem com a fúria destes, a religião cristã apresentava um deus que não se limitava a esta relação de troca, porém que o bem ou o mal eram parte dos planos divinos de salvação. Além disso, os deuses politeístas eram limitados a determinados poderes enquanto o deus cristão é apresentado como Deus Todo-Poderoso. Se Plutão era o deus dos mortos e do submundo, Netuno o deus dos mares, Bacchus o deus do vinho e das orgias, o Deus cristão era senhor de tudo. Uma leitura básica nos escritos do Novo Testamento pode confirmar essa visão que os cristãos tinham do seu deus. Talvez a figura do politeísmo romano que se assemelharia com o deus cristão seria Júpiter, senhor dos deuses, no entanto, existiam diferenças cruciais entre ambos.

Entretanto a maior inconsistência que essa perspectiva de Veyne traz, em nossa opinião, é que essa dicotomia não dá conta da complexidade que se apresenta nessa relação do cristão com o “pagão”. Essa abordagem parece limitar a dois grupos aspectos que são maiores, na verdade mais fragmentados. Ou seja, quando pensamos em cristãos *versus* pagãos deixamos obscurecidas as relações que existiam entre os cristãos de modo geral com as diversas formas de politeísmos existentes no Império. Perdemos de vista as influências, as assimilações, às disparidades complexas que se estabeleciam com determinadas religiões locais e regionais.

Por exemplo, os cristãos como grupos heterogêneos que eram tinham relações diversas com as demais religiões que compunham o espaço sociocultural romano. Teriam os cristãos o mesmo tipo de relação com a religião de Mitra? Ou com os seguidores de Isis no Egito? Com os adoradores do *Sol Invictus*? Lançar mão de todas essas religiões como se

fosse uma só debaixo do codinome de paganismo restringe a uma visão unilateral na qual os cristãos nomeiam como todo seu oposto o “ser pagão”. Nesse sentido concordamos com a afirmativa de que “a atitude entre cristãos para com a cultura secular pagã não era absolutamente uniforme, e tivera história variada” (MARKUS, 1997, p. 37).

O mesmo autor ao analisar a questão da identidade cristã afirma que: “por cerca de 350 pouca coisa distinguia um cristão de seu compatriota pagão na sociedade romana”. Markus parece concordar com a dicotomia entre cristãos e pagãos, apesar de que sua perspectiva aponta muito mais uma relação de assimilações e influências e não de oposição como na abordagem de Veyne. A crítica que fazemos a esses autores não é no sentido de negar que havia essas oposições entre cristãos e as religiões politeístas ou que não havia influências e assimilações entre ambas, pois concordamos que tanto um aspecto quanto outro são válidos. Porém não concordamos é que ambos os autores parecem não esclarecer essa multiplicidade e heterogeneidade que esse tal paganismo representava.

Isto significa dizer que essa relação entre ambos os grupos não é tão mecânica como por vezes aparece na historiografia tradicional, pois as relações de poder estabelecidas e construídas são ora de oposição (na maioria das vezes), ora de convergência e ora de assimilação mútua. Ora a Igreja Cristã fora responsável, por exemplo, pela compilação e preservação das obras gregas e latinas, o que seria contraditório caso as relações fossem somente as divergências e de lutas entre ambas as culturas. Aliás, vale relembrar a questão do conceito de paganismo que já discutimos no primeiro capítulo de nossa pesquisa, como sendo este uma construção interessada dos cristãos em relação a toda e qualquer forma de religião politeísta que não era cristã.

Considerações finais do capítulo

Kathryn Woodward afirma que “a identidade é marcada pela diferença”, como já mencionamos, e ainda que “as identidades não são unificadas” (WOODWARD, 2013, p. 9-14). Tais afirmações nos possibilitam compreender que, assim como os estudos de Hall, não se aplicam

somente ao mundo pós-moderno ou contemporâneo, mas também a essas discussões proporcionando uma reflexão e uma revisita aos estudos consagrados da historiografia, que foca nesse recorte espaço temporal, para que se lance um olhar e uma perspectiva diferenciada desses estudos já consolidados. Sendo assim, podemos refletir sobre esses dois eixos que propusemos neste capítulo: as relações entre cristãos em seu próprio seio e as relações entre cristãos e os ditos pagãos.

Se a identidade é marcada ou se acentua na diferença entre um grupo e outro, o que podemos perceber em nossa pesquisa é que existira uma necessidade marcada e acentuada entre cada grupo de se afirmar e de definir suas próprias identidades e para tal fora necessário demarcar limites entre cada grupo que estudamos. O que certamente não ocorrera da noite para o dia de maneira brusca, porém de forma gradual e lenta. Nem mesmo a intervenção do Estado Romano em diferentes contextos parece ter determinado de uma hora para outra quem era o cristão, quem era o pagão e nem mesmo resolvido as disparidades internas.

As identidades das religiões em questão eram, portanto, bastante fluidas e tênues, pois estavam em constante contato e as relações entre estas não se estabeleciam meramente por oposição, mas também por confluência e assimilações. Se os conceitos que propusemos no início deste capítulo apontam para uma perspectiva de construção constante dessas identidades, onde as mesmas não são natas e se constroem a partir da relação do “eu” com o “outro”, podemos notar que em ambos os eixos as relações de poder os cristãos e os politeístas contribuíram mutuamente para construção ou (re)construção de ambos os lados considerando as complexidades existentes, pois como vimos eram religiões heterogêneas e multifacetadas.

Se a princípio nossa intenção era buscar compreender os caminhos perpassados na construção da identidade que apenas uma vertente da religião cristã desenvolveu, pudemos constatar que no processo de delineamento de uma vertente fora concomitante a construção de outras vertentes de origem cristã como foram os casos do arianismo e do donatismo aqui estudados. Ou seja, é unilateral e tradicional até uma pesquisa que busca compreender apenas a vertente que se tornou ofi-

cial e continuaria reproduzindo os discursos de que eram heresias e não cristianismos essas demais vertentes condenadas ao longo do século IV. Sendo assim, não é apenas a identidade cristã católica romana que foi se construindo e se consolidando nesse contexto, porém também as demais vertentes cristãs. E as relações de poder entre estas são fundamentais para esse processo de construção, além das relações com as várias religiões politeístas do mundo tardo antigo.

É necessário assim desconstruir algumas verdades absolutas reproduzidas pela historiografia tradicional como a noção de que houve um triunfo do cristianismo sobre ao politeísmo romano e a cultura Greco-romana clássica, pois tal triunfo trata-se de uma construção de autores eclesiásticos que buscavam estabelecer a história teleológica de um cristianismo vitorioso no mundo tardo antigo, através de Constantino, e que seria inevitável. Os discursos desses autores apontam para uma história cíclica e triunfante dos seguidores de Cristo. Porém os estudos mais atuais mostram que essa “cristianização” do mundo não significou o fim das religiões politeístas e muito menos da cultura clássica. O caso da cidade de Antioquia estudado por Gilvan Ventura da Silva, fora o exemplo que demos para apontar que, mesmo em fins do século IV, existiam cidades importantes que não haviam sido totalmente cristianizadas. Além disso, mesmo com toda a força do cristianismo como religião oficial do Estado Romano, vimos que as resistências a adesão a religião cristã se deram tanto nos setores mais abastados quanto nos menos favorecidos. Sem contar as diferentes reações e aceitações que se davam nas regiões do amplo território imperial.

Entretanto não fora apenas entre cristãos e os politeístas que se deram essas relações de poder que possibilitaram as construções das identidades cristãs ao longo do século IV, pois entre os próprios cristãos houve tais relações. O poder é exercido de todos os lados e por todos os grupos como afirma Foucault e, portanto, também era exercido pelos grupos que tinham interpretações díspares das doutrinas cristãs, já que ainda não havia um corpus de doutrinas tão definido. O movimento ariano e o cisma donatista foram os exemplos que estudamos para mostrar que as identidades cristãs não estavam definidas e estava em proces-

so de construção. E, além disso, elas contribuíram para as construções umas das outras, ou seja, os arianos contribuíram para a demarcação dos católicos e vice-versa e da mesma forma os donatistas com os estes últimos. Porém quando dissemos contribuir pode e deve ser compreendida de maneira a englobar embates, debates, complementaridade, disputas e etc., sendo a marcação da diferença de outro sobre o outro o fator comum da construção dessas identidades.





Agentes no processo de construção das identidades Cristãs no século IV

Para se falar em relações de poder e em construção das identidades cristãs no século IV é necessário analisar os “sujeitos” que compõem essas redes de relações e participam desse processo de construção. As relações não ocorrem sem a presença destes e para se construir é necessário partir das ações de algo ou alguém. A partir da perspectiva de poder apresentada em Foucault, sendo este um conceito que não se restringe aos “grandes homens”, ao Estado ou somente àqueles que visivelmente demonstram o exercício de poder mais claramente, nosso objetivo neste capítulo é compreender o papel de alguns agentes que estão envolvidos no processo de construção dessas identidades cristãs nesse contexto.

Sendo assim, utilizamos o termo “agente” em lugar de “sujeito” por no mínimo duas razões: primeiro as discussões amplas que existem em torno do conceito de sujeito, que seriam necessárias caso o utilizássemos em nossa pesquisa e que certamente demandaria uma

análise profunda, necessitando de bastante espaço e desfocaria nossa problemática principal. E segundo porque o termo “agente”¹, que será empregado no plural, nos parece mais apropriado por abarcar sujeitos, instituições e grupos, o que estaria restrito no caso do termo “sujeito” aos aspectos individuais.

Se Hall afirma que a identidade é construída da relação entre o “eu” e a “sociedade” (HALL, 2011, p. 10-13) em que vive, as identidades cristãs como identidades coletivas se constroem a partir da relação de si própria e com as demais culturas para além de seus limites, sendo estes fluidos. Além disso, não podemos limitar os caminhos que o “ser cristão” oficial perpassou aos aspectos internos do cristianismo e nem somente as relações culturais de aproximação, distanciamento e assimilação entre as culturas cristãs e não cristãs, entretanto também relacioná-la ao poder ou poderes que são exercidos de maneira diversa no seio da sociedade tardo romana. Ou seja, não é apenas a identidade da vertente que se tornou oficial que influenciou e foi influenciada por outras culturas, mas também as demais vertentes desses cristianismos. Ou seja, são construções multilaterais de várias identidades ao longo do século IV.

A maioria dos estudos sobre o Estado Romano e o Cristianismo, nesse contexto, apontam alguns sujeitos ou instituições como elementos fundamentais para o crescimento e fortalecimento da religião cristã a tal ponto de esta ganhar contornos universais e adeptos em todo o mundo tardo antigo. Sujeitos do porte de um Constantino e instituições do calibre da Igreja Cristã são alguns dos mais comuns epicentros de debates acalorados e cheios de divergências e convergências de especialistas nos estudos desta temporalidade. Seria este o século em que o mundo se tornou cristão como sugere Paul Veyne em sua obra? E seria o imperador Constantino o agente principal da chamada “cristianização” do ocidente? Ou ainda a instituição Igreja como carro

1 Vale ressaltar que este termo não é uma categoria de análise ou conceito retirado de algum aporte teórico e sim uma nomenclatura aos diversos elementos participantes da construção das identidades cristãs nesse contexto. Não se enquadra nos debates em torno do conceito de agência com Hegel, Marx entre outros autores da Filosofia e da Sociologia, que por sinal é bastante extenso. Por esta razão usamos o termo de forma explicativa sendo que este englobe tanto instituições, sujeitos e grupos. Essa é a razão também para usá-lo no plural, ou seja, o fato de que em nossa concepção não existe apenas um agente envolvido nessa construção, mas vários deles, que podem ser instituições, sujeitos e grupos.

chefe na construção das identidades cristãs no século IV? Neste capítulo apontaremos a presença de outros agentes, que juntamente com estes contribuíram nesse processo de construção das identidades cristãs e que estão inseridos nessas relações de poder.

As questões acima remetem as problemáticas que temos levantado em nossa pesquisa, pois apontam para os agentes atuantes na construção dessas identidades cristãs, sendo eles em nosso entendimento plurais e que exercem poder de diferentes formas, graus e intensidades nesse contexto. Tentaremos minimamente apontar neste capítulo os papéis que estes agentes tiveram nesse processo de construção, entendendo que as relações de poder entre estes se estabeleceram de maneira diferenciada em distintos momentos ao longo do século IV, e que esse processo não é algo premeditado por nenhum destes agentes, como se seguisse um curso teleológico e que só se torna possível visualizá-lo a partir de fora desse contexto. Mas vale ressaltar que o fato de não haver o domínio do processo de construção da identidade cristã não significa que não havia interesses, muito pelo contrário. Os interesses estavam sendo os motores desse processo. Segundo Foucault:

O poder deve ser analisado como algo que circula, ou melhor, como algo que só funciona em cadeia. Nunca está localizado aqui ou ali, nunca está nas mãos de alguns, nunca é apropriado como uma riqueza ou um bem. O poder funciona e se exerce em rede. Nas suas malhas os indivíduos não só circulam, mas estão sempre em posição de exercer este poder e de sofrer sua ação; nunca são o alvo inerte ou consentido do poder, são sempre centros de transmissão. Em outros termos, o poder não se aplica aos indivíduos, passa por eles. (FOUCAULT, 1979, p.183)

Este conceito de poder em Foucault não se aplica somente as situações modernas e/ou contemporâneas. Trata-se de um saber construído, de uma análise proposta em um determinado contexto no tempo, entretanto não significa que não pode ser encontrado, ou melhor, vivenciado em qualquer outra temporalidade, com suas especificidades e peculiaridades é lógico. Não queremos aqui cometer o mesmo anacro-

nismo que se tornou recorrente na historiografia marxista de forçar a teoria, ou seja, aplicá-la em diferentes contextos tentando impor às investigações históricas a obrigação de se adequar ao marxismo². Acaso o poder possui essas características porque Foucault pensou esta forma de analisá-lo? A nosso ver, o desenvolvimento de certos problemas, de certos saberes e de determinadas teorias em um determinado momento histórico não significa que este já não existia e/ou pudesse ser encontrado em outro contexto. Por exemplo, Foucault não trata o poder de forma centralizada, presa nas mãos de um ou outro sujeito, mas como relações de poder, como uma rede de relações em que este poder é exercido de várias formas e emanado de vários sujeitos. Esta informação significa que não havia essas relações de poder de maneira dinâmica antes?

Neste sentido, entendemos que as relações de poder são construídas em qualquer temporalidade se aplicando ao contexto do século IV, onde existem instituições, sujeitos e grupos envolvidos no processo de construção das identidades cristãs. O que certamente devemos ter cuidado de não se deixar levar pela teoria e forçá-la como se fosse pensada para o contexto da Antiguidade Tardia, pois incorreria em erro teórico metodológico e anacronismo. Dentre algumas limitações de nossa pesquisa, a impossibilidade de se analisar todos os agentes envolvidos nessa construção é a mais significativa, pois certamente existe uma infinidade destes. Porém, como não é nossa intenção fazer um inventário e analisar todos os agentes, optamos por revisitar alguns que já estão no centro de debates na historiografia especializada como os imperadores Diocleciano, Constantino e Teodósio I, a instituição Igreja e aqueles que compõem os grupos diversos do politeísmo romano, além de contribuir com a inserção de outros agentes, que são estudados geralmente sob outras perspectivas, como os grupos díspares que divergiam no próprio seio da religião cristã como, por exemplo, os arianos e os donatistas. E esta “eleição” se justifica pelo fato de compreendermos que as construções dessas identidades não se ocorrem somente pelas ações de um Estado

2 Um exemplo bastante interessante que podemos citar sobre essas críticas é o livro: KAUTSKY, Karl. *A Origem do Cristianismo*. Rio de Janeiro. Ed. Civilização Brasileira, 2010; que apesar das críticas pertinentes aos trabalhos de teologia bíblica sobre os primórdios do cristianismo, possui várias lacunas por se utilizar de uma abordagem marxista e simplesmente aplicar ao contexto dos séculos I e II, como se a mesma se encaixasse perfeitamente no contexto.

Romano ou de uma Igreja Cristã, enquanto instituição, mas também pelas ações e reações desses grupos cristãos considerados como heresias pela vertente oficial, porém são outros cristianismos, além também de outros agentes que tangenciaremos e que não pretendemos dar tanta ênfase em nossa pesquisa.

Nosso objetivo aqui é analisar o *status*, a posição que o cristianismo ocupava em diferentes momentos (303, 313, 380) ao longo do século IV, suas principais características pautadas nas mudanças que essa nova conjuntura apresentava e os papéis desses vários agentes construtores do ser cristão oficial e simultaneamente das outras faces do cristianismo nesse contexto. Portanto, as relações de poder que se estabeleceram entre esses diversos agentes contribuíram para as mudanças que ocorreram no seio das identidades cristãs ao longo desse período. Para isso destacamos alguns momentos para analisarmos essas relações entre Igreja, Estado e grupos cristãos considerados heréticos, ou melhor, as outras vertentes desse cristianismo plural.

Perseguição da supertitio: Reviravolta no tratamento dos cristãos

IX.X.8. ...uma lei foi promulgada pelos divinos Diocleciano e Maximiano, para abolir as reuniões dos cristãos...

VII.XI.4. Março de 303... Em todas as partes publicaram-se editos imperiais para que fossem arrasadas as igrejas, queimadas as Escrituras, depostos os oficiais e, caso persistissem na fé cristã, os seus familiares seriam privados da liberdade. 5. Este foi o primeiro edito a circular entre nós. Outros decretos, pouco depois, se seguiram, dispondo que sejam encarcerados, em primeiro lugar, os pastores das igrejas de todas as partes do império e induzidos, por qualquer meio, a sacrificarem aos deuses... (LEI DE PERSEGUIÇÃO DIOCLECIANA apud BETTENSON, 2007, p. 47)

O primeiro momento que queremos analisar é o ano de 303 d. C. A identidade cristã nesse contexto não era tão definida e isto vale para qualquer vertente dessa religião, seja ela considerada ortodoxa ou não. Se o século III fora marcado pelo aparecimento de inúmeras heresias no campo dos debates teológicos dos cristãos e por intensas crises político-econômicas, o início do século em questão nos apresenta um quadro não muito diferenciado nesse segundo aspecto, já que a política baseada na tetrarquia do Imperador Diocleciano não surtira os efeitos desejáveis, apesar de que existe um consenso historiográfico sobre a importância de Diocleciano para reorganizar a administração do Império Romano (SILVA, 2011). Aliás, essa é uma crítica feita pelos historiadores que se pautam no conceito de Antiguidade Tardia para apontar que não houve apenas declínios e crises nesse contexto (FRIGHETTO, 2012a).

Porém no que tange a política imperial a respeito dos cristãos houve elementos de continuidades, apesar de este aspecto apresentar uma série de outras configurações, pois já havia ocorrido outras perseguições anteriores ao governo de Diocleciano como as implementadas por Décio e Valeriano em meados do século III. E houve também elementos novos como o desenvolvimento do culto aos mártires³, que tinha intrínseca relação com as políticas de Estado desde o imperador Décio (SILVA, 2006, p. 251).

A epígrafe transcrita da obra de Eusébio de Cesareia descreve as políticas e os procedimentos adotados pelo Imperador, Caio Aurélio Valério Diocleciano em 303, em relação aos cristãos. Segundo uma nota explicativa do livro de Henri Bettenson *Documentos da Igreja Cristã*, em princípio Diocleciano era favorável aos cristãos, mas por influências de Galério, seu genro (e participante do governo da Tetrarquia como César), passara a perseguir os cristãos promulgando vários editos que levaram a destruição das igrejas cristãs, prisões e até mortes sangrentas (BETTENSON, 2007, p. 47). Aliás, este mesmo Galério fora quem mais tarde publicara o Edito de Tolerância em 311 (LAC-TÂNCIO apud SILVA, 2000, p. 38).

³ Vale ressaltar que o culto aos mártires é que fora desenvolvido nesse contexto e não os martírios em si, pois estes já existiam desde os primórdios do cristianismo. Pela tradição cristã o primeiro mártir é Estevão, que fora apedrejado na presença de Saulo. Ver Atos 7: 59. Além disso, Eusébio de Cesareia aponta uma série de outros cristãos que morreram por sua fé em Cristo ao longo de toda a sua *História Eclesiástica*, já mencionada.

Os motivos que levaram a tão repentina mudança no tratamento dos cristãos são variáveis na historiografia especializada. Entretanto de fato essa mudança merece nossa atenção. O historiador e numismata Claudio Umpierre Carlan em um artigo intitulado *O Império Romano no século IV e os conflitos Religiosos*, publicado na Revista Jesus Histórico, afirma que houve três fases desta perseguição, que vai desde a depuração no palácio, no exército e por último nas funções públicas e a perda dos cargos pelos cristãos que não se submetiam a sacrificar aos deuses. Além disso, defende que a ideia principal da Tetrarquia instaurada por Diocleciano, era retornar aos tempos do Principado (CARLAN, 2009, p. 2). Carlan aponta ainda, que a política de tolerância religiosa para com os cristãos e certamente qualquer outra religião era a única solução para os problemas internos do Império. Tudo que o Império Romano não precisava naquele momento de intensos problemas de ordens diversas eram conflitos civis baseados em crenças dissidentes.

Um elucidativo e sistemático estudo sobre as perseguições dos cristãos é feito pelo historiador Diogo Pereira da Silva em um artigo intitulado *As perseguições dos cristãos no Império Romano (séc. I-IV): Dois modelos de apreensão*, no qual o autor analisa as diversas abordagens historiográficas sobre os movimentos persecutórios aos seguidores de Cristo. Com o intuito de buscar uma explicação da problemática que indaga porque os cristãos foram perseguidos se os processos de expansão do território e cultura romanos abarcavam uma infinidade de religiosidades e crenças de forma bastante assimilativa a níveis regionais?

De maneira interessante Silva aponta, através de diálogos com especialistas no assunto, para contextos diferenciados: o primeiro seria entre os séculos I e II, onde os cristãos eram vistos como uma religião marginal, porém não representava um grande perigo para o Estado Romano. As perseguições eram executadas de maneira assistemática, ou seja, sem a interferência do governo, sendo a população de religiões politeístas os maiores rivais do cristianismo (SILVA, 2000, p. 39). Além disso, tinham um aspecto bastante circunscrito as regiões e não a nível imperial. Tais aspectos são assinalados pelo apologista cristão Tertuliano ao afirmar: “Se o Tibre chega às muralhas, se o Nilo não se eleva até

os campos, se o céu não provê chuva, se há terremotos, se há fome ou peste, imediatamente grita-se: ‘Os cristãos ao leão’. Tantos para um?’” (TERTULIANO apud SILVA, 2011, p. 35). No segundo momento temporalmente localizado a partir do imperador Décio em 249 d. C, os cristãos passaram a ser perseguido de forma sistemática pelo Estado Romano e foram considerados uma seita perigosa e sediciosa para o governo já que não veneravam os deuses do panteão, garantidor da *pax romana*.

Segundo o historiador Renan Frighetto, a política de Diocleciano e Maximiano tinha suas bases nas divindades Júpiter e Hércules respectivamente, como afirmamos anteriormente. Se ambos eram adeptos das religiões não cristãs era comum não favorecer a mesma e a esta serem divergentes. Porém como defende Paul Veyne, uma das grandes diferenças entre o cristianismo e as religiões chamadas pagãs era o caráter de disputa entre o verdadeiro e o falso. A questão nova trazida pelos cristãos era: Qual religião é a verdadeira? A nossa ou a vossa? (VEYNE, 2009, p. 41-54). Veyne afirma que dentre as diferenças que existem entre uma religião e outra, o fato de se considerar verdadeira era um dos principais argumentos evocados pelos cristãos. O exemplo dado pelo historiador francês é:

Quando um pagão descobria que o povo longínquo adorava deuses que lhes eram desconhecidos, não levantava a questão de saber se esses deuses eram verdadeiros ou falsos: contentavam-se com esta informação ‘objetiva’. Para ele, os deuses dos outros eram deuses desconhecidos que talvez fosse bom importar, tal como, no país se aclimatam plantas exóticas; ou admitia ainda que os deuses dos outros eram em toda a parte os mesmo sob nomes diferentes, tal como um carvalho é em toda a parte um carvalho, já que os nomes dos deuses se traduzem de uma língua para outra como os nomes comuns: Zeus diz-se Júpiter em latim e Taranis em Celta. (VEYNE, 2009, p. 41)

O contentamento que as religiões politeístas tinham a respeito de suas divindades era claro e não necessariamente necessitava culminar na discussão de certo ou errado. Porém essa discussão sobre as divindades dos imperadores tem um foco: por que havia tanta hostilidade destes imperadores para com os cristãos, a ponto de mudarem a política religiosa acerca destes?

Se analisarmos algumas fontes anteriores a este contexto verificaremos que a visão dos não cristãos sobre os cristãos, sobretudo, da elite intelectual romana era concordante. Plínio, o Moço era governador da Bitúnia entre 111-112 d. C, e se referia aos cristãos como uma “depravada superstição (*superstitio prava*)”; “propagação de tais superstições (*superstitio contágio*)” (PLÍNIO, O MOÇO apud CROSSAN, 2002, p. 3), quando o crescimento do cristianismo se dava nessa província no período do governo do imperador Trajano. Outro autor não cristão, que mencionou os cristãos em seus escritos fora Tácito, um orador romano que fazia parte da vida política do Império entre os séculos I-II d. C. Ele tratava a religião cristã como: “execrável superstição” (*exetiabilis superstitio*) (TÁCITO apud CROSSAN, 2002, p. 3) e por último, mas não menos importante o escritor Suetônio, talvez o mais próximo ao período do nascimento do movimento cristão, entre os autores mencionados, afirma: “Uma nova e perniciosa superstição” (*superstitio nova et mal*) (SUETÔNIO apud CROSSAN, 2002, p. 3).

Apesar do contexto que estes autores escreveram tais palavras ser anterior ao período ao qual estamos tratando, a visão que se reproduzira dos cristãos não seria muito diferenciada. Todos estes usam o mesmo substantivo para os cristãos e somente os adjetivos é que mudam, o que significa dizer que o cristianismo era entendido como uma religião ilícita, uma superstição que seria ressignificada pelo *Codex Teodosius* no final do século IV, passando essa nomenclatura as religiões não cristãs (SILVA, 2006, p. 243). Porém antes do contexto do *Codex* qual grupo era considerado uma *superstitio*? Os cristãos.

As bases religiosas dos imperadores até o chamado primeiro imperador cristão (Constantino) eram pautadas no politeísmo característico do Império Romano. Sobretudo, os deuses considerados mais poderosos do panteão como Júpiter, Mercúrio, Apolo, entre outros. A superstição não seria uma característica das religiões ditas pagãs e sim dos cristãos, que eram muitas vezes acusados de infanticídios, comer carne humana nas catacumbas onde se refugiavam nas perseguições e na simbologia da eucaristia, ou seja, no ato de comer o corpo e beber o sangue de seu fundador através do pão e do vinho (SILVA, 2006, p. 243).

Portanto, a perseguição de Diocleciano teria vários motivos, que vão desde as próprias disparidades de crença com os cristãos até elementos políticos, pois as querelas teológicas dos cristãos eram acirradas e provocavam dissensões que em nada eram benéficas para o Império Romano naquele contexto em que a prioridade da política da Tetrarquia seria dividir as tarefas entre os Augustos e os Césares para unificar o Império sob a liderança de Júpiter, representado por Diocleciano. A fonte escolhida para ser analisada neste tópico fora o Edito de Perseguição promulgado em 303 d. C, pelo imperador Diocleciano.

A epígrafe que está descrita no início é a leitura de Eusébio de Cesareia sobre o Edito de Perseguição, ou melhor, sobre os vários “editos imperiais” espalhados pelo Império ordenando diversas ações contra os cristãos. A primeira delas é a “abolição das reuniões”, o que significa dizer as perdas dos locais de culto. Segundo o livro de Atos dos Apóstolos e as epístolas paulinas a propagação do evangelho pelo mundo se dava com a fundação de comunidades cristãs e até igrejas, no sentido físico da palavra. Juan Antônio Estrada afirma que “a universalidade cristã, por sua vez, origina uma pluralidade de Igrejas, todas elas com igual validade dentro do povo de Deus” (ESTRADA, 2005, p. 214). Ou seja, os locais de culto, sejam em casas de determinados “irmãos na fé” (como era comum desde os tempos apostólicos), sejam em templos, estavam espalhados por todo o mundo tardo romano.

Outra ação do Edito fora “arrasar até o solo das igrejas, queimar as Escrituras”. Eusébio como apologista declarado certamente adorna suas narrativas com certos exageros, o que era comum em seus escritos. A partir disso, percebemos a importância de se analisar seus discursos de maneira crítica e atenta, sempre os contextualizando. É grande a probabilidade de que algumas igrejas tivessem sido destruídas, de fato, porém a maioria destas foi confiscada e vendida, pois posteriormente estas foram devolvidas no período de Constantino com a promulgação do Edito de Milão (que analisaremos com mais atenção posteriormente). Ora se as igrejas e locais de culto foram devolvidos era porque ainda existiam. E ainda havia segundo o relato de Eusébio, a “deposição dos oficiais” cristãos, que se “prosseguissem em suas confissões de fé teriam seus familiares presos”.

Por fim, mais não menos importante, outros decretos legitimavam a prisão primeiramente dos “líderes das igrejas e os induziam, por qualquer meio, a sacrificar aos deuses”. Duas questões nos chamam atenção nessa parte da fonte: primeiro a indução por qualquer meio, o que significa dizer que existiam forças e métodos coercitivos para fazê-los sacrificar. A tradição cristã aponta uma posição de intenso e profundo respeito pelos mártires, que em tal contexto aumentaram significativamente. O próprio Eusébio escreveu sobre eles em vários momentos de sua obra. Mas também havia uma série de cristãos que cederam as pressões e preferiram “negar a fé em Cristo”, como aponta o cisma donatista alguns anos depois no norte da África, que foram chamados de *traditores* como vimos no capítulo anterior.

A segunda questão é a intenção de Diocleciano nos editos: fazer os cristãos sacrificarem aos deuses. Aos que afirmam que o imperador nutria um ódio desinteressado pelos cristãos, encontramos neste e em outro edito publicado em abril de 304⁴, mostrando o mesmo interesse – os sacrifícios aos deuses. No entanto esta intenção não era uma mera oposição ao cristianismo monoteísta, mas sim uma política baseada na busca por um retorno aos chamados “tempos dourados”, “tempos de glória” de Marco Aurélio, quando a política era baseada nas religiões politeístas, sobretudo as que tinham o sacrifício aos deuses como base das vitórias e conquistas do Império como, por exemplo, o Mitraísmo.

Os cristãos perpassaram esse contexto em situações bastante instáveis. Considerados como uma superstição, vivenciando momentos de lutas contra as ações do governo para com suas práticas de adoração monoteísta, sendo alguns perseguidos, mortos e outros negando a fé em Cristo para sobreviver, os que segundo Eusébio “embotaram suas almas com a covardia” (EUSÉBIO DE CESARÉIA, 2000, VIII, 3.1). Além desse fator, das relações de poder vivenciadas com o Estado Romano a identidades dos cristãos nesse contexto são instáveis, pois apesar de não haver diferença para os editos, sendo todo e qualquer que professe o nome de Cristo sujeito às sanções dos editos, internamente seus problemas eram de ordens doutrinárias, litúrgicas e disciplinares como aponta o século

⁴ EUSÉBIO, DE MARTIRIBUS PALESTINAE, III. 2. In: BETTENSON, op. cit. p. 48.

anterior recheado de heresias e de obras apologéticas como as de Irineu de Lion e sua *Adversus Haereses* no fim do século II e *Apologeticum* de Tertuliano entre o II e III século. Ou seja, a escrita dessas obras de cunho apologético aponta para o desenvolvimento de vertentes de oposição dentro do próprio cristianismo, que buscam afirmar suas identidades através de suas crenças em determinadas teologias de interpretações díspares.

É interessante notar algumas questões importantes nesse contexto. Existia um embate direto entre a cultura marginal cristã, independentemente de suas vertentes, com a cultura clássica que havia sido comum dentro do mundo romano desde Marco Aurélio, o que se convencionou chamar de “anos dourados”. Sendo que a predominância da segunda produzia o discurso de margem e superstição da primeira. Ou seja, nesse contexto e até anteriormente, os politeístas romanos, como vimos, com Tácito, Plínio e Suetônio, não diferenciavam cristãos ortodoxos e heterodoxos, pois as perseguições do Estado Romano englobavam a todos, a exemplo, do que os cristãos fizeram posteriormente quando não distinguiam os diversos grupos politeístas sendo todos classificados como pagãos.

Este dado é interessante e aponta para uma característica das religiões na Antiguidade Tardia em relação às identidades dos grupos cristãos. Todos eram considerados uma seita perigosa aos olhos do Estado Romano mesmo que houvesse distinção interna entre eles, pois era uma religião que não praticava o culto ao imperador e não sacrificava aos deuses do Império. Isso significava atrair a ira e afastar a benevolência dos deuses para as empresas do Estado. E promulgando editos de perseguição aos cristãos demonstra que o Estado Romano exercia poder de modo a direcionar não apenas as ações dos cristãos, como também seu comportamento, seu modo de vida, como notamos nos cristãos no norte de África que se dividira com cristãos em um grupo que permaneceu em sua fé e negando os sacrifícios impostos aos deuses romanos e outro que cedeu às exigências sacrificando, o que depois geraria o Cisma Donatista. Portanto as identidades cristãs nesse contexto poderiam até diferir entre si, porém aos olhos de um Estado romano pautados na cultura politeísta e que buscava unificação eram “farinha do mesmo saco” como se diz no dito popular. E os não cristãos reafirmavam suas identidades

se opondo aos cristãos. E sendo aos olhos do Estado os cristãos uma mesma religião, as suas vertentes mais variadas, passaram a sofrer as mesmas consequências, o que possivelmente fez brotar um interesse por parte de alguns cristãos a buscarem unidade na identidade cristã como o faz claramente Eusébio de Cesareia em sua obra. Como resposta, os cristãos também buscaram diferenciar-se da cultura politeísta com obras de exaltação ao cristianismo e oposição aos “pagãos”, por exemplo, *Contra os Pagãos* de Arnóbio, docente de retórica em Sicca, na Numídia entre 304 e 310 e *A Falsa Religião* de Lactâncio entre 304 a 313 (PIERINI, 1998, p. 140). Apesar do caráter de oposição ao “paganismo” esses dois autores não eram cristãos, porém com suas respectivas conversões buscaram se opor a suas antigas culturas.

Portanto, apesar do desequilíbrio que existe entre os agentes em relação às fontes e as documentações, já que o Estado Romano e a instituição Igreja possuem maior número de documentos preservados, esse processo de construção das identidades cristãs também sofrera influências das religiões não cristãs, que atuam exercendo poder para se diferenciar como sendo a religião e a cultura dos “tempos dourados”. Mesmo as obras de Eusébio, Arnóbio e Lactâncio apresentando uma tentativa de oposição ao paganismo e ao mesmo tempo a busca por uma unificação das identidades cristãs, tal unificação não ocorre totalmente como veremos.

De supertitio à religio licita: o “Edito” de Milão e a liberdade religiosa

Constantino pode ter trazido para o império romano uma reforma, mas para os cristãos foi uma revolução. (MARKUS, 1997, p. 35)

Em cerca de uma década o status e as próprias identidades dos cristãos mudaram significativamente. Se em 303 eram considerados *supertitio*, marginalizados e religião ilícita nos domínios romanos, o ano de 313 foi capaz de dar outros nortes à religião cristã. Se o ano de 303

fora marcado pela reviravolta na política de Diocleciano no tratamento para com os cristãos, 313 fora marcado por uma política favorável por meio da promulgação do Edito de Milão pelos Augustos Constantino e Licínio. Dois anos antes Galério, um dos césares da Tetrarquia, já havia promulgado o Edito de Tolerância (311) que dava direito aos cristãos “o retorno à religião de seus pais”, “às instituições tradicionais” e a “reconstruir seus templos, com a ressalva de que não ofendam a ordem pública” (EDITO DE TOLERÂNCIA apud BETTENSON, 2007, p. 48).

Neste segundo momento do século IV, os grupos cristãos se encontravam em uma nova conjuntura, que lhes permitiu vivenciar uma fase diferente do período anterior. O documento que analisaremos para debater sobre esse status e as mudanças que ocorreram no seio da religião cristã é o próprio Edito de Milão (BETTENSON, 2007, p. 49). O Estado Romano nesse sentido apresenta influências significativas no que tange aos debates sobre o que é “ser cristão” nesse contexto, pois fora esse documento que trouxera a chamada “liberdade” de culto. Sendo assim, como representante do Estado Romano, o imperador Constantino I é apontado por autores, tais como Eusébio de Cesareia e pela historiografia que lhe sucedeu, como um dos agentes fundamentais para se compreender os principais aspectos da construção da identidade cristã no contexto do século IV.

Dentre outros autores Paul Veyne e Claudio Umpierre Carlan são pesquisadores que apontam a trajetória de Constantino como sendo fundamental para a história do Império Romano e do cristianismo dentro deste. Veyne em diálogo com os documentos escritos por Eusébio de Cesareia aponta o sonho da Ponte Mílvia, já após o esfacelamento da tetrarquia de Diocleciano e estabelecida uma segunda tetrarquia composta pelos governantes do Oriente e Licínio e Constantino no Ocidente, onde este último havia tido a visão de que o sinal da cruz seria o símbolo que lhe traria vitória sobre seus adversários. É o famoso *in hoc signo vinces*, “com este sinal vencerás”. Tendo Constantino saído vencedor contra seu adversário Maxêncio na retomada da Itália, teria feito de Cristo o seu Deus e em consequência apoiado de forma bastante significativa os grupos cristãos que permeavam o Império Romano quando reuniu pos-

teriormente o poder imperial sob seu cetro. Aclamado pelos legionários como imperador na Britânia em 306 inicia-se a trajetória política de Constantino. Como era de praxe no governo romano as usurpações do poder se efetivavam com facilidade em outras regiões do vasto Império, o então governador da Britânia teria adversários (como Maxêncio) para enfrentar com morte de seu pai Constâncio. É o que Frighetto muito bem denominou de “regionalização dos poderes” (FRIGHETTO, 2012b, p. 102), ou seja, apesar de uma busca por centralização do poder nas mãos de um único imperador era extremamente complicado mantê-la após a morte ou queda de algum soberano romano.

A figura de Constantino é de fato importante para o cristianismo quer assumamos ou não. Certamente que a tradição cristã o supervaloriza nos termos de suas crenças como um enviado de Deus, como um escolhido e nos termos de Veyne como o “salvador da humanidade” (VEYNE, 2009, p. 9). Sendo este o primeiro imperador declaradamente cristão, apesar de fazê-lo em seu leito de morte, segundo Eusébio de Cesareia em sua *Vita Constantine*, este se tornara o “presidente” da Igreja Cristã. Ou seja, o imperador além de favorecer e presidir diretamente o comando da Igreja, ele aproxima de forma tão simbiótica o Estado Romano e a Igreja Cristã que em seu período de governo tornam-se instituições bastante parecidas a ponto de confluírem como sendo intrínsecas uma à outra. Basta analisar a estrutura hierárquica da Igreja e comparar com a estrutura do Estado, o que certamente não existia nos primórdios do Cristianismo palestino. Vale ressaltar que a Igreja ganha estes contornos após Constantino, pois anteriormente a este contexto as lideranças do cristianismo eram restritas aos apóstolos, depois a criação do diaconato com a eleição dos sete⁵. A hierarquia secular fora organizada de forma a haver um nível de centralização somente a partir das políticas de Constantino que analisaremos no tópico seguinte.

Uma das questões de interesse da historiografia eclesiástica e tradicional relacionadas à figura de Constantino é sua conversão ao cristianismo. Os debates e consequentemente as divergências são intensas.

⁵ Ver os capítulos iniciais do livro de Atos dos Apóstolos, que tratam da eleição dos diáconos para o auxílio nas tarefas ligadas a organização cristã.

Se por um lado a historiografia eclesiástica a partir de seu panegírico Eusébio de Cesareia aponta para uma conversão sincera e verdadeira do imperador, por outro uma historiografia considerada clássica sobre as questões que se referem aos debates sobre a queda do Império Romano, afirma ter sido tal conversão uma estratégia política para manter o poder. Porém existem ainda várias discussões sobre estes dois extremos, pois ainda na historiografia mais atual alguns especialistas compreendem uma conversão interessada por parte deste governante. Carlan, por exemplo, citando o historiador Pedro Paulo Funari diz que tal adesão do Imperador era de fato política, pois com esta ação Constantino deteria um controle muito maior sobre os cristãos (CARLAN, 2009, p. 5).

Ambos os extremos são questionados por Veyne, pois o historiador francês analisa no primeiro capítulo de sua obra quem era e o que teria levado Constantino a converter-se. O autor afirma:

Que homem foi, pois, este Constantino cujo papel foi decisivo? Longe de ser o calculador cínico ou supersticioso, como ainda recentemente se dizia, foi, na minha opinião, um homem que pensava grande; a sua conversão permitia-lhe participar no que ele tinha por uma epopeia sobrenatural, tomar a sua direção e assegurar assim a salvação da humanidade; tinha o sentimento de que, para esta salvação, o seu reinado era, do ponto de vista religioso, uma época charneira, onde ele próprio tinha um imenso papel a desempenhar. (VEYNE, 2007, p. 10).

Veyne é incisivo em seu posicionamento frente a esse debate. Ele critica o anacronismo dos historiadores que atribuem a Constantino um pensamento que era comum aos soberanos do Estado Moderno, onde suas relações com a religião estavam sempre embasadas na política. Ele afirma que é mais fácil para alguns historiadores seguir o chamado “método de seriação” do que enfrentar o excepcional (VEYNE, 2007, p. 10-11). Isto significa dizer que é mais comum atribuir um caráter pragmático a um personagem histórico, lhe eximindo de relações psicológicas importantes como no caso da religiosidade do que procurar entender através das fontes a maneira de pensar desses indivíduos. O autor acre-

ditava ter sido sincera a conversão de Constantino porque eram comuns as relações entre política e religião no contexto vivido por ele.

Já mencionamos os casos de Diocleciano e Maximiano como governantes que se valiam da representação do panteão dos deuses para se legitimarem no poder. Sendo comuns essas relações entre os imperadores com representações metafísicas, atribuindo características divinas, ou até semelhanças com os deuses no contexto da Antiguidade Clássica até a Tardia, porque Constantino seria uma exceção? A diferença está na escolha de Constantino, pois optou pela divindade dos cristãos enquanto os demais governantes seguiram as religiões de seus antecessores.

Um dos motivos que Veyne aponta para enfatizar que era sincera a conversão de Constantino é que este não precisava do apoio político dos cristãos, que eram nesse contexto um grupo inexpressivo e ainda ganharia muitos problemas com uma elite já tradicionalmente arraigada nas religiões de seus antecessores (VEYNE, 2009, p. 55). No capítulo IV de sua obra o autor ainda aponta outra visão construída pela historiografia. Esta perspectiva ganha contornos a partir dos estudos de André Piganiol, quando afirma que Constantino era um sincretista, que misturava elementos cristãos com politeístas. Mas para Veyne se tivesse sido levado a cabo tal sincretismo não teria tido o sucesso que teve ao apoiar o cristianismo e que tal interpretação é infundada (VEYNE, 2009, p. 55).

Porém, apesar de tal posição na qual o Imperador Constantino fora colocado pela historiografia, a ótica de poder pautada no funcionamento deste conceito como sendo exercido em rede e não centralizado apenas nas mãos de um determinado indivíduo, aponta para problematizações envolvendo os discursos imbricados de interesses que foram construídos em torno de um personagem histórico e da negação de outros tantos que tiveram um papel nesse processo que estamos analisando, mesmo que tais personagens apareçam nas fontes de maneira negativa ou mesmo inexistam fontes produzidas por esses agentes, como era comum apagar a existência de determinados indivíduos fizeram oposição à Igreja nesse contexto. Exemplos disso foram as dezenas, talvez centenas ou milhares de livros considerados apócrifos que foram destruídos, porém que se tem notícia de existência.

Entretanto é o próprio Constantino que se intitula escolhido de Deus, com o papel de revogar “a condição humana” que não deveria continuar “por mais tempo a errar nas trevas” (EUSÉBIO DE CESARÉIA apud VEYNE, 2007, p.10). Veyne afirma que ele de fato acreditava nisso e que isto é visto com estranheza por nossa geração, que entende a relação política-religião de forma bastante diferenciada da maneira como as viam os romanos, sobretudo os imperadores nesse contexto. Apesar das ideias de Veyne beirarem uma defesa teológica da conversão de Constantino, sendo esta sincera, a seu ver, e as críticas ao aspecto das mentalidades que atualmente podemos fazer à sua tese, concordo que não se pode simplesmente atribuir a ações políticas sua conversão, pelo mesmo não de maneira deliberada. É praticamente inviável saber o que se passava na mente do primeiro Imperador cristão e mais difícil ainda analisar os aspectos psicológicos de sua conversão: se foi sincera ou não e de fato nem é nosso interesse nesta análise. Porém Veyne aponta um caminho interessante que vai para além da defesa e da acusação sobre Constantino ser ou não cristão, sustentada por uma historiografia teológica ou pelo radicalismo antirreligioso marca da modernidade europeia desde Burckhardt em 1859 (VEYNE, 2009, p. 55). Ele mostra que através do campo das mentalidades herdadas da historiografia francesa dos *Annales* no século XIX, podem ser minimizados os reducionismos e as teorias simplistas sobre este assunto, e tirá-lo desse cabo de guerra interessado de uma ou outra corrente teórica. O autor Christopher Bellitto, por exemplo, afirma:

Constantino não queria que o cristianismo ameaçasse a unidade e a paz de seu império; na verdade, ele pode ter decidido favorecer o cristianismo porque acreditava que essa fé, ao contrário do paganismo, ajudaria a transformar o Império Romano em uma sólida comunidade. (BELLITTO, 2010, p. 33)

Concordando com Veyne, o autor afirma a possibilidade de haver uma complementaridade sobre ser ou não um ato político a conversão de Constantino. Ele afirma que o imperador uniu o seu desejo por um Império unido, homogêneo a uma crença de que o cristianismo proporcionaria

essa coesão. Bellitto não separa ambos os aspectos, mas considera que suas ações políticas e suas crenças religiosas mostram que esses elementos eram intrínsecos, o que era comum nesse contexto.

Sendo assim, entendemos que a importância dada à conversão de Constantino não é o fundamental para nossa análise. Porém os discursos e as relações de interesse que estão presentes na historiografia, bem como as relações de poder intrínsecas nesses discursos produzidos é que apontam para a eleição de uma vertente desse cristianismo e a consequente construção dessas identidades cristãs, de modo, a se tornar visível a busca por uma legitimidade do “triumfo” de um determinado modelo de cristianismo ao qual o Estado Romano através de Constantino favorecera em detrimento de outros. Primeiramente por que a ações do Estado Romano está intimamente ligada à relação externa dessas identidades, ou seja, dos cristãos com as demais culturas e religiões que estavam estabelecidas no Império Romano. Qual seria o impacto que a conversão de um soberano romano traria para um mundo tradicionalmente politeísta e com uma infinidade de religiões e religiosidades que vão desde as mais aceitas pelo Estado como o Mitraísmo, o culto à Isis até as menos expressivas de caráter mais locais? E para as questões de cunho interno da religião cristã, o que significaria esse debate em torno da conversão? Se não existia uma única forma de cristianismo como pressupomos seguindo a teoria de Chevitarese no capítulo anterior, a qual vertente Constantino havia se convertido e consequentemente fortalecido com políticas favoráveis? Ao analisar nossa fonte principal neste capítulo, tentaremos debater essas questões.

Dois anos após uma lei promulgada por Galério antes de sua morte, através da qual concedia a suspensão das perseguições empreendidas pelos editos de Diocleciano em 303, o imperador Constantino juntamente com o governante da parte oriental do Império, Licínio, promulgaram na cidade de Milão uma lei que decretava a igualdade de direitos (em relação à liberdade de culto) entre as religiões, entre elas a cristã – o chamado Edito de Milão. O documento afirma o seguinte:

Eu, Constantino Augusto, e eu também, Licínio Augusto, reunidos felizmente em Milão para tratar de todos os problemas que se relacionam com a segurança e o bem público, cremos ser nosso dever tratar junto com outros assuntos, que merecem a atenção para o bem da maioria decidimos em primeiro lugar e antes de tudo, tratar também daqueles assuntos nos quais se funda o respeito à divindade, a fim de conceder tanto aos cristãos quanto aos demais a faculdade de seguirem livremente a religião que cada um desejar, de maneira que toda a classe de divindade que habita a morada celeste seja propícia a nós e a todos os que estão sob a nossa autoridade. Assim temos tomado essa saudável e retíssima determinação de que a ninguém seja negada a faculdade de seguir livremente a religião que tenha escolhido para seu espírito, seja cristã ou qualquer outra que achar mais conveniente; a fim de que esta suprema divindade a cuja religião prestamos esta livre homenagem possa nos conceder o seu favor e benevolência. Por isso é conveniente que vossa excelência saiba que temos resolvido anular completamente as disposições que lhe foram enviadas anteriormente com relação ao nome dos cristãos, por encontra-la hostis e pouco apropriadas à nossa Clemência, e temos resolvido permitir a todos os que queiram observar a religião cristã, de agora em diante, que o façam livremente sem ter que sofrer nenhuma inquietação ou moléstia. Assim, pois acreditamos ser o nosso dever dar a conhecer com clareza estas decisões à vossa solicitude, para que saiba que temos concedido aos cristãos a plena e livre facilidade de praticar sua religião... Levou-nos a agir assim o desejo de não aparecer como responsáveis por diminuir em nada qualquer religião ou culto... E, além disso, no que diz respeito aos cristãos, decidimos que lhes sejam devolvidos os locais onde anteriormente se reuniam, sejam eles propriedades de nosso fisco, ou tenham sido comprados por particulares, e que os cristãos não tenham de pagar por nenhuma classe de indenização... E como consta que os cristãos possuíam não só locais de reunião habitual, mas também outros pertences à sua comunidade... ordenamos que lhes sejam devolvidos sem nenhum tipo de equívoco nem de oposição... Em todo o dito anteriormente (vossa excelência) deverá prestar o apoio mais eficiente à comunidade dos cristãos, para que

também neste assunto a nossa Clemência vele pela tranquilidade pública. Desta maneira, como já temos dito anteriormente, o favor divino que em tantas e tão importantes ocasiões nos tem sido propício, continuará ao nosso lado constantemente, para o êxito das nossas empresas e para a prosperidade do bem público... (PEDRERO-SÁNCHEZ, 2000, p. 27-28).

Apesar de extenso o documento, essa é a parte da política do imperador Constantino no que tange aos cristãos. Segundo o historiador Paul Veyne, esse documento em si já traz alguns problemas, pois para ele “não é nem um edito e nem é de Milão” (VEYNE, 2009, p. 182). O autor explica que existe uma diferença crucial entre um edito e um *mandatum* de uma *epistula*, sendo o primeiro um documento promulgado pelo Primeiro Augusto e em teoria válido para todo o Império, enquanto o segundo conteria as instruções a serem seguidas em relação ao tratamento dos cristãos, que já haviam sido beneficiados com a liberdade de culto concedida pelo Edito de Tolerância de Galério em 311.

O que se pode começar a analisar deste documento é que provavelmente o Edito de Tolerância de Galério não estava sendo obedecido à risca, e pela lógica apresentada por Veyne não contivesse as informações detalhadas de como proceder quanto a questões importantes como a devolução das igrejas aos cristãos. E nesse caso os Augustos Constantino e Licínio deveriam publicar este *mandatum* instruindo os governantes de província sobre estes procedimentos. Aliás, isto parece ser recorrente dentro do Império Romano, pois já existiam ocorrido dúvidas em relação ao tratamento dos cristãos por parte de Plínio, o Moço quando este dirigiu uma carta ao imperador Trajano sobre várias questões a respeito dos cristãos em 211 d. C. (FUNARI, 2003, p. 91).

Portanto, para o autor mencionado o Edito, na verdade o *mandatum* fora um documento de instrução que servira de reforço ao já promulgado Edito de Tolerância, com o intuito de direcionar as ações do Estado em relação aos locais de culto e os bens dos cristãos confiscados no período de Diocleciano. Ele ainda afirma que na verdade a historiografia posterior legara a Constantino o papel de personagem fundamen-

tal para o cristianismo através deste documento (VEYNE, 2009, p. 182), no entanto, a liberdade de culto foi concedida por Galério e não por ele.

O documento em questão, portanto, será analisado com mesma metodologia que o edito de perseguição de Diocleciano no primeiro tópico abordado, ou seja, através da análise do discurso (ORLANDI, 2001), sendo os aspectos internos da fonte vistos em conjunção com os externos. Se externamente apontamos estas questões sobre a relação do documento com o Edito de Tolerância de Galério e o legado de Constantino construído por uma historiografia, internamente podemos destacar várias questões interessantes. A começar pelos objetivos de Constantino e Licínio. Se para uma historiografia eclesiástica, que se estabeleceu desde Eusébio de Cesareia, Constantino fora fundamental e o escolhido, que através de suas ações fortalecera o cristianismo (em todos os sentidos é bom que se enfatize), os objetivos principais com o documento em questão não parecem ter sido o simples favorecimento ao cristianismo.

Na fonte as noções de “bem público”, “bem da maioria”, “tranquilidade pública” e “segurança” aparecem como sendo a intenção dos Augustos. Ou seja, a ideia da liberdade religiosa aos cristãos especificamente e a todos em geral seria uma estratégia para alcançar a benevolência das divindades – nesse caso dirigiu-se à cristã. Isto é um dado interessante, pois o documento aponta para algo generalizado (liberdade religiosa), mas especifica a situação dos cristãos, quando rende “homenagem” ao deus cristão. Afirmamos que talvez essa liberdade concedida pelo Edito de Tolerância não estivesse sendo efetivada na prática, porque o *mandatum* fora dirigido a um governante mencionado como “vossa excelência”, o que significa que no caso específico dessa *urbs* não estava sendo respeitada essa liberdade, sendo necessário que os imperadores interferissem na questão, apesar de que este documento como afirmamos, fora validado para todo o império posteriormente.

Analisando os discursos inerentes ao documento podemos perceber algumas questões principais. Primeiro, como imperadores a intenção certamente parecia a busca por estabilidade entre os romanos politeístas e os cristãos, que havia sido agravada pelas perseguições e confiscos no governo de Diocleciano. Daí a ênfase no bem público. Segundo, Cons-

tantino, como um bom romano, não parecia estar interessado em atrair a ira de um deus para seu Império. Como já vimos os politeístas não colocavam à prova a divindade do deus cristão, simplesmente acreditavam ser mais um deus. Por isso a intenção de “atrair a benevolência” da “Clemência que vele pela tranquilidade pública”. Sendo assim, apesar de todas as teorias que negam sua conversão, o que se faz interessante é perceber que através desta fonte ele parecia ter como intenção não bater de frente com uma divindade, e sim trazer essa divindade para seu lado e “alcançar êxito em suas empresas”.

Além disso, a tal liberdade religiosa que serviria a todos, certamente, parece ter sido impulsionada pelo caso dos cristãos, pois fica nítido em todo documento a ênfase no caso dos cristãos. O favorecimento não se deu apenas no sentido da liberdade, mas também na devolução de locais de culto e bens que haviam sido confiscados. Aliás, o que certamente ocorreu foi o crescimento patrimonial da Igreja, pois esta manteve durante bom tempo uma documentação chamada *Constitutum Donatio Constantini*, que concedia um terço do território do Império a Igreja de Roma, após ter Constantino sido milagrosamente curado de lepra pelo Papa Silvestre em 315 (GINZBURG, 2002, p. 64). Sem entrar na discussão sobre sua veracidade apresentada por Lorenzo Valla, no século XV, este documento vigorou durante a Idade Média e certamente consolidou a Igreja como uma das maiores proprietárias de terra nesse contexto.

Portanto, o Edito de Milão ou *mandatum* apesar das críticas externas e internas com certeza contribuiu não apenas para a liberdade de culto, o crescimento patrimonial, entretanto também para a construção das identidades cristãs nesse contexto. Ratificou a liberdade aos cristãos, o que possibilitou uma nova situação dentro do império, onde estes puderam levar o cristianismo (já que o proselitismo era e é sua característica) e já que passaram a ser uma *religio licita*, os debates em torno de si própria como uma religião, se afloraram novamente. Aliás, o papel do Estado Romano através de Constantino, como destacamos nesse segundo capítulo, fora importante nesses aspectos de construção, pois este se envolvia diretamente na escolha, na eleição e no fortalecimento de uma vertente cristã e conseqüentemente na exclusão de

outras como o arianismo e o donatismo. Sem entrar no mérito ou demérito das influências Constantino, nos dois casos ele optou por apoiar uma vertente que já estava mais estabelecida e condenar o arianismo através do concílio de Nicéia em 325, do concílio de Arles em 314 e em outras reuniões o donatismo, que eram vistos como movimentos de cisão (STOCKMEIER; BAUER, 2006, p. 57).

Se por um lado o movimento ariano e o cisma donatista exerceram uma forma de poder ao obrigar uma organização interna da Igreja, estabelecendo dogmas mais concretos, formulando doutrinas de maneira mais incisivas, o que é parte integrante de um padrão de identidade, o Estado Romano através de Constantino como “presidente” dessa Igreja, pois fora ele quem convocara e presidira o Concílio em 325, exercera poder de maneira a oficializar uma ortodoxia e condenar a vertente ariana e o donatismo. Já que as contestações de Ário, presbítero de Alexandria sobre a divindade de Jesus, propiciaram a elaboração da doutrina da trindade onde existe um só Deus em três pessoas, o Estado através de Constantino fora um agente que aplicara de forma legal o poder que determina o certo, o distinguindo do errado. Na visão que se estabeleceu como ortodoxa é lógico. O Credo legitimado em Nicéia, portanto, confirmado por Constantino afirma:

Cremos em um só Deus, Pai, Todo-Poderoso, Criador de todas as coisas, visíveis e invisíveis. E em um só Senhor Jesus Cristo, o unigênito Filho de Deus, gerado pelo Pai antes de todos os séculos, Luz da Luz, verdadeiro Deus de verdadeiro Deus, gerado, não criado, de uma só substância com o Pai, pelo qual todas as coisas foram feitas; o qual, por nós homens e por nossa salvação, desceu dos céus, foi feito carne pelo Espírito Santo e da Virgem Maria, e tornou-se homem, e foi crucificado por nós sob Pôncio Pilatos, e padeceu e foi sepultado e ressuscitou ao terceiro dia, conforme as Escrituras, e subiu aos céus e assentou-se à direita do Pai, e de novo há de vir com glória para julgar os vivos e os mortos, e o seu reino não terá fim. E no Espírito Santo, Senhor e Vivificador, que procede do Pai e do Filho,³ que com o Pai e o Filho conjuntamente é adorado e glorificado, que falou através dos profetas. E na Igreja una, santa, cató-

lica e apostólica. Confessamos um só batismo para remissão dos pecados. Esperamos a ressurreição dos mortos e a vida do século vindouro. Amém. (CREDO DE NICÉIA In BETTENSON, 2007, p. 62)

O documento é uma profissão de fé, por isso chama-se credo. E esta informação, que às vezes é negligenciada ou passa despercebida, aponta para o estabelecimento de um padrão identitário a ser seguido, para regras e crenças que o verdadeiro cristão (segundo essa concepção) deveria seguir e ter para que fosse de fato considerado membro de uma comunidade de seguidores de Cristo. Esse credo vai totalmente de encontro com as ideias pregadas por Ário, pois atribui ao Filho a mesma substância do Pai. Constantino teve um papel significativo, portanto, nessa construção das identidades cristãs, pois elegera uma posição ao apoiar um cristianismo em detrimento de outras vertentes. Não temos certeza da intensidade das interferências de Constantino nesse concílio onde fora estabelecido o credo, pois essa reunião contara com a participação de inúmeros bispos, contra, a favor mesmo uma parte que nem estavam envolvidos na disputa teológica com Ário. Aliás, pelo que se pode perceber pelas ações do Imperador nas várias fontes sobre ele é que o mesmo não estava tão preocupado com o que considerava certo ou errado, e sim com a estabilização destas disputas para que não se refletissem no seu governo e na sociedade.

Agora um fato não se pode negar: Constantino apoiou quase sempre uma vertente mais estabelecida e renegou os grupos dissidentes. No caso do arianismo apoiou o credo que condenava este movimento e o mesmo valeu para o donatismo que por tantas vezes buscaram apoio do imperador e não tiveram êxito em nenhuma delas. Pelo contrário Constantino embargou Igrejas donatistas e exilou bispos (STOCKMEIER; BAUER, 2006, p. 57). Se a oposição aos dissidentes é coincidência não nos cabe, entretanto isto mostra que Constantino elegeu um determinado tipo de Cristianismo para apoiar e fortalecer. Se o *mandatum* de Milão possibilitou analisar as relações de poder entre o Estado Romano e os cristãos de forma geral, o Credo de Nicéia e os documentos sobre arianismo e donatismo que analisamos no segundo capítulo e que fize-

mos relações com o Estado através do agente Constantino, mostram que o poder fora exercido de formas diferentes por estes agentes na construção multilateral das identidades cristãs.

Enquanto a instituição Igreja buscava moldar as crenças, os costumes e até as ações dos cristãos através da convocação dos concílios como o de Elvira em 306 e o de Nicéia em 325, o Estado Romano através de Constantino (e mesmo outros imperadores como Galério e Licínio) exercia o poder de legitimar as decisões tomadas nessas reuniões. Porém outros agentes como os movimentos cristãos dissidentes atuaram como vetores das contradições que conflitaram com doutrinas e crenças que tradicionalmente já havia se estabelecido, mas que não estavam absolutamente confirmadas e legitimadas. Ou seja, as relações de poder são exercidas em rede como afirma Foucault (FOUCAULT, 1979, p.183). Todos esses agentes atuaram exercendo poder, porém também sofrendo sua ação e reagindo. O Estado Romano exerceu poder e Igreja e movimentos dissidentes reagiram, que por sua vez, exerceram poder de maneira a afetar e ser afetado por todos esses agentes. São as redes do poder que não está centralizado aqui ou ali. E esse exercício de poder desses vários agentes construíram as identidades cristãs de maneira estabelecer uma como oficial e renegar outras, com suas resistências e embates, mesmo que ainda essas identidades renegadas não foram extintas como vimos nos tópicos sobre arianismo e donatismo. O donatismo, por exemplo, se fortalecera no norte da África a ponto de Jerônimo a classificar como a religião de “toda a África” (JERÔNIMO apud STOCMEIER; BAUER, 2006, p. 58).

O imperador Teodósio: a oficialização de uma vertente cristã

O último momento em que analisaremos as relações de poder na construção das identidades cristãs no século IV está relacionado ao Estado Romano representado por uma figura imperial e suas ações no sentido de favorecer, combater e/ou moldar a religião cristã no seio da sociedade romana. Trata-se de Teodósio I em 380. Se nos momentos

anteriores o cristianismo se encontrava em posições bastante diferenciadas, neste caso o aspecto legal marca essa outra conjuntura. Nos dois primeiros momentos (de 303 a 313) os cristãos passaram de perseguidos a uma liberdade religiosa, pois já haviam alcançado favores dos imperadores cristãos desde Constantino, com a ressalva do caso de Juliano, o Apóstata de 361 a 363 d. C, que tivera uma política de favorecimento às antigas tradições politeístas. O contexto onde vigorou o governo de Teodósio I, ou seja, a partir de 378, quando este se tornou imperador, apresenta uma rede de relações de poder que contribuíram de maneira decisiva para a construção das identidades cristãs ao longo do século IV.

A Igreja certamente estava envolvida nessas relações de poder juntamente com grupos que mesmo sendo cristãos estavam sendo postos a margem, por terem crenças diferentes em doutrinas díspares daquelas consideradas ortodoxas. Os nossos exemplos neste último caso continuarão a ser o movimento ariano e o cisma donatista, pois apesar das tentativas de supressão por parte de Constantino ambos continuaram firmes, sendo que o primeiro encontrara aceitação nos setores mais altos do governo romano, como Constâncio, um dos filhos de Constantino (CARLAN, 2007, p. 14), e até mesmo para além das fronteiras do Império, chegando aos godos, através de Úflas, discípulo de Eusébio de Nicomédia, por exemplo, (FRIGHETTO, 2010, p. 119) e o segundo se mantendo no norte da África, mesmo com as oposições do Império como já dissemos.

As ações do Estado Romano através de Teodósio em relação aos cristãos são de suma importância para compreendermos o processo de construção das identidades cristãs nesse contexto, pois legalmente fora este imperador quem tornara a religião cristã, ou sendo mais preciso, o cristianismo *catholicus* como sendo a religião oficial do Império Romano através do chamado *Cunctus Populus* (Edito de Tessalônica) promulgado em 380 (SILVA, 2011, p. 69). Além disso, não podemos esquecer que os outros agentes continuaram a exercer poder nessa construção e dessa relação é que se construiu o ser cristão oficial nesse contexto. Poder do Estado, poder da Igreja e poder dos movimentos ditos heréticos formavam essas redes em que as transformações, as adaptações,

sejam rupturas ou permanências na sociedade romana estão entrelaçadas e conseqüentemente com o cristianismo já que este encontra espaço permanente nesse contexto. O documento que analisaremos é o próprio Edito de Tessalônica que ordena:

Queremos que as diversas nações sujeitas à nossa Clemência e Moderação continuem professando a religião legada aos romanos pelo divino apóstolo Pedro, tal como a preservou a tradição fiel e tal como é presentemente observada pelo pontífice Dâmaso e Pedro, o bispo de Alexandria, varão de santidade apostólica. De conformidade com a doutrina dos apóstolos e o ensino do Evangelho, cremos, pois, na divindade do Pai, do Filho e do Espírito Santo, em igual majestade em Trindade santa. Autorizamos os seguidores desta lei a tomarem o título de Cristãos Católicos. Referentemente aos outros, que julgamos loucos e cheios de tolices, queremos que sejam estigmatizados com o nome ignomioso de hereges, e que não se atrevam a dar a seus conventículos o nome de igrejas. Estes sofrerão, em primeiro lugar, o castigo da divina condenação e, em segundo lugar, a punição que nossa autoridade, de acordo com a vontade do céu, decida infligir-lhes. (*Cunctos Populos, Cod. Theod.* XVI. I. 2. In: BETTENSON, 2007, p. 58)

Dois anos após assumir o poder em lugar de Valente, morto em batalha, Teodósio promulgou o Edito de Tessalônica em 380 como senhor absoluto do Império Romano. E permitiu aos cristãos vivenciarem outro patamar no decorrer do século IV. No processo pelo qual os cristãos foram de *supertitio* à *religio licita*, agora galgavam do posto de religião oficial do Império. A documentação é bastante clara que todas as “nações” que estavam sob o cetro do imperador deveriam submeter-se à religião legada por Pedro, o Apóstolo e professada pelo “pontífice Dâmaso e Pedro, bispo de Alexandria”. A fonte é ainda incisiva em reafirmar os postulados do Credo Niceno de 325 (SILVA, 2011, p. 69), ao colocar o Pai, o Filho e o Espírito Santo no mesmo patamar como “a Trindade santa”, onde todos são iguais em majestade e substância, o que reafirma a posição de heresia daqueles que continuaram seguindo as ideias de Ário.

É interessante que o *Cunctus Populos*, como um documento de Estado deveria conter suas burocracias e regras. Este, portanto, elegera uma vertente de uma religião multifacetada chamada cristianismo e a destaca das demais como sendo a oficial do Império Romano. Os seguidores do Evangelho de Cristo não poderiam ser apenas cristãos, teriam que ser cristãos católicos [*Christianorum catholicorum*], ou seja, universais. Ser cristão apenas não os identificariam diante de tamanha quantidade de vertentes que o cristianismo possuía. A partir disso, a necessidade de carregarem o nome de católico. Porém o Edito de Tessalônica não elegia simplesmente o nome que considerava correto e a doutrina tida como ortodoxa, ele também condenava os demais grupos de cristãos que não professassem a fé católica taxando-os como hereges, com as punições divinas, mas também sofreria sob o poder do Estado de Roma. Além disso, era uma oposição sistemática e legal em relação às religiões politeístas clássicas. Esse duplo papel do documento assinala uma questão interessante. Será que o caminho: Perseguição em 303, Liberdade e Favorecimento em 311-313 e Oficialização em 380 (RIBEIRO, 1995, p. 8), fora perpassado por todas as vertentes do cristianismo? As leituras das fontes sugerem que não, pois como vimos, outras vertentes como arianismo e donatismo continuaram sendo perseguidas mesmo após a liberdade concedida pelo Estado Romano através de Galério e Constantino. E com a oficialização no governo de Teodósio essas perseguições a esses grupos dissidentes aumentaram, já que era uma legislação oficial que tornava a vertente católica como sendo a única aceita e as demais eram heresias.

Até então as diversidades de opiniões sobre várias doutrinas dentro do cristianismo, apesar de não ser bem vistas, eram toleradas de certa forma, e eram combatidas no próprio seio da sociedade cristã, porém com promulgação do *Cunctus Populoso*, o aparato regulador do Estado, interviria diretamente não mais apenas com um voto dizendo qual o certo e qual o errado (como fizera Constantino, *a priori*, em relação aos arianos e aos donatistas na primeira metade do século), porém com punição e autoridade. No entanto, o papel de heresias atribuído a esses cristianismos e a visão unilateral

construída pela historiografia eclesiástica e tradicional, com todos os seus discursos maniqueístas não significara a aceitação passiva desses grupos dissidentes e muito menos que suas extinções. Os donatistas, por exemplo, continuaram se autoafirmando como os verdadeiros cristãos e a verdadeira Igreja no contexto de Teodósio, já que “a verdadeira Igreja é a perseguida, não a perseguidora” em uma clara alusão ao enaltecimento dos mártires (AGOSTINHO DE HIPONA apud STOCKMEIER; BAUER, 2006, p. 59).

Sendo assim, não é que todos os cristãos tenham experimentado uma nova conjuntura na qual sua religião agora era uma religião de Estado, pois essa afirmação apontaria uma homogeneidade inexistente no seio do cristianismo, pois uma grande parte desses cristãos não era tão afeiçoada a essa vertente que se sobrepujara sobre as demais. Existiam muitos discordantes como os arianos, os donatistas, os priscilianistas, os apolinaristas entre outros (FRANGIOTTI, 2007). E todos estes foram deixados de fora do cristianismo oficial. A eleição de um significou a exclusão de tantos outros. Por isso a ideia de triunfo do cristianismo e da Igreja apregoada pela história eclesiástica e tradicional é unilateral e baseia-se num discurso militante que desconsidera a existência de outras identidades cristãs como parte do cristianismo que, no entanto, foram se construindo a partir da oposição à vertente oficial.

A questão é que as ações do Estado Romano, através de Teodósio, delimitaram o que seria o “ser cristão” a partir daquele momento, pelo menos o “ser cristão oficial” em detrimento dos demais agora considerados heresias não apenas pela Igreja, contudo também pelo Império. A Igreja Católica foi, sem dúvidas, a maior beneficiada com a promulgação do Edito, pois além de seu poder ser afirmado por si própria, como a entidade máxima que faz ligação entre o homem e Deus, agora também tivera esse poder legitimado pelo Estado Romano e também legitimando o poder desse Estado. Portanto essas relações de poder entre estes três agentes construtores das identidades cristãs não são tão simplistas como sendo o Estado legitimando, Igreja sendo beneficiada e os movimentos cristãos dissidentes prejudicados. Estas relações foram mais complicadas do que se reproduziu.

Em primeiro lugar porque as relações entre o Estado e a Igreja passaram por momentos delicados. O exemplo que tomamos para apreciar é o caso da chamada penitência de Milão. Marcus Cruz a resume assim:

Ambrósio impede Teodósio de entrar na Igreja e, portanto, de acompanhar as preces públicas e, principalmente, de participar dos Santos Mistérios. Durante vários meses o imperador ficou sujeito a esta interdição de participar plenamente da comunidade evangélica. Somente nas festividades natalinas e após fazer penitência pública é que finalmente o soberano é totalmente reintegrado a congregação cristã. (CRUZ, 2013, p. 1)

O mesmo imperador que concedera a posição de religião oficial do Império Romano estaria naquele contexto submetido ao poder do bispo de Milão e sendo obrigado a cumprir penitência diante da religião cristã. É um acontecimento um tanto extraordinário, pois até então a ideia de poder temporal sempre sobrepôs o poder espiritual (RIBEIRO, 1995, p. 9) e neste caso observamos o contrário. Isto é interessante e Marcus analisa as correntes teóricas que minimizam os fatos relacionados à penitência, apontado para um exagero por parte da historiografia tradicional e eclesiástica e examina a corrente de pensamento que é contestada por essa, sinalizando de fato para uma humilhação por parte do monarca perante a Igreja como um acontecimento histórico e singular (CRUZ, 2013, p. 2-7).

Ser foi exagerada ou não, o que esse fato histórico mostra é que, a exemplo das demais contradições que vimos entre o Estado Romano, a Igreja e os cristianismos díspares, as tensões, as colaborações, as submissões e as resistências entre os diversos agentes envolvidos no processo de construção das identidades cristãs, ocorreram em distintos momentos ao longo do século IV e não apenas entre a vertente considerada ortodoxa do cristianismo como também com as demais ditas heréticas. Não eram apenas relações simplistas como por vezes aparece, mas sim relações de poder imbricadas de complementaridade, mas também de oposições e discordâncias.

A Instituição Igreja como construtora do “ser cristão”

Além do Estado, representado pelos imperadores Diocleciano, Constantino e Teodósio (de acordo com os momentos que elegemos para analisar) outro agente envolvido no processo de construção da identidade cristã é o mais óbvio – a instituição Igreja. Dedicaremos um tópico separado para este agente, por entender que será mais claro mostrar as relações de poder entre esta, o Estado Romano e os grupos cristãos dissidentes⁶. Essas relações, aliás, eram bastante simplórias ao longo dos primeiros séculos de cristianismo, pois como afirma Gilvan Ventura:

Quando nos debruçamos sobre o estudo das relações entre o cristianismo e o poder imperial no decorrer dos duzentos e cinquenta anos do Império Romano, período compreendido entre o surgimento e difusão da seita e a irrupção das primeiras perseguições oficiais aos seus adeptos, somos surpreendidos por um flagrante desinteresse das autoridades romanas para com os cristãos. A rigor, uma comunicação regular entre imperadores e a Igreja só se estabelece no século II, mediante a elaboração de apologias, obras nas quais os autores cristãos se dirigem a corte com o intuito de expor os princípios de sua fé e solicitar benevolência dos imperadores. (SILVA, 2006, p.244)

Sempre nos referimos a Igreja como instituição nesta análise (salvo alguns casos assinalados), pois vale ressaltar que a noção de Igreja é anterior a sua institucionalização. Pelo menos dois motivos apontam para este aspecto: o primeiro é a derivação da palavra grega *ecclesia*, que significava “reunião”, “comunidade de fiéis”, era um termo usado para designar como as comunidades cristãs primitivas se organizavam. A princípio com os apóstolos no Cenáculo⁷, os cultos e mesmo a administração de qualquer assunto vinculado à fé cristã eram tratados em locais menos formais como a própria casa dos cristãos. (LENZENWEGER, 2006, p. 10).

⁶ É interessante ressaltar que esses grupos não estavam fora da instituição Igreja, pelo contrário, os díspares eram membros do próprio clero eclesástico, que interpretavam as doutrinas de maneira diferenciada daquela que estava mais estabelecida frente às demais.

⁷ Ver Atos dos Apóstolos capítulo (1:13); (20:8) entre outras passagens do Novo Testamento.

Segundo porque só vemos a Igreja enquanto uma entidade, como uma instituição a partir do contexto em que as relações com o Estado Romano se estreitam e que o patriarcado de Roma se fortalece frente aos demais, ou seja, a partir do século IV (ANGOLD, 2002, p.28-30); (FRANCO JÚNIOR, 2001, p. 67). Não é que não houvesse igrejas, enquanto templos ou locais de culto, mas as referências a Igreja como uma unidade são mais visíveis a partir das políticas de Constantino. Aliás, essa proximidade entre a Igreja e o Estado Romano sob o cetro de Constantino tem um papel importantíssimo nas relações de poder que contribuíram para a construção de um “ser cristão” oficial e a negação dos outros cristianismos ao longo de todo o século IV, como já analisamos. Se anteriormente os cristãos eram caracterizados por serem perseguidos em nome de Cristo, martirizados por sua fé, pela simplicidade dos locais de culto e pelo caráter de igualdade entre os membros (característica pela teologia paulina)⁸, agora a Igreja exerceria o poder de forma diferenciada nesse novo contexto e conjuntura, onde as identidades cristãs vão sendo moldadas conforme essas relações de poder se estabeleceram entre a Igreja, o Estado e os próprios movimentos cristãos dissidentes.

As mudanças ocorridas no seio da Igreja representavam transformações na identidade dos cristãos, porém o caráter heterogêneo dessa identidade também contribuíra de forma significativa com essas mudanças na instituição. Os discursos e os mecanismos de exercício de poder foram moldados segundo os interesses de um clero que já estava estabelecido de forma fragmentada nos patriarcados e demais comunidades cristãs, mas que vai ganhando contornos hierárquicos bastante semelhantes à organização administrativa imperial. Se as autoridades eclesiásticas eram restritas aos seus respectivos centros de poder, ou seja, nas mãos de cada patriarca local, os níveis de centralização parecem se concentrar cada vez mais nas mãos do bispo de Roma, favorecido pelas políticas de Constantino na parte ocidental do Império.

⁸ A teologia paulina é inovadora em sentido de dar um significado diferenciado à relação social dos membros de um determinado de um movimento religioso. A matriz judaica (progenitora do cristianismo) era marcada pelo discurso de alteridade em várias dimensões: o judeu e o gentio, o livre e o escravo, o homem e a mulher. Paulo difunde a equivalência com sua máxima: “não a judeu, nem grego, homem ou mulher, livre ou escravo, pois todos vós sois um em Cristo” (Gl 3:28).

Esta centralização e hierarquização da administração eclesiástica apontam para uma questão interessante de caráter interno na mentalidade cristã – o entendimento destes quanto ao significado do que é Igreja. A teologia cristã não compreendia a Igreja como simples templos ou uma organização instituída e sim como um organismo espiritual do qual Cristo seria a cabeça⁹. Nos dizeres de Tertuliano: “Onde há três (fiéis), há Igreja” (TERTULIANO apud LENZENWEGER, 2006, p. 30). Esse caráter institucional fora construído na medida em que estreitaram laços com o Império Romano. Para os cristãos desse contexto não existiam várias igrejas de Cristo, mas apenas uma dividida em vários membros, como a metáfora de um corpo. Portanto, as divergências internas no seio da Igreja e a possível separação e fundação de uma nova igreja caracterizaria o desvio da fé e a apostasia. São os discursos de alteridade nos quais as ideias e ações do “outro” seriam o erro enquanto a do “eu” seriam a verdade.

A Igreja nesse sentido ganha contornos de agente construtor de uma identidade que busca se estabelecer em detrimento do caráter multifacetado que o cristianismo apresentava. E os mecanismos e formas pelos quais essa busca se dá são amplos, sejam através de maneiras persuasivas do poder estatal na forma de leis, sejam de outros mecanismos internos como os concílios. Posteriormente até o uso da força será o caminho para resolver as discrepâncias no seio da Igreja como no caso donatista, que após ser julgado e condenado várias vezes pelo Imperador Constantino, um número significativo de donatistas foi massacrado por não aceitarem a posição do poder temporal em contrariedade ao cisma (FRANGIOTTI, 1995, p. 61-74).

O mecanismo mais comum para se resolver os problemas internos, o que representava uma falta de definição do que é ser cristão nesse contexto, eram os concílios e sínodos. Reuniões legalmente instituídas, que tinham um caráter universal ou local, dependendo da gravidade do problema. Segundo Frangiotti:

Na Igreja surge a necessidade de criar um cânone, de uma norma para possibilitar a unidade das leituras e das inter-

⁹ Efésios (5:23)

pretações dos textos sagrados. De fato até o século IV não havia ainda na Igreja um cânone, constituído dos livros das Escrituras, especialmente o NT. Este cânone só será fixado no século V, mas já, agora, tem início o processo que levará a ele. Mas do que antes, isso deverá ser feito também por razões políticas, mostrando às autoridades que governam o império o perigo que as divisões provocadas pelas heresias poderiam acarretar para o enfraquecimento do império. (FRANGIOTTI, 1995, p. 61)

É interessante que o autor não trata o termo “surgir” como algo inerente a ideia de surgir do nada, mas aplica-o a “necessidade” e está relacionada de forma indissociável da realidade do cristianismo nesse contexto. Ou seja, a necessidade é gerada por algum fator ou fatores. Então a questão é: o que gerou a necessidade de se criar esse cânone e norma? Uma das respostas está atrelada ao conceito de relações de poder, ou seja, o exercício do poder por parte de grupos dissidentes em relação a uma ortodoxia adotada pela Igreja. As formas de exercício do poder não partem apenas de instituições (que à primeira vista deteria esse poder), mas também desses grupos, como analisamos no capítulo anterior. O arianismo e o donatismo não eram meros movimentos, que foram sufocados com um tempo (tempo maior do que a Igreja queria, diga-se de passagem), porém representam a força de oposições que criaram a necessidade de se delimitar as crenças de maneira mais efetiva e acima disso o definir um perfil padrão do ser cristão.

Para tanto, o concílio por si só não resolveria os problemas causados pelos cristãos considerados heréticos, pois mesmo o estabelecimento do credo em Nicéia em 325, que vai de encontro com as ideias de Ário, não significou a fim do movimento ariano. Seria necessária uma força maior que as reuniões conciliares e sinodais para resolvê-los. O poder do Estado interviria de maneira decisiva nas questões relacionadas às heresias, sobretudo, com a figura dos imperadores como Diocleciano, Constantino e Teodósio. Este segundo no papel de “presidente” da Igreja (VEYNE, 2007, p. 83-92) teria o poder de decisão, que logicamente não era somente seu, já que as influências do bispo Ósio de Córdoba eram-lhe bastante inferidas.

Se com Diocleciano a Igreja não tivera tanta força diante das políticas de perseguições, com Constantino ela se fortaleceu de maneira surpreendente a ponto de adquirir muitas riquezas (VEYNE, 2009, p. 249) e uma influência na mentalidade dos romanos que lhe possibilitou se estabelecer de maneira definitiva ao longo do século IV. Aliás, como já vimos os cristãos não tinham tanta representatividade diante do Estado Romano nos dois primeiros séculos e somente quando foram taxados como vetores dos problemas que assolavam o Império, nos contextos de derrota e crise, é que os mesmos eram trazidos aos centros das discussões, sendo acusados de serem os motivos de abandono dos deuses e atratividade de desgraças sob a sociedade romana (SILVA, 2006, p. 247). Somente a partir dessa notoriedade trágica é que os cristãos foram avisados, ou seja, geralmente como bodes expiatórios diante das mazelas dos romanos. Esta situação perdurou desde as perseguições implementadas por Décio em meados do século III, perpassando pelo período da chamada Anarquia Militar até o fim do governo de Diocleciano.

Sendo assim, para Diocleciano a Igreja e os cristãos de maneira geral representavam um empecilho para a prosperidade do Império, pois estes se negavam a atrair o favor dos deuses sacrificando-lhes e oferecendo-lhes culto, pois destinavam toda a sua atenção ao seu monoteísmo na figura de Jesus Cristo. Se a falta dos sacrifícios aos deuses do politeísmo romano significava a falta da prosperidade para o Império não é difícil compreender porque Diocleciano decretara que todos os funcionários e todos os romanos sacrificassem, inclusive os cristãos, sob pena de morte, confiscos de bens e exílio (SILVA, 2006, p. 252). Apesar disso, as aplicações das leis de perseguições foram variadas de acordo com os domínios dos tetrarcas, com maior incidência na parte oriental do Império enquanto a parte ocidental era mais amena. E isto significa que as relações de poder entre o Estado Romano e a Igreja eram bastante variáveis de acordos com as regiões dominadas por Roma. Além disso, o contexto de Diocleciano não parece apresentar uma distinção muito nítida entre os grupos cristãos. Ao que parece não existia favorecimento de um ou outro grupo cristão. Todos estavam sujeitos as mesmas penas se não cumprissem a determinação dos editos.

Inclusive o martírio de uma parte considerável de bispos de renome aconteceu nesse contexto tais como Cipriano de Cartago, Luciano de Antioquia, entre outros (SILVA, 2006, p. 253).

Com Constantino a situação do cristianismo, sobretudo, da Igreja Cristã mudou drasticamente. Apesar de inicialmente conceder a liberdade religiosa aos cristãos, antes mesmo de sua conversão (pois manteve o título máximo da religião romana, ou seja, *pontifex maximus*) e da promulgação do Edito de Milão em 313 d. C, a Igreja constrói relações muito próximas ao Estado Romano nesse contexto. Para Gilvan Ventura um dos motivos para essa proximidade entre ambas as instituições fora o fato de Constantino querer desfazer-se dos vínculos que o uniam a fracassada política da tetrarquia, inclusive o caráter religioso pautado no politeísmo tradicional, tornando-se “um benfeitor em potencial para os cristãos” (SILVA, 2006, p. 236).

A Igreja então experimentou uma conjuntura nova, de liberdade de ação e ainda a posição do imperador enquanto cristão, como sugere uma estátua sua portando uma cruz, erigida na basílica de Maxêncio. As ações de Constantino indicam uma clara política de favorecimento para com os cristãos. Devoluções de bens, restituição de locais cultos e etc. A Igreja é enxertada no aparato estatal de maneira tão eficiente que a máxima *ubi ecclesia ibi Roma*, ou seja, “onde está a Igreja, aí está Roma” (FRANCO JÚNIOR, 2001, p. 69), torna-se recorrente e passa a ser reproduzida no discurso e na mentalidade tardo romana. Lenzenweger afirma:

Inquebrantavelmente convicto de ter uma missão, e confirmado pelo sucesso na luta contra Licínio, Constantino iniciou uma política religiosa que devia levar a uma simbiose perfeita entre a Igreja e o Estado. Sobretudo as províncias orientais, cujos numerosos cristãos haviam saudado com júbilo o novo soberano, experimentavam agora sua generosidade. Por dever religioso, não apenas prestava reparação, mas em toda a parte promovia o cristianismo. (LENZENWEGER, 2006, p. 54)

Apesar do exagero deste autor ao afirmar que a simbiose entre ambas as instituições foi perfeita, de fato a aproximação fora bastante

significativa. Porém, o interessante de sua afirmação é que ele defende a generosidade de Constantino para com os cristãos, quando apontamos no segundo capítulo de nossa análise que existiram muitos grupos de cristãos que foram excluídos e até combatidos pelo imperador. Isto mostra que de fato Constantino “por toda a parte promovia o cristianismo”, mas era apenas uma vertente desse cristianismo, que lhe interessava. Por isso Veyne afirma que a liberdade de culto aos cristãos fora uma liberdade direcionada, ou seja, de apoio e a tolerância do dito paganismo transformara-se em uma “tolerância insinuante” (VEYNE, 2009, p. 16-22). Sendo assim, é preciso cuidado ao afirmar que a simbiose entre Igreja e Estado, que de fato ocorreu, era tão perfeita assim, pois os cristãos serviram para os propósitos de Constantino, bem como Constantino para os cristãos. Não fosse assim, a historiografia não teria perpetuado essa relação entre ambos nesse contexto. Porém não era com todos os cristãos que havia relações de complementaridade e o cristianismo que o imperador difundia era uma vertente que lhe aprazia e não a totalidade, que como constatamos era multifacetada e plural.

No contexto de Teodósio, a Igreja gozaria de um prestígio ainda maior, pois seria oficializada como a instituição religiosa do Império Romano, como já vimos. Além disso, Gilvan Ventura é preciso ao afirmar que:

[...] tendo iniciado a sua trajetória ascendente nos estertores da Grande Perseguição de Diocleciano e Galério, uma conjuntura turbulenta na qual era difícil antecipar os desdobramentos futuros, a Igreja teria paulatinamente consolidado a sua posição, passando a gozar, com Teodósio, de um estatuto privilegiado, razão pela qual as décadas transcorridas entre 312 e 380 foram durante muito tempo consideradas testemunhas de um processo histórico inexorável que alcançaria o seu apogeu com o — *triumfo* definitivo da Igreja [...] (SILVA, 2011, p.70)

Essa ideia de *triumfo* da Igreja, o qual Eusébio de Cesareia aborda durante toda a sua *História Eclesiástica*, como um processo teleológico, no qual seria inevitável a ascensão do cristianismo sobre o paganismo e da Igreja sobre os templos ditos “pagãos”, certamente possui

duras críticas, porém não se pode negar o sucesso e o crescimento que a mesma tivera, sobretudo, com os apoios dos imperadores Constantino a partir de 313 e de Teodósio a partir de 380. As críticas são fundadas sob dois aspectos. Primeiro que tal triunfo seria inevitável e segundo que o triunfo significaria a derrota total das religiões politeístas. De fato, ambas possuem fundamento, pois não seria um processo teleológico, do ponto de vista histórico e também o fortalecimento do cristianismo não significou o fim total do politeísmo romano.

Nem mesmo com Constantino (tão glorificado pela historiografia cristã) as religiões politeístas foram tão combatidas, pois o mesmo optou por preservar alguns elementos pagãos que duraram durante todo o seu governo, como as cunhagens de moedas contendo o símbolo do deus Sol. A ideia de que a ascensão do cristianismo significou o fim do politeísmo tradicional romano é infundada, até porque não seria tão simples eliminar uma mentalidade construída ao longo de séculos em curto espaço de tempo.

Considerações Finais do Capítulo

Apesar das discussões a respeito das relações de poder vivenciadas ao longo destes três momentos entre o Estado e a Igreja enquanto instituições que exerceram poder nesse contexto, não parece ser prudente simplesmente tratá-las como entidades homogêneas ou como um ser, mas sim como estruturas heterogêneas, que são formadas por pessoas diversas, em posições diferentes e com múltiplos interesses. O que significa dizer que essas relações de poder não são tão simples e meramente emanadas de um Estado ou de uma Igreja de forma reducionistas, como se o Estado Romano ou a Igreja Cristã tivessem vontade própria em uma prosopopeia absurda. As ações de ambas as instituições perpassam uma gama de agentes humanos capazes de agir, interagir e reagir a estes diversos exercícios do poder, ou nos dizeres de Foucault “os indivíduos (nas malhas do poder) estão em posição de exercer o poder e de sofrer sua ação”, como fora mencionado na citação no início do capítulo. Se o Estado é representado na pessoa do imperador e a Igreja na do bispo,

existiam hierarquias inferiores capazes de exercer poder de forma a terem participações decisivas na construção dos processos históricos, e em nosso caso da construção da identidade cristã dita ortodoxa em detrimento de outras ditas heréticas. Além disso, mesmo quem não está dentro de uma hierarquia em alguma dessas instituições possui a capacidade de exercer poder de maneira a interferir nas decisões e nos interesses.

Se o bispo de Roma na parte ocidental ou os bispos dos patriarcados do oriente agiam conforme seus interesses que, diga-se de passagem, eram bastante divergentes entre si, os cleros locais também se posicionavam de maneiras diferentes. Basta analisar os outros cristanismos, ou seja, os movimentos considerados heresias, que perceberemos que todos os líderes destes era clérigos e faziam parte de escolas teológicas respeitadas, como são os casos que recortamos para analisar no capítulo II. Ário e Donato eram membros seculares do clero de suas respectivas igrejas e mesmo não sendo os líderes máximos da Igreja, implementaram ações e relações, nas quais o poder fora exercido e recebido, emanado e imanado por todos os agentes envolvidos nesse processo.

Essas estruturas mais gerais, Igreja, Estado e os movimentos ditos heréticos apresentam um esfacelamento no sentido de que suas subestruturas, ou seja, outras partes inferiores de suas hierarquias que não focamos em nossa análise, exerceram poder nessas redes de relações. Os administradores de províncias, os pretores, os senadores, os bispos, os presbíteros, os teólogos e todos os que compõem ambas as instituições que temos estudado, juntamente com os movimentos díspares que se formaram dentro da religião cristã são agentes que contribuíram de maneira direta ou indireta para a consolidação das identidades cristãs ao longo do século IV. Apesar de nossa eleição por estudar alguns desses agentes, certamente as ações de outros tantos (talvez nem mencionados em nosso trabalho) estão inseridos nessa rede de relações de poder.

A construção dessa identidade cristã fora, portanto, multilateral e dentre as quais a oficial que se convencionou chamar de católica se desenvolvendo, portanto, em detrimento de outras faces do cristianismo plural e multifacetado. E as ações e relações de poder desses vários agentes que exemplificamos em nossa análise mostram que não fora uma

vitória do cristianismo sobre o dito paganismo e muito menos que o cristianismo triunfou, pois apenas uma vertente favorecida pelo Estado Romano se sobressaiu sobre as demais. No entanto, não podemos desconsiderar os papéis que esses diversos agentes tiveram nessa eleição, escolha de uma vertente, negação das outras e da resistência que se estabeleciam desses múltiplos lados.

Além disso, como vimos mesmo com o sobrepujo da vertente católica, as faces díspares do cristianismo não oficial perduraram bastante tempo no Império Romano e ainda ultrapassou suas barreiras como o arianismo entre os visigodos. As resistências dos elementos tradicionais do politeísmo romano e das vertentes cristãs consideradas heréticas apresentam um contexto permeado por permanências frente aos processos de rupturas cristalizados pela historiografia tradicional. E essas permanências refletem não uma perpetuação simples e pura desses elementos, pois os mesmos são ressignificados como a própria identidade cristã oficial ao longo dos quatro séculos anteriores, que se transforma de uma religião de gênese judaica, marginal e multifacetada em uma religião de Estado, oficial e única (juridicamente falando), sem mencionar o crescimento numérico dos cristãos que se comparado com os anos iniciais é colossal. Essas mutações sofridas pelos cristianismos são visíveis nessas relações de poder e nesses caminhos permeados pelos diversos agentes que apontamos e acabam por tornar uma visão nítida do processo de fortalecimento de uma identidade cristã, que veio a ser o modelo que duraria no contexto medieval, e da anulação de outras identidades (as ditas heresias) diante do Estado Romano que, no entanto, não se extinguiram, mas subsistiram em outras conjunturas, contextos ou mesmo nas sombras do mundo tardo romano.



CONSIDERAÇÕES FINAIS



Os recentes debates da historiografia a respeito de questões clássicas e tradicionais têm propiciado uma renovação interessante, em termos gerais, na História, e na História Antiga, no sentido mais específico, que apresenta perspectivas e interpretações diversificadas, com olhares que deslocam os discursos tradicionais e apontam problemas que estão nas entrelinhas das fontes que foram lidas, criticadas e analisadas por diferentes pesquisadores/autores. Nossa análise se inseriu nessa perspectiva de revisitação às fontes. Ou seja, de debater com autores especializados questões recorrentes, usando fontes que foram exaustivamente analisadas ou meramente citadas, mas buscando problematizar de maneira crítica, através da análise do discurso, para apontar as relações de poder entre diferentes agentes que contribuíram no processo de construção das identidades cristãs ao longo do século IV.

Sendo assim, a própria concepção de tempo cíclico fora questionada em nossa pesquisa, pois as inconsistências advindas de uma noção que considera apenas uma visão triangular de nascimento, apogeu e queda das “eras” ou “idades” e dos processos históricos como um todo, são inúmeras, além do caráter simplista e/ou reducionista desse tipo de perspectiva historiográfica. Por isso a opção de abordar nossa problemática a partir do conceito de Antiguidade Tardia e não das divisões tradicionais arraigadas nos fatos políticos como marcos de término e início de determinados períodos na história. Esse conceito se fez pertinente por problematizar uma visão política tradicional que elegera a chamada queda do Império

Romano em 476 como ponto de cisão entre as Idades Antiga e Medieval e apontara para um processo de construção do que posteriormente seria o homem medieval para o contexto do século IV, ou seja, o cristão oficial e sua identidade intrínseca, além de considerar a construção das identidades de outras vertentes do cristianismo plural. Isto significa que o contexto do século IV e, portanto, ainda na Antiguidade pela visão tradicional de história, já apresentava transformações e resquícios do homem medieval e do processo de moldagem de suas identidades.

Além disso, pôde-se notar que na Antiguidade tardia, como um contexto de rupturas, de permanências, todavia também de transformações, fora um período marcado por intensas relações de poder entre uma cultura clássica, construída por séculos das interações com os gregos, cujo auge se aponta nos “anos dourados” de Marco Aurélio, com uma cultura nova, nascente no espaço palestino no século I que, entretanto, se expandira para os quatro cantos do Império Romano. Além disso, essa última ainda estava se consolidando e se constituindo de maneira endógena, buscando construir uma identidade própria diante do politeísmo romano, mas também resolvendo suas disparidades internas.

Para além de um conceito que expandira a noção clássica de tempo entranhando elementos antigos no mundo medieval e vice-versa, a Antiguidade Tardia propiciara uma renovação interessante na historiografia tradicional, pois trouxera elementos e ideias que apontaram para outras questões que estavam cristalizadas sob a ótica da história política tradicional. Por exemplo, a ideia da queda, derrocada ou fim do Império Romano fora criticada com base na permanência de um Império na parte oriental que durara séculos em detrimento da parte ocidental. Esse olhar para as múltiplas regiões do mundo romano e conseqüentemente de suas inúmeras culturas locais que dividiam o mesmo espaço com a presença romana em territórios diversos proporcionara exemplos de outras perspectivas e problemas.

A partir da ideia de Antiguidade Tardia, também pudemos rever e analisar de maneira panorâmica, diversos setores da sociedade romana nesse contexto. A política e a relação intrínseca com a religião de maneira que as transformações nas religiosidades do mundo romano refletiam

também na política dos imperadores. A instauração do *dominato* como uma forma de maior centralização do poder nas mãos dos imperadores, sobretudo, com a da *Tetrarquia* de Diocleciano. A partir da clássica discussão sobre a conversão de Constantino ao cristianismo e seu caráter político ou de fato sincero, defendemos a ideia de uma visão simbiótica entre as ações políticas e religiosas dos imperadores romanos, pois além de Constantino os demais imperadores que analisamos também mostraram que seus governos estavam imbricados de ações político-religiosas. Isto significa que não é a conversão em si a maior corroboração dos diálogos com Paul Veyne, porém a noção de simbiose entre política e religião que essa discussão trouxera, que se confirma também sem a presença do cristianismo quando analisamos as relações de Diocleciano e Maximiano com Júpiter e Hércules. Além das críticas que foram levantadas com relação aos discursos construídos em torno da figura de Constantino pela historiografia eclesiástica e perpetuado pelos historiadores tradicionais.

As questões socioeconômicas também foram abordadas sob a ótica da noção de *Antiguidade Tardia*, demonstrando as inconsistências que a historiografia tradicional perpetuara de crise a partir do século III. Tais inconsistências se baseiam, sobretudo, nos interesses da historiografia eclesiástica, que construiu uma visão catastrófica do mundo romano e que só poderia se resolver com a ascensão do cristianismo sobre o dito paganismo, além também dos historiadores do século XIX, que buscavam vincular a sociedade europeia com a *Antiguidade Clássica*.

As relações entre as culturas pagãs e cristãs foram um dos eixos que nortearam nossa problemática, pois os territórios conquistados pelos romanos alcançaram uma vasta quantidade de culturas e formas de religiosidades. Isto significa que a chamada cultura “pagã” era um mosaico de inúmeras culturas que coexistiam com os cristianismos nos quatro cantos do mundo romano. E essas culturas não eram apenas conquistadas e dizimadas pelos romanos porque as formas de interações eram diversas e dependiam de ambos os lados do processo de “romanização”. Ou seja, existiam diferentes maneiras de os romanos manterem relações com os povos conquistados desde a aniquilação até a assimilação de um ou outro traço cultural de um povo. É bom que se enfatize novamente

que as relações dos romanos foram diferenciadas com os egípcios, com os judeus, com os cartagineses ou com os próprios gregos.

Além disso, criticamos alguns problemas relativos a esse eixo. A ideia de que o mundo romano fora cristianizado ou tornou-se cristão, nos dizeres de Veyne, apenas reproduz inconsistências contidas na historiografia eclesiástica e tradicional, pois o paganismo era uma nomenclatura dada pelos cristãos para toda forma de religião politeísta que não era cristã e sequer existira nos moldes de uma religião única. Eram dezenas, talvez centenas ou milhares de formas de religiosidades desde as privadas até as públicas, desde as oficiais até as particulares. E mesmo assim, o politeísmo romano em suas mais variadas vertentes, de forma específica, e a cultura clássica, de maneira geral, não apenas rivalizava com a cultura cristã, todavia estabelecia interações baseadas em assimilações, complementaridade e até perpetuaram elementos umas das outras. Logicamente que tais interações dependiam das relações de poder e dos interesses entre ambas.

Após a contextualização no espaço-tempo, nossa pesquisa também se centrou na questão da identidade dos cristãos, já que este fora utilizado como conceito central em nossa problemática. A priori nossa intenção era olhar para identidade do cristão oficial e o caminho que teria se delineado ao longo do século IV, porém com a leitura das fontes, da bibliografia especializada e dos autores teóricos, constatamos que essa problemática seria uma reprodução do que já estava cristalizado na historiografia clássica, pois a ideia de identidade cristã no singular advinha da mesma da noção de cristianização. Sendo assim, optamos por problematizar: identidade ou identidades cristãs? Tal questionamento nos levou através da noção de cristianismos (no plural) a atentar para as relações de poder existentes entre diversos agentes, que contribuíram com o processo de construção dessas identidades cristãs e não apenas da vertente oficial. Com essa noção de poder que se “exerce em rede” apontamos para a inexistência de um único responsável pela construção dessas identidades, e sim uma gama de agentes que estavam nesse emaranhado de relações de poder. E a dependência da existência de outras identidades para que se construa a de cada vertente do cristianismo. Ou

seja, sem a existência do cristão ariano e donatista, por exemplo, não seria possível a construção da identidade cristã nicênic e posteriormente católica e vice-versa.

As ideias de concepção do sujeito sociológico e não-essencialista foram os conceitos adotados na pesquisa para compreender o processo de construção das identidades cristãs. Sendo assim, as identidades dos cristãos foram construídas da relação do “eu” com a “sociedade” e como identidade construída com o tempo e nas vivências cotidianas, que não se completavam, porém eram contínuas. Ambas as concepções apontaram para a construção recíproca das identidades tanto do cristão que fora consolidado como oficial quanto das vertentes que se lhe opunha. Ou seja, o caráter de construção era multilateral, onde as identidades se construíram em detrimento umas das outras. A visão unilateral de construção fora ultrapassada em nossa análise, pois uma identidade se constrói à medida que se diferencia de outra. Por isso a querela promovida por Ário, presbítero de Alexandria e o Cisma Donatista, ao norte da África não são apresentados como heresias (isso já fora feito pela historiografia eclesiástica e tradicional), porém são vertentes desses cristianismos que se constituíram em oposição a vertente oficial – a do Concílio de Nicéia – e a recíproca também procedera.

Na verdade, nossas análises assinalaram para a contribuição mútua, melhor multilateral (sem importar o caráter negativo ou positivo desta contribuição) para a consolidação das identidades dos cristãos nesse contexto. Ou seja, as próprias reflexões levantadas por Ário, por exemplo, foram fundamentais para a melhor definição da doutrina da trindade, importante crença que identificaria o cristão oficial com o *Codex Teodosius*. E a condenação de Ário pelo Concílio de Nicéia forçara os arianos a se definirem, enquanto tais, visando consolidar sua própria identidade.

Consideramos o crescimento significativo do número de cristãos e também de sua influência ao longo do século IV, entretanto as fontes analisadas e os debates com diversos autores nos levaram a apontar a inexistência de um processo de cristianização de maneira total, levando o mundo romano a romper definitivamente com a cultura tradicional de seus ancestrais. A cidade de Antioquia fora o exemplo claríssimo de que

a força da cultura clássica ainda resistia à cultura cristã. Na verdade, o que percebemos fora a existência de discursos construídos pelos historiadores eclesiásticos vinculados à ideia de que o triunfo do cristianismo e da Igreja fora algo inevitável, representando a vitória de Cristo sobre os demais deuses do mundo romano. Além disso, a própria aristocracia tradicional romana não abandonara tão facilmente suas raízes Greco-romanas, bem como os camponeses que viviam distantes dos centros urbanos, onde fervilhavam as ideias cristãs.

Aliás, a ênfase nessa questão da conversão do mundo romano ao cristianismo geralmente tira o foco das diversidades de relações que se estabeleceram entre ambas as culturas. Observamos que não podemos restringir a uma dicotomia simplista as relações entre cristãos e os ditos pagãos, pois ambas as religiões eram heterogêneas e representam uma infinidade de culturas, formas de vida, usos e costumes e relações com o divino dentro do vasto Império Romano. O que significa que as relações eram bem mais complexas e as assimilações, as convergências eram tão comuns quanto as divergências e oposições. Ao mesmo tempo pudemos constatar também que a afirmação dessas várias identidades, seja de cristãos internamente falando ou nas relações com as demais religiões politeístas se davam de maneira gradual e do contato entre estas nesse contexto.

Através da perspectiva de poder apontada por Foucault, teorizamos sobre os diferentes agentes que estavam envolvidos no processo de construção das identidades cristãs nesse contexto, sendo que em três momentos distintos ao longo do século IV, nos respectivos governos de Diocleciano, Constantino e Teodósio, buscamos compreender tais relações de poder nesse processo. Se a historiografia clássica apontara somente o Estado Romano, através de seus representantes, e a instituição Igreja como elementos ou agentes que desempenharam papéis ativos em relação às identidades dos cristãos, nosso propósito fora revisitar de forma crítica esses agentes já consolidados e corroborar com a inserção de outros agentes como o movimento ariano e o donatista, como tendo contribuído no processo de construção das identidades cristãs nesse contexto. Ou seja, dentro do terceiro capítulo a proposição fora, além da

revisitação dos agentes mais tradicionais (Estado Romano e Igreja), o diálogo com essas outras vertentes desse cristianismo multifacetado.

A primeira crítica, nesse sentido, foi feita à unilateralidade que a historiografia eclesiástica e tradicional perpetuara, colocando em posição de destaque as ações dos imperadores e dos mais importantes componentes do clero e relegando a marginalidade, à visão tendenciosa da Igreja oficial, ou até ao esquecimento as demais vertentes desses cristianismos. Sendo assim, somente o Estado Romano, através de seus imperadores, com destaque especial a Constantino como figura fundamental e decisiva para o discurso de triunfo do cristianismo e a Igreja através daqueles clérigos mais importantes da hierarquia eclesiástica são visados e enfatizados por essa historiografia tradicional.

No contexto de Diocleciano, fizemos uma releitura de questões recorrentes como a mudança no tratamento deste Imperador para com os cristãos, que eram uma pequena *supertitio* e, todavia, se expandira pelos quatro cantos do Império Romano, além da chamada Grande Perseguição empreendida pelo mesmo aos cristãos, tão acionada na *História Eclesiástica*, de Eusébio de Cesareia e na *De mortibus Persecturum*, de Lactâncio. Com a renovação das problemáticas propostas pelos historiadores na atualidade, consideramos que as mudanças no tratamento dos cristãos pelo Estado Romano, no contexto de 303, se dera por motivos como o caráter de religião verdadeira que os cristãos tomavam para si em detrimento da falsa religião – o chamado paganismo. Além disso, a intenção dos imperadores da Tetrarquia, sobretudo, de Diocleciano era a volta aos tempos do Principado, o que exigiria intensos sacrifícios aos deuses de seus ancestrais, e que não era feito pelos cristãos. A partir disso, todas as mazelas que sobrevinham sobre o Império eram vistas como culpa dos cristãos, pois estes não sacrificavam aos deuses da tradição clássica. Sendo assim, as políticas de Diocleciano passaram a rivalizar com os cristãos e a persegui-los. A respeito da ideia de “Grande Perseguição” constatamos que resulta de discursos construídos por autores cristãos, pois as mortes e destruições dos locais de culto não seriam tão intensas já que os editos posteriores devolviam esses locais (e não poderia ser devolvido se tivessem sido destruídos) e o cisma donatista apon-

tara para um número significativo de clérigos e cristãos de modo geral que sobreviveram a esse período negando a fé em Cristo e sacrificando aos deuses do Estado.

Com a queda da Tetrarquia e com Diocleciano fora do posto máximo do Império, a situação dos cristãos sofrera mudanças significativas. O Edito de Tolerância e o *mandatum* de Milão possibilitaram uma conjuntura de liberdade experimentada pelos cristãos e por outras religiões do mundo romano. As políticas favoráveis de Constantino contribuíram para um crescimento significativo do cristianismo, seja em número como também em riquezas. Além da simbiose que se estabelecera entre o Estado e Igreja nesse contexto. A partir dos debates sobre a conversão de Constantino com diversas críticas a respeito da importância dada a tal questão, consideramos os discursos interessados de autores cristãos e da historiografia tradicional, através dos quais a primeira o considera a figura principal do triunfo da Igreja e a segunda separa as ações políticas das religiosas o que, a nosso ver, não cabe nesse esse contexto de relações tão intrínsecas entre o os aspectos políticos e religiosos. O que, grosso modo, significa uma proximidade tão intensa e uma linha tão tênue entre a política e a religião, que se torna inviável separá-las deliberadamente. Essa é a maior contribuição que o debate a respeito da conversão nos trouxe.

As críticas do documento de Milão partiram da Análise do Discurso, através da qual pudemos notar diversas questões interessantes como o próprio caráter da fonte, sendo esta um *mandatum* de uma *epistula* e não um edito como se convencionou chamar. Ou seja, tal documento serviria de instrução de como tratar os cristãos dentro do Império, pois o decreto de liberdade já havia sido promulgado dois anos antes por Galério. Ora tal ideia de edito colocara Constantino na posição de “libertador” dos cristãos, sendo que a liberdade fora concedida por Galério e não por ele. Além disso, a principal intenção dos Augustos não era a liberdade dos cristãos e sim o bem público. Sendo assim, os discursos foram construídos para reforçar a posição de destaque de Constantino como o “salvador da humanidade” através do seu apoio aos cristãos. Porém, como vimos o favorecimento que Constantino relegara aos cristãos fora interessado e direcionado, pois não

foram todos grupos de cristãos beneficiados e sim uma vertente desse cristianismo. Pelo contrário, algumas vertentes foram condenadas e houve inclusive mortes como fora o caso dos donatistas. Constantino apoiara assim a vertente pautada no Credo de Nicéia, que condenara de maneira cabal as ideias do arianismo, além da oposição aos donatistas massacrando um número deles quando não aceitaram sua decisão de apoiar Ceciliano. Porém, concluímos que as redes de poder estavam estabelecidas e diferentes agentes e sujeitos a compunham, sendo o poder emanado também desses grupos díspares de cristãos e não apenas da vertente oficial ou do Estado Romano.

O contexto de Teodósio nos propiciou analisar uma conjuntura, onde a legalidade e a legitimação do Estado elevaram o cristianismo ao patamar de religião de Estado. Porém que cristianismo era esse? O católico. Todas as demais vertentes cristãs foram consideradas heresias. Isto significa que a oficialização do cristianismo católico não significou apenas uma oposição legal às religiões politeístas clássicas, porém a escolha, a eleição de apenas uma das vertentes desse cristianismo multifacetado. Contudo, mesmo com a eleição da vertente católica e da oposição tanto a não cristãos quanto a cristãos dissidentes, a oficialização não significou o fim nem do politeísmo romano nem dos movimentos cristãos dissidentes, pois como vimos, o caso da cidade de Antioquia permitia exemplificar a permanência de uma cultura politeísta clássica. Além disso, em se tratando de permanências e resistências das vertentes cristãs o arianismo se expandiu para além dos limites do Império atingindo outros povos.

Através da análise de diferentes fontes, sejam as oficiais do Estado Romano, da Igreja, o credo, as cartas dos concílios, sejam os fragmentos de cartas dos arianos e dos donatistas, além dos inúmeros debates com vários autores, nossa pesquisa apontara a existência de complexas relações de poder entre variados agentes que exerceram poder de diferentes formas e intensidades no processo de construção não apenas de uma identidade cristã, porém também de outras vertentes desses cristianismos. Tais relações de poder não são estanques e simplistas, pois se apresentam na forma de oposição, colaboração, complementaridade, assimilação, rupturas, permanências e transfor-

mações, que caracterizam a Antiguidade Tardia e o século IV, mais especificamente. As identidades cristãs não estavam definidas, mas em vias de construção. Não fora um processo brusco, e sim gradativo e lento. Não fora unilateral, pois identidade se constrói a partir de outra identidade. Não houve agentes que obtinham o controle irrestrito desse processo, entretanto houve múltiplos interesses e uma diversidade de discursos que se pautavam nesses interesses seja por parte do Estado Romano e seus representantes, da Igreja e sua hierarquia, ou dos diferentes movimentos de oposição à vertente oficial.

Os caminhos que analisamos ao longo do século IV apontaram para a presença desses diferentes agentes, instituições e grupos nessas redes de poder, onde o exercício do poder em relação à construção das identidades cristãs não estava nas mãos centralizadas de um ou outro agente. Logo, não fora uma construção unilateral, porém ao passo que o exercício do poder contribuía para a construção de uma determinada vertente essa também influenciava o processo de construção das demais. Assim, as relações de poder que se estabeleceram entre o Estado Romano, a Igreja e os grupos de cristãos dissidentes, além dos romanos politeístas, fazem parte do complexo processo de construção das múltiplas identidades cristãs ao longo do século IV.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS



FONTES PRIMÁRIAS

BÍBLIA DE JERUSALÉM. 9ª Ed. São Paulo: Paulinas, 1986.

EDITO DE MILÃO. In: PEDRERO-SÁNCHEZ, Maria Guadalupe. História da Idade Média: Textos e Testemunhas. São Paulo: UNESP, 2000. p. 27-28.

EDITO DE TOLERÂNCIA. In: BETTENSON, Henry. Documentos da Igreja Cristã. São Paulo: ASTE, 2007, p. 48.

EDITO DE TESSALÔNICA. In: BETTENSON, Henry. Documentos da Igreja Cristã. São Paulo: ASTE, 2007, p. 58.

LEI DE PERSEGUIÇÃO DE DIOCLECIANO (303) In: BETTENSON, Henry. Documentos da Igreja Cristã. São Paulo: ASTE, 2007, p. 47-48.

EUSÉBIO DE CESARÉIA. História Eclesiástica. São Paulo: Paulus, 2000. (Coleção Patrística, 15).

CARTA DE ÁRIO A EUSEBIO DE NICOMÉDIA In: BETTENSON, Henry. Documentos da Igreja Cristã. São Paulo: ASTE, 2007, p. 82.

CARTA DO SÍNODO DE NICÉIA (325) In: BETTENSON, Henry. Documentos da Igreja Cristã. São Paulo: ASTE, 2007, p. 84.

CREDO DE NICÉIA. In: BETTENSON, Henry. Documentos da Igreja Cristã. São Paulo: ASTE, 2007, p. 61-63.

BIBLIOGRAFIA SOBRE TEORIA E METODOLOGIA

CADIOU, François (et allí). Como se faz a História. História, Historiografia, Método e Pesquisa. Petrópolis: Vozes, 2007.

BAUMAN, Zygmunt. Identidade. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005.

BURKE, Peter. A Escola dos Annales (1929-1989). A Revolução Francesa da Historiografia. São Paulo: Editora UNESP, 1991.

DROYSEN, Johan Gustav. Manual de Teoria da História. Petrópolis: Vozes, 2009.

FALCON, Francisco. História e Poder. In: CARDOSO, Ciro Flamarion. VAINFAS, Ronaldo. (Orgs.) Domínios da História: Ensaios de Teoria e Metodologia. Rio de Janeiro: Campus, 1997, pp. 97-138.

FOUCAULT, Michel. A Ordem do Discurso. São Paulo: Edições Loyola, 1996.

FOUCAULT, Michel. Microfísica do Poder. 13ª ed. Tradução Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

HALL, Stuart. A Identidade Cultural na Pós-modernidade. 11ª ed. Belo Horizonte: DP&A Editora, 2006.

ORLANDI, Eni Pucinelli. Análise de Discurso: princípios e fundamentos. 3.ed., Campinas, SP: Pontes, 2001.

VEYNE, Paul. Como se Escreve a História e Foucault Revoluciona a Historiografia. 4ª edição. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1998.

WOODWARD, Kathryn. Identidade e Diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA, Tomaz Tadeu da (Org.). Identidade e Diferença. Uma perspectiva dos Estudos Culturais. 13ª Edição. Petrópolis: Vozes, 2013, p. 7-72.

BIBLIOGRAFIA ESPECIALIZADA

ANGOLD, Michael. Bizâncio: A ponte da Antiguidade para a Idade Média. Rio de Janeiro: Imago, 2002.

BELLITO, Christopher. A História dos 21 Concílios da Igreja. De Nicéia ao Vaticano II. São Paulo: Edições Loyola, 2010.

BROWN, Peter. Antiguidade Tardia In: VEYNE, Paul (Org.). História da Vida Privada I. Do Império Romano ao Ano Mil. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 213-287.

CÂNDIDO, Marcelo. Entre a “Antiguidade Tardia” e a “Alta Idade Média”. In: Revista Diálogos, Maringá, v. 12, n. 2/3, p. 53-64, 2008. Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=305526872004>. Acesso em: 02 de janeiro de 2014.

CARLAN, Cláudio Umpierre. A Tetrarquia e o Egito no século IV: as cunhagens de Diocleciano e a família Constantiniana. In: Revista Antiguidade Clássica. Rio de Janeiro, v. 2, nº 2, p. 43-53, 2010. Disponível em http://www.antiguidadeclassica.com/web/site/edicoes/sexta_edicao/Artigo4.pdf. Acesso em 05 de janeiro de 2014.

_____. Constantino e as Transformações do Império Romano no Século IV. In: Revista de História da Arte e Arqueologia. Campinas, v. 11, n. 27, 2011. Disponível em www.unicamp.br/chaa/rhaa/.../Revista%2011%20-%20artigo%202.pdf. Acesso em 14 de maio de 2014.

_____. O Mundo Romano no século IV: Decadência ou Reestruturação. In: Revista de História de Estudos Clássicos. Rio de Janeiro, v. 4, n° 1, p. 1-18, 2007. Disponível em: <http://www.revistafenix.pro.br/vol10claudio.php>. Acesso 30 de maio de 2014.

_____. O Império Romano no século IV e os conflitos religiosos. In: Revista Jesus Histórico. Rio de Janeiro, v. 2 n. 2, 2009. Disponível em: <http://www.revistajesus-historico.ufcs.ufrj.br/arquivos3/Carlan.pdf>. Acesso em 15 de setembro de 2014.

_____. Roma: religião e poder. Os séculos IV e V. In: Revista Clássica. v. 26, n. 1, 2013. Disponível em <http://revista.classica.org.br/index.php/classica/article/view/61>. Acesso em 12 de dezembro de 2014.

CARVALHO JUNIOR, Macário Lopes. Concílios eclesiais no século IV: uma janela para a formação do cristianismo tardo-antigo. XXVII Simpósio Nacional da ANPUH: Conhecimento Histórico e Diálogo Social, 2013, Natal, Anais, Natal, 2013.

CHEVITARESE, André Leonardo. Cristianismos. Questões e Debates Metodológicos. Rio de Janeiro: Kline, 2011.

CRUZ, Marcus. O ser cristão e o triunfo da Igreja. Um estudo acerca das transformações da identidade do homem medieval. In: XXIV Simpósio Nacional da ANPUH: História e Multidisciplinaridade: Territórios e Deslocamentos. 2007, São Leopoldo (RS), Anais. São Leopoldo (RS), 2007.

_____. A Representação do bispo de Roma no discurso historiográfico dos séculos IV e V. In: XIV Encontro Regional da ANPUH-RIO: Memória e Patrimônio. 2010, Rio de Janeiro, Anais. Rio de Janeiro, 2010.

_____. Identidade e Historiografia na Alta Idade Média. In: XIII Encontro de História da ANPUH- RIO: Identidades, Rio de Janeiro, Anais, Rio de Janeiro, 2008.

_____. A Conversão da Aristocracia de Roma: uma Proposta de Análise. In: III Semana de Estudos Medievais, 1995, Anais, Rio de Janeiro, 1995. p. 51-57.

_____. Religião e Identidade no discurso historiográfico do IV século: Eusébio de Cesareia e Amiano Marcelino. In: XXV Simpósio Nacional da ANPUH: História e Ética, 2009, Fortaleza, Anais, Fortaleza, 2009.

_____. A penitência de Milão. Uma proposta interpretativa para as relações entre Ambrósio e Teodósio. In: XXVII Simpósio Nacional da ANPUH: Conhecimento Histórico e Diálogo Social, 2013, Natal. Anais, Natal, 2013.

ESTRADA, Juan Antônio. Para Compreender como surgiu a Igreja. São Paulo: Paulinas, 2005.

- FRANGIOTTI, Roque. Donatismo: A Grande Crise da Igreja Africana. In: _____. História das Heresias (séculos I-VII). Conflitos ideológicos dentro do cristianismo. São Paulo: Paulus, 1995, p. 62-73.
- _____. A Controvérsia Ariana. In: _____. História das Heresias (séculos I-VII). Conflitos ideológicos dentro do cristianismo. São Paulo: Paulus, 1995, p. 85-96.
- FRIGHETTO, Renan. Cultura e Poder na Antiguidade Tardia Ocidental. 1ª Edição (2000) 5ª Reimpressão. Curitiba: Juruá, 2012a.
- _____. Antiguidade Tardia: As Monarquias Romano-Bárbaras numa Época de Transformações. (Séculos II-VIII). Curitiba: Juruá, 2012b.
- _____. Religião e política na Antiguidade Tardia: os godos entre o arianismo e o paganismo no século IV. In: Dimensões, v. 25, 2010, p. 114-130.
- GIBBON, Edward. Declínio e Queda do Império Romano. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- GUARINELLO, Norberto Luiz. Império Romano e Identidade Grega. In: FUNARI, Pedro Paulo de Abreu; SILVA, Maria Aparecida de Oliveira (Orgs.). Política e Identidades no Mundo Antigo. São Paulo: Annablume, 2009.
- MAGALHÃES, José Cesar. Arianismo. In: FUNARI, Pedro Paulo (Org.). As Religiões que o Mundo Esqueceu. São Paulo: Contexto, 2012, p. 59-69.
- MARKUS, Robert A. O Fim do Cristianismo Antigo. São Paulo: Paulus, 1997.
- RIBEIRO, Daniel Valle. A Igreja Nascente em face do Estado Romano. In: SOUZA, José Antônio de C. R. O Reino e o Sacerdócio. O pensamento político na Alta Idade Média. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1995.
- STOCKMEIER, Peter; BAUER, Johannes B. Antiguidade. In: LENZENWEGER, Josef (et alli). História da Igreja Católica. São Paulo: Loyola, 2006, p. 9-83.
- SILVA, U. G. Antiguidade Tardia como forma da história. In: Revista Anos 90, Porto Alegre, vol. 16, n. 30, p. 77-108, dez. 2009. Disponível em: <http://seer.ufrgs.br/anos90/article/view/18927>. Acesso em 08 de janeiro de 2014.
- SILVEIRA, Verônica da Costa. Reflexões sobre o conceito de “Antiguidade Tardia”. In: XXVI Simpósio Nacional da ANPUH: ANPUH: 50 anos, São Paulo, 2011, Anais. São Paulo, 2011. Disponível em: http://www.snh2011.anpuh.org/resources/anais/14/1300808380_ARQUIVO_1_silveira_reflexoes_sobre_o_conceito_de_antiguidade_tardia_anpuh_2011.pdf. Acesso em 09 de janeiro de 2014.
- SILVA, Diogo Pereira da. As Perseguições aos Cristãos no Império Romano (Séc. I-IV): Dois modelos de Apreensão. In: Revista Jesus Histórico, v. 7, p. 29-44, 2011. Disponível em: <http://www.revistajesushistorico.ifcs.ufrj.br/arquivos7/ARTIGODIODOGODASILVA.pdf>.

SILVA, G. V. A Relação Estado/Igreja no Império Romano (séculos III e IV). In: SILVA, Gilvan Ventura; MENDES, Norma Musco. Repensando o Império Romano. Perspectiva Socioeconômica, Política e Cultural. Rio de Janeiro: Mauad X, 2006, p. 241-266.

_____, O “Fim” do Mundo Antigo em Debate: da “crise” do século III à “Antiguidade Tardia” e além. In: Revista Eletrônica de Antiguidade Nearco. Rio de Janeiro, v. 1, n. 6, (sem paginação), 2012. Disponível em: <http://www.nea.uerj.br/nearco/arquivos/numero11/9.pdf>. Acesso em 09 de janeiro de 2014.

_____, A Cristianização e seus limites: o caso de Antioquia na Antiguidade Tardia. In: Revista Territórios & Fronteiras, Cuiabá, vol. 6, n. 1, 2013. p. 32-49.

_____, A Cristianização do Império Romano: Algumas Considerações de Caráter Historiográfico. In: CANDIDO, Maria Regina; CAMPOS, Carlos Eduardo da Costa (Orgs.). Práticas Religiosas no Mediterrâneo Antigo. Rio de Janeiro: NEA/UERJ, 2011, p. 69-86.

VEYNE, Paul. Quando nosso Mundo se tornou cristão. 1ª Ed. Lisboa: Edições Texto & Grafia, 2009.

_____, O Império Romano. In: VEYNE, Paul (Org.). História da Vida Privada I. Do Império Romano ao Ano Mil. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 17-212.

GINZBURG, Carlo. Lorenzo Valla e a Doação de Constantino. In: Relações de Força. História, Retórica e Prova. São Paulo: Companhia das Letras, 2002, p. 64-79.

LOYN, H. R. (Org.). Dicionário da Idade Média. 2. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

FRANCO JÚNIOR, Hilário. A Idade Média: Nascimento do Ocidente. 2ª Ed. São Paulo: Brasiliense. 2001.

BURKE, Peter. Escola dos Annales (1929-1989). A Revolução Francesa da Historiografia. São Paulo: Unesp, 1991.

BRAUDEL, Fernand. A Longa duração In: História e Ciências Sociais. Lisboa: Editorial Presença, 1982. p. 7-39.

KAUTSKY, Karl. A Origem do Cristianismo. Rio de Janeiro: Ed. Civilização Brasileira, 2010.

FUNARI, Pedro Paulo de Abreu. Antiguidade Clássica. A História e a Cultura através dos Documentos. Campinas: Editora da Unicamp, 2003.



SOBRE O AUTOR



Mestre em História pela Universidade Federal do Pará (UFPA) pelo Profhistória, campus de Ananindeua. Graduado em História pela UFPA, Campus de Bragança e professor do Instituto Federal do Pará, Campus Altamira. Leciona no Ensino Médio Integrado e na Graduação. Pesquisa as áreas de ensino de história, história e imagem, história antiga e medieval, história do cristianismo e da Igreja. Atua em grupos e projetos de Pesquisa, Ensino e Extensão.



[2021]
EDITORA CABANA
Trav. WE 11, N.º 41 (Conj. Cidade Nova I)
67130-130 — Ananindeua — PA
Telefone: (91) 99998-2193
contato@editoracabana.com
www.editoracabana.com



ISBN 978-658984935-3



9

786589

849353

