

UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E NATURAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA SOCIAL DAS RELAÇÕES POLÍTICAS

Érica Cristhyane Morais da Silva

Igreja, conflito e poder no século IV d.C.:

João Crisóstomo e o Levante das Estátuas em Antioquia

Vitória
2006

UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E NATURAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA SOCIAL DAS RELAÇÕES POLÍTICAS

Érica Cristhyane Morais da Silva

Igreja, conflito e poder no século IV d.C.:

João Crisóstomo e o Levante das Estátuas em Antioquia

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em História do Centro de Ciências Humanas e Naturais da Universidade Federal do Espírito Santo, como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em História, na área de concentração em História Social das Relações Políticas, sob orientação do Professor Doutor Gilvan Ventura da Silva.

Vitória
2006

Dados Internacionais de Catalogação-na-publicação (CIP)
(Biblioteca Central da Universidade Federal do Espírito Santo, ES, Brasil)

S586i Silva, Érica Cristhyane Morais da, 1975-
Igreja, conflito e poder no século IV d.C. : João Crisóstomo e o
levantamento das estátuas em Antioquia / Érica Cristhyane Morais da Silva. –
2006.
187 f. : il.

Orientador: Gilvan Ventura da Silva.
Dissertação (mestrado) – Universidade Federal do Espírito Santo,
Centro de Ciências Humanas e Naturais.

1. Crisóstomo, João, Presbítero, 349-407. 2. Cristianismo. 3. Igreja e
Estado. 4. Cultura política. 5. Roma - História - Império, Séc. IV d.C. I.
Silva, Gilvan Ventura da. II. Universidade Federal do Espírito Santo.
Centro de Ciências Humanas e Naturais. III. Título.

CDU: 93

ÉRICA CRISTHYANE MORAIS DA SILVA

Igreja, conflito e poder no século IV d.C.:

João Crisóstomo e o Levante das Estátuas em Antioquia

Dissertação apresentada ao programa de Pós-graduação em História do Centro de Ciências Humanas e Naturais da Universidade Federal do Espírito Santo, como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre na área de concentração em História Social das Relações Políticas.

Aprovada em de de 2006.

COMISSÃO EXAMINADORA

Professor Doutor Gilvan Ventura da Silva
Universidade Federal do Espírito Santo
Orientador

Professora Doutora Margarida Maria de Carvalho
Universidade Estadual Paulista / Franca

Professor Doutor Sebastião Pimentel Franco
Universidade Federal do Espírito Santo

Professor Doutor Sergio Alberto Feldman
Universidade Federal do Espírito Santo

Ao meu pai, João Batista; à minha mãe, Maria do Carmo; a meus irmãos, Freugma e Joãozinho; ao meu sobrinho Alliston e minha prima Carmen Juracy, com muito carinho, pelo apoio e paciência incondicionais e pelo tempo que, inevitavelmente, não passamos juntos.

Agradecimentos

As contribuições que tornaram esta dissertação possível foram muitas e, sobretudo, indispensáveis. Contribuições tão imprescindíveis que, sem elas, esta teria sido uma tarefa impossível de ser concretizada. Gostaríamos de agradecer ao Professor Doutor Gilvan Ventura da Silva, pela inestimável orientação, que requereu de sua parte grande paciência, atenção e tempo, mas que fez desta pesquisa um exercício muito mais fácil e agradável de realizar. Esperamos que o resultado seja merecedor da orientação de excelência e do aprendizado que tivemos com o referido professor desde nosso ingresso no Programa Institucional Voluntário de Iniciação Científica (Pivic) da Universidade Federal do Espírito Santo (Ufes), em 2000.

Ao Professor Doutor Sebastião Pimentel Franco e à Professora Doutora Márcia Barros Ferreira Rodrigues, seremos sempre gratos pela atenção e pelo carinho que nos dispensaram, pela leitura minuciosa do Relatório de Qualificação e, sem dúvida, pelas contribuições importantes que muito gentilmente nos forneceram. O aprendizado foi, indubitavelmente, imenso. Gostaríamos de agradecer também ao Professor Doutor Valter Pires Pereira e ao Professor Doutor Michael Soubbotnik pelas aulas, momentos oportunos nos quais adquirimos conhecimentos importantes para a confecção desta dissertação. Também somos gratos ao Professor PhD. David G. Hunter, da *Iowa State University*; ao Professor PhD. Justin Stephens, da *State University of West Georgia*, e à Professora PhD. Wendy Mayer, da *Australian Catholic University*, que, com muita solicitude, nos enviaram materiais bibliográficos de sua autoria.

Os agradecimentos estendem-se também a todas as pessoas que conviveram conosco, compartilhando suas idéias sobre a História e o ofício de historiador, durante o nosso curso no Programa de Pós-graduação em História da Ufes, em especial, a Letícia Costa, Lizete Rodrigues, Sérgio Luiz Marlow, Adilson de Souza, Jefferson Cabral e Klítia Loureiro, pelos

encontros e debates freqüentes. Àqueles a quem ministramos aulas, durante nosso estágio de docência superior no curso de graduação em História da Ufes, agradecemos pela experiência valiosa da sala de aula. Não poderíamos deixar de agradecer também àqueles que sempre estiveram presentes em todas as etapas deste desafio, oferecendo inúmeros apoios. À Geciane do Nascimento, agradecemos pela amizade sempre presente. À Ana Gabrecht, agradecemos pelas várias vezes em que nos apoiou e em que esteve presente, enfrentando conosco as dificuldades do percurso. À Viviani Betzel, somos gratos pelo constante estímulo. Ao Miguel Marvila, agradecemos pelos inúmeros debates, pela leitura e revisão dos manuscritos do presente estudo, mas, sobretudo, somos gratos pela amizade e consideração que sempre demonstrou para conosco. A Paulo Roberto Tigges, Thiago Zardini, Giovana Entringer, Alessandra André, Heloísa Guerze, Belchior Neto, Carolline Soares, agradecemos pela amizade. Ao grupo de estudos em História de Roma da Ufes, agradecemos as oportunidades em que nos encontramos. Os debates provenientes desses encontros foram muito profícuos.

Agradecemos ainda ao Instituto Universitário de Pesquisas do Rio de Janeiro (Iuperj), pelo envio de material bibliográfico. À Biblioteca Central da Ufes, nas pessoas de Maria de Fátima Velloso e Isabel Eugenia Nascimento, pela paciência e atenção dispensada a nós, pelo carinho com que sempre fomos tratados e pela prontidão com que sempre fomos atendidos. À biblioteca do Museu de Arqueologia e Etnologia (MAE), às bibliotecas da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (FFLCH) da Universidade de São Paulo, agradecemos aos seus funcionários, pela atenção que nos dispensaram. Por fim, somos gratas ao Núcleo de Pesquisa e Informação Histórica, na pessoa de Kellen Jacobsen Follador, pelo apoio; ao Programa de Pós-graduação em História do Centro de Ciências Humanas e Naturais da Ufes, pelo apoio institucional; e à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes), pelo financiamento da pesquisa em sua etapa final, concedendo-nos a bolsa destinada aos estudantes de Mestrado.

Existe apenas uma visão perspectiva, apenas um conhecer perspectivo, e quanto mais afetos permitirmos falar sobre uma coisa, *quanto mais* olhares, diferentes olhares, utilizarmos para essa coisa, *tanto mais* completo será nosso conceito dela, nossa objetividade.

Friedrich Wilhelm Nietzsche, *Genealogia da moral*.

Resumo

Em 387 d.C., em Antioquia, uma província importante do Império Romano, sob o reinado de Teodósio (379-395), ocorreu uma manifestação popular que ficou conhecida como o Levante das Estátuas. Esse conflito teve como motivo imediato a determinação de um novo imposto. Assim, quando do anúncio da medida, protestos oriundos dos membros da cúria de Antioquia iniciaram os acontecimentos que levaram à destruição das imagens do imperador e de sua família. No século IV, a destruição de imagens imperiais é um dos crimes de lesa-majestade de maior gravidade. Em razão disso, a cidade sofreu diversas punições. Das pessoas que foram responsabilizadas pelo ocorrido, algumas foram executadas e outras, presas. Teodósio ainda pretendia destruir a cidade, juntamente com a população, devido à ofensa cometida. No entanto, na resolução final do conflito, Teodósio perdoou a cidade, os que ainda estavam presos foram anistiados e restituídos a seus cargos e a cidade retornou a seu *status* anterior. Esse levante recebeu um destaque significativo na história do Baixo Império Romano. De fato, vários escritores da época escreveram sobre o conflito. Mas são os cinco discursos do retórico pagão Libânio sobre o assunto e, sobretudo, as vinte e uma homilias do presbítero João Crisóstomo que se tornaram as principais fontes documentais do acontecido, pela ênfase que dão ao conflito. Dessa forma, os estudos historiográficos que versam sobre o levante em Antioquia podem ser fundamentados pela primeira ou pela segunda fonte, senão por ambas. No entanto, observamos que o testemunho de Libânio é, consideravelmente, mais explorado pela historiografia que o testemunho de João Crisóstomo, apesar de este, em relação a Libânio, legar-nos uma documentação mais numerosa. Tendo isso em vista, o objetivo da presente dissertação é mostrar o ponto de vista de João Crisóstomo acerca do levante centrando atenção, por um lado, na maneira como João Crisóstomo concebe a destruição das estátuas e, por outro, como compreende a interferência

cristã no conflito a partir das intercessões dele próprio junto à população, dos monges junto aos magistrados e do bispo Flaviano junto ao Imperador a fim de demonstrar que a interferência cristã influenciou de uma maneira particular a decisão imperial no que se refere à resolução final do conflito.

Abstract

The Riot of The Statues was a conflict that happened in 387 A.D., at Antioch, an important city of the Roman Empire under the reign of Theodosius (379-395). It was a popular protest against the creation of a new tax. When the announcement of the new tax reached the city, the *curiales* began the protests which lead to the destruction of the imperial portraits and the overthrow of imperial statues. To destruct imperial images were a major crime in the Fourth Century of the Later Roman Empire. Therefore the city and its inhabitants suffer lots of punishment like the city lost its status as a metropolis, some of the rioters were executed, and others put to prison. Besides, Theodosius intents to destroy the city and burns it with its inhabitants within. The population was afraid waiting for the imperial response. However, Theodosius pardoned the city and restored it to its former condition as a metropolis. This conflict received much attention from different ancient writers. However, it was Libanius and John Chrysostom that will emphasize the importance of this riot. Libanius delivered five orations about the riot and John Chrysostom delivered, traditionally, twenty one homilies. These two testimonies became the primary sources about The Riot of the Statues. A research about this theme could be based in one of these two later sources or in both. Nevertheless, Libanius' testimony is more studied than Chrysostom's with regard to the riot. Considering this, our purpose with this dissertation will be to show the point of view of John Chrysostom, his interpretation of the riot. We will understand how John Chrysostom presents the Christian interference on the riot by showing how he describe his interference and also the interference of the monks and bishop Flavian on behalf of the city and its inhabitants according. Our aim is demonstrate that Christian interference helped in a particular way on the final imperial decision with regard to the city.

Sumário

Introdução	11
Capítulo 1	
O Levante das Estátuas e o testemunho de João Crisóstomo: Instrumental teórico-metodológico, historiografia e documentação	19
<i>A História Social das Relações Políticas:</i> O instrumental teórico-metodológico	20
<i>O Levante das Estátuas:</i> A historiografia de um conflito	38
<i>As homilias sobre as estátuas:</i> Vida e obra de João Crisóstomo e as particularidades da documentação	50
Capítulo 2	
A destruição das estátuas imperiais: O crime de lesa-majestade e a profanação do sagrado	63
<i>Cultura e poder:</i> Os limites de uma associação	64
<i>As estátuas imperiais no século IV d.C.:</i> O lugar e a importância política das estátuas na sociedade romana	74
<i>O crime de lesa-majestade:</i> A concepção cristã	86
<i>A destruição das estátuas imperiais:</i> A profanação do sagrado	94
Capítulo 3	
A interferência cristã no Levante das Estátuas: Os defensores da cidade	104
<i>Cristianismo, retórica e poder no século IV d.C.:</i> O discurso dos Padres da Igreja	105
<i>A contribuição de João Crisóstomo:</i> Instrução e consolo mediante pregação	113
<i>O monacato e a cidade:</i> A participação dos monges	127
<i>A interferência do bispo:</i> A embaixada de Flaviano	140

<i>Um imperador piedoso:</i>	
A filantropia de Teodósio e a resolução do levante	155
<i>A interferência cristã no Levante das Estátuas:</i>	
Representação e realidade	161
Considerações finais	165
Referências bibliográficas	169
Documentação primária impressa	169
Obras de caráter teórico-metodológico	169
Obras de referências, dicionários e enciclopédias	172
Obras gerais	173
Anexos	183

Introdução

I

O tema desta dissertação é fruto de seu tempo. Quando optamos por analisar uma ampla documentação do século IV d.C.¹, *As homilias sobre as estátuas ao povo de Antioquia*, escrita e predicada por um presbítero conhecido por João Crisóstomo, e desta extrair sua interpretação acerca de uma manifestação popular chamada *Levante das Estátuas*, não poderíamos dizer que essa foi uma escolha acidental. Em primeiro lugar, porque a atual reabilitação da História Política, sob os cânones da história social, abre novos caminhos e desafios para a escrita e renovação do conhecimento histórico. Logo, a abordagem política orientou o caminho a ser seguido. Em segundo lugar, porque o período que se inicia com a ascensão de Diocleciano (284-305) e vai até finais do século V desperta grande interesse entre os historiadores. A história do Império Romano não poderia ser escrita ou mesmo imaginada sem o conhecimento do que os historiadores chamam de *Baixo Império Romano*.

O Baixo Império Romano apresenta uma realidade distinta dos períodos precedentes da história romana e é marcado por uma ampla reestruturação, sentida em todos os aspectos da vida social. Após a Anarquia Militar (235-284) – período no qual ocorrem múltiplos golpes militares – emerge um sistema político-ideológico, o *Dominato*, que se define pelo seu caráter monárquico particular (Silva, 1999:202). O poder político não se fundamenta mais nos ideais da *res publica*. O imperador exerce um poder excepcional, que emerge de “um processo de reconceitualização do divino e do sagrado” (Silva, 1998:81 e ss). O Estado imperial, definido como uma *realeza sagrada (basileia)*, reclama para si o monopólio sobre o sagrado, e o

¹ Todas as datas deste trabalho são d.C., salvo quando exposto em contrário.

imperador, reconhecido como *Deus et Dominus Natus*, exerce a premissa “de que governa por delegação de uma autoridade transcendente” (Silva, 2003:102 e ss). Na dimensão político-administrativa, o Império Romano dispunha de um exército e de uma ampla burocracia, que estavam em constante crescimento, demandando consideráveis aportes financeiros. Logo, desenvolveu-se uma estrita política fiscal que pudesse manter esse aparato burocrático (Maier, 1972:75). As medidas tomadas implicaram aumento dos impostos e provocaram uma maior exploração dos súditos. Na esfera administrativa, um processo de centralização conduz ao esvaziamento das atribuições do Senado e das cúrias urbanas (Silva, 1999:205 e ss). Dessa forma, o governo imperial passa a acompanhar o desempenho de suas províncias mais de perto. A burocratização, tanto administrativa quanto militar, permite o gerenciamento e controle direto do Estado sobre os recursos para a sua manutenção, às expensas da população.

Todo esse amplo movimento de reestruturação que levou à instituição do *Dominato* em substituição ao *Principado* teve como consequência a reelaboração dos padrões de relação entre Estado e sociedade. Nesse sentido, um outro fator tem significativa relevância: a presença da Igreja junto à sociedade romana e sob o beneplácito imperial. A interferência cristã na sociedade não se restringe mais ao campo religioso, na medida em que a Igreja assume, a partir de 312, amplas responsabilidades junto às comunidades urbanas. Assim, com seu aparato burocrático, hierarquizado, e por intermédio de seus bispos, a Igreja, no campo político, atuava na mediação de conflitos. Defendia não apenas os interesses da comunidade cristã, mas também os interesses das cidades, respondendo não só pelos clérigos, mas também pelos fiéis e, em alguns casos, inclusive pelos pagãos (Bajo, 1981:204). Desse modo, o Baixo Império Romano define-se pela afirmação de uma monarquia de natureza sagrada, por uma progressiva centralização administrativa e pelo aumento do grau de coerção estatal. Ademais, a Igreja aparece junto ao Estado, interferindo efetivamente na sociedade da época. Assim, a

instauração do *Dominato* significou uma reorganização que atingiu todos os aspectos da vida social. Como a ampla transição para uma nova fase do Império Romano, essa reestruturação não ocorreria sem tensões e conflitos.

II

No século IV, em particular, os conflitos sociais, ora relacionados às condições de miséria ora em decorrência da repressão do Estado, eram frequentes (Alföldy, 1989: 224). O tratamento historiográfico acerca desses conflitos coloca-nos diante de duas perspectivas diferentes. A primeira, que parte do ponto de vista negativo, analisa o conjunto dos conflitos como algo prejudicial e danoso à estrutura imperial estabelecida. Essa perspectiva contribui para a visão de um quadro de crise ou, pelo menos, de fragilidade da estrutura imperial no decorrer do século IV. Nesse sentido, destacamos os trabalhos de Rémondon e Alföldy. No prólogo da obra *La crisis del Império Romano*, Rémondon aceita e reafirma a idéia corrente de que o governo de Marco Aurélio (161-180) constituiu-se “numa espécie de prefácio dos momentos mais críticos do século III”. Nas palavras do autor, “não havia dúvidas de que estes anos são o início da crise do Império”. Logo, quando ele analisa o século IV, descreve-o a partir do pressuposto de crise. Nessa perspectiva, os conflitos são vistos como elementos que contribuem para a situação de crise e desagregação. Para Alföldy (1989:201 e ss.), as tensões e os conflitos sociais também desempenham o papel de minar o sistema político estabelecido. Analisando a política de força e centralização adotada pelo Estado imperial, esse autor reforça o divórcio entre Estado e sociedade, colocando um contra o outro. Segundo Alföldy e Rémondon, os conflitos são uma contribuição à configuração e ao estabelecimento de um outro sistema político e não um reforço da estrutura política já existente.

Os estudos específicos sobre os conflitos do século IV apresentam uma nova perspectiva. Iluminando novas parcelas da realidade baixo-imperial, alguns trabalhos revelam

a dimensão positiva e as contribuições dos conflitos para a constituição e afirmação do próprio *Dominato*. Por exemplo, ao compreender o sistema político do Baixo Império como um sistema adaptativo complexo e analisando o fenômeno das usurpações entre os anos 284 e 395, Silva (1993:90) argumenta que as usurpações devem ser vistas como “conflitos agregadores, ou seja, como conflitos que, no exato momento em que são superados, permitem ao sistema a sua readaptação no sentido de se autopropagarem”. Também Wardman (1984:228), em um artigo no qual analisa o fenômeno das usurpações, afirma que a usurpação era uma parte essencial do sistema e que, se, por um lado, “era responsável pelos problemas internos e fronteiriços”, por outro, era uma forma de alerta para o Estado imperial, que parecia “muito distante dos interesses locais e do mal-estar provincial”. De fato, os desafios postos ao poder imperial estabelecido evidenciam os problemas a serem enfrentados, bem como a capacidade de resposta do Estado aos conflitos. Contrariamente, porém, ao que aponta Wardman, o Estado imperial não estava tão distante ou alheio aos interesses e problemas das províncias, mesmo porque a frequência de conflitos e o impacto da opinião pública sobre o comportamento político da monarquia não distanciam o imperador da realidade social. A recorrência de levantes populares urbanos por todo o Império era, por exemplo, fonte constante de informação sobre as demandas e insatisfações da população romana, especialmente em um período no qual a maioria da população estava à margem das decisões políticas e tinha suas reivindicações cada vez mais negligenciadas (Silva, 1997:167). As manifestações populares tinham o objetivo de colocar o imperador diante de suas próprias responsabilidades. Vistos sob esse prisma, os conflitos representam, portanto, o conhecimento das falhas e dos limites do sistema. Nessa medida, ordem e desordem são, nas palavras de Balandier (1997:121), “como duas faces de uma moeda, indissociáveis”. A desordem, pela revelação que faz, pode ser convertida em elemento de ordem. Ordem e desordem – conjugadas com o mito, o rito e a tradição – contribuem para um *continuum* histórico

(Balandier, *id.*:29). Desse modo, os conflitos internos podem converter-se em força de unidade.

Essas duas formas de abordar a questão dos conflitos partem de pontos de vista diferentes. O quadro instável – ou mesmo a frágil configuração do século IV, passível de ser, a qualquer momento, desestruturada – descrito pela primeira tendência historiográfica contrapõe-se à segunda, que busca destacar as contribuições dos conflitos à reordenação e, portanto, a tendência desse século ao equilíbrio. Assim, uma descreve um cenário mais em termos de *desordem* que propriamente de *ordem*, enquanto a outra, ao invés daquela, propõe o estudo do ponto de vista da *ordem*. Numa síntese das duas abordagens, o século IV define-se entre a ordem e a desordem, nessa mistura que ora o inclina para a desagregação, ora o mantém em equilíbrio. Em que pese essa tênue posição entre ordem e desordem, o século IV é o momento em que as particularidades da realidade do *Dominato* se afirmam e se reinventam. Os conflitos sociais são parte importante da reordenação, construção e estabelecimento desse sistema político. As contribuições dos conflitos e de que maneira eles podem auxiliar no estabelecimento e na manutenção do sistema político são aspectos presentes na agenda atual dos historiadores.

III

Numerosos foram os conflitos sociais no século IV, apresentados sob as mais variadas formas: intolerância religiosa, guerras civis, usurpações e levantes populares urbanos. Dentre esses conflitos, interessa-nos mais especificamente o fenômeno dos *levantes populares urbanos*. Estes são assim definidos pelas suas características particulares. Silva (1997:158), analisando alguns dos levantes no século IV, define-os como “populares porque são produzidos e sustentados por segmentos exteriores à elite”, ou seja, “os levantes populares são, antes de tudo, o resultado da mobilização coletiva de um segmento específico dentro da

ordem dos *humiliores*: a plebe urbana”. Por essa razão, eles possuem “especificidades em termos de interesses e procedimentos táticos que os diferenciam dos conflitos gerados pela oligarquia”. A deflagração de conflitos dessa natureza no século IV relaciona-se, geralmente, com a falta de alimentos, a ameaça de fome ou com as exações abusivas (Silva, 1997:160 e ss.). Para Aja Sánchez (1997:77), “o medo” era capaz de suscitar atos de insurreição popular, “antes inclusive de que o problema que o gera, a fome, a escassez de abastecimentos, o anúncio de um novo imposto”. Quanto aos procedimentos adotados pelos agentes do levante, geralmente adquiriam uma dimensão violenta. Na defesa de seus interesses, a plebe atentava contra a integridade física de representantes do Estado, depredava construções públicas e privadas, constrangia verbal ou materialmente autoridades públicas (Silva, 1997:167 e ss.). No conjunto dos levantes do século IV, uma manifestação popular específica recebe um destaque especial. O *Levante das Estátuas* é lembrado na história do Império Romano como um acontecimento singular e ofensivo. Por meio dos testemunhos do retor pagão Libânio e do jovem presbítero João Crisóstomo, temos conhecimento de que os amotinados cometeram atos graves de traição, ao destruir estátuas imperiais num protesto contra a criação de um novo imposto em Antioquia. Esse episódio tem sido bastante citado tanto nas obras gerais sobre a história romana quanto na literatura especializada. Contudo, apesar da quantidade de referências, alguns aspectos dessa manifestação popular não têm recebido a devida atenção.

As referências ao *Levante das Estátuas* nas obras sobre o Império Romano são geralmente breves, de forma que não se avaliam a perspectiva e a posição da Igreja no contexto. Nas obras especializadas, as contribuições são reconhecidamente valorosas. No entanto, há ainda algumas lacunas. Ou seja, não há estudos sobre o grau de interferência da Igreja na relação entre o Estado e a sociedade romana tardia. Nesse sentido, com base na documentação de João Crisóstomo, esta pesquisa busca apresentar o ponto de vista cristão acerca do levante. Recorrendo a fontes cristãs até o momento pouco exploradas – *As homilias*

sobre as estátuas ao povo de Antioquia, de João Crisóstomo – nossa pesquisa pretende compreender a posição de João Crisóstomo frente ao conflito, de modo a identificar a posição social do bispo como interlocutor na sociedade romana da época, a natureza de sua intervenção na resolução do conflito e a interpretação que produz dele. Além disso, buscamos compreender ainda a importância política das imagens imperiais, considerando os aspectos simbólicos da destruição das estátuas em Antioquia. Como hipótese, sugerimos que a intervenção cristã no conflito de Antioquia representa uma redefinição das atitudes e comportamentos da Igreja frente aos levantes populares no século IV, uma vez que o envolvimento da Igreja nas dimensões social, econômica e política passou, após 312, à esfera de responsabilidades dos eclesiásticos, que são alçados à categoria de defensores das suas respectivas comunidades. Para a análise da documentação optamos pelo método da *Análise de Conteúdo* e pela técnica de *Análise Categorical*. Ambos aplicados aos discursos contribuem para uma análise sistemática, cujos procedimentos objetivos permitem ultrapassar a superficialidade de uma leitura impressionista. Por meio desses instrumentos, a leitura torna-se mais produtiva e rigorosa. Entrelaçado a essa metodologia está o quadro teórico que empregamos na análise da documentação. Diante do nosso objeto de estudo, os conceitos de *política*, *conflito* e *representação* são especialmente importantes. Provenientes da nova História Cultural e da Ciência Política, tais conceitos são utilizados no tratamento da documentação para que se possam compreender as especificidades do conflito de Antioquia.

Nossa pesquisa constitui-se de quatro partes: três capítulos e as nossas considerações finais. No capítulo inicial, expomos o instrumental teórico-metodológico utilizado e o debate historiográfico que cerca o levante de Antioquia. Nele apresentam-se a natureza da documentação, a origem e a formação de João Crisóstomo e as particularidades daqueles que ouviam suas prédicas. Também trataremos da relação entre a documentação e o instrumental teórico-metodológico. O segundo capítulo discute a natureza da transgressão cometida quando

da destruição das estátuas imperiais, analisando o conceito de *lesa-majestade* e o papel político das estátuas. No último capítulo, apresentamos a forma como João Crisóstomo descreve a interferência cristã no levante, a partir da sua própria participação ao pregar para a população de Antioquia, da participação dos monges que habitavam aos redores da cidade e da participação do bispo Flaviano. Apresentamos ainda a posição social do presbítero, dos monges e do bispo na sociedade romana baixo-imperial, relacionando-a ao cenário apresentado pela documentação acerca da interferência de autoridades eclesiásticas na resolução do conflito, a fim de apreender o grau de interferência e participação cristã nas comunidades locais.

O Levante das Estátuas e o testemunho de João Crisóstomo

Instrumental teórico-metodológico, historiografia e documentação

O historiador escreve o passado ou somente o alcança, indiretamente, mediante “os traços que foram deixados atrás de si, na medida em que estes traços subsistiram, em que os historiadores os reencontram e em que são capazes de interpretá-los” (Marrou, 1978:55). Tais indícios ou pistas estão nos documentos,² que esperam ser decifrados. A decifração ocorre com o auxílio de teorias e métodos. As teorias fornecem os modelos e conceitos que orientam a pesquisa histórica. Segundo Guarinello (2003:42-43), “a História científica opera de fato com formas ou fôrmas por meio das quais os historiadores tentam dar sentido ao passado” e os vestígios do passado que “são descontínuos e desconexos” precisam fazer “parte de uma mesma realidade”, estar “dentro de uma mesma unidade de sentido”, para que possa ser possível estabelecerem-se relações. Assim, a inteligibilidade do passado é alcançada mediante a ordenação e a classificação dos vestígios e estes, por meio de modelos e conceitos que guiam e fornecem os elementos básicos para uma taxonomia dos acontecimentos históricos. Os métodos apresentam o como fazer, o passo a passo da pesquisa. Assim, a História não seria possível sem formas, teorias e métodos. Por meio deles, os segredos são revelados e o passado é restituído. Desse modo, a História não prescinde do documento, bem como não se constitui sem modelos, conceitos e métodos, os quais toma de empréstimo de outras ciências (Veyne, 1989:6-8; Burke, 2002:17). Dada a importância dos documentos, teorias e métodos,

² Por documento entendemos, conforme Marrou (1978:62), “toda fonte de informação de que o espírito do historiador sabe extrair alguma coisa para o conhecimento do passado humano, considerado sob o ângulo da questão que lhe foi proposta [...] são textos, monumentos, observações de todo gênero” ou senão, de acordo com Le Goff (1996:540), “tudo o que, pertencendo ao homem, depende do homem, serve o homem, exprime o homem, demonstra sua presença, a atividade, os gostos e as maneiras de ser do homem”.

para o conhecimento histórico, parece-nos pertinente e imprescindível dedicar-nos, na abertura deste capítulo inicial, à exposição dos materiais e das ferramentas utilizadas para o conhecimento e a compreensão do nosso objeto de pesquisa para, em seguida, passarmos à apresentação do tema e do debate historiográfico que o cerca.

A história social das relações políticas: o instrumental teórico-metodológico

Nossa pesquisa desenvolveu-se dentro da área de concentração denominada *História Social das Relações Políticas*, o que implica, portanto, a constituição de características específicas. A *história social das relações políticas* pode ser considerada uma nova forma da *História Política* e está relacionada a uma abordagem histórica fundamentada não somente, mas sobretudo, nos conceitos de *política* e *poder*, bem como se constitui a partir dos avanços teóricos e metodológicos das Ciências Sociais e dos resultados fecundos alcançados pela História por intermédio do modelo proposto pelos *Annales*³. No século XIX e início do XX, a História Política era o modelo de História predominante entre os historiadores, tinha prestígio e ocupava um lugar hegemônico sobre as outras formas de História (Rémond, 1994:4). Contudo, o avanço para o social, em decorrência da influência de uma nova tendência vinculada e difundida pelos *Annales*, implicou a recusa do político. Os *Annales*, como aponta Dosse (2003:83), “vão definir-se, em primeiro lugar, como hostis ao discurso e à análise políticos” e isso resultaria no “desmoronamento da História Política”, na medida em que os “propõem o alargamento do campo da história, e ao desterrar o terreno do político, esta acaba por orientar o interesse dos historiadores para outros horizontes: a natureza, a paisagem, a

³ Os *Annales*, designação dada ao conjunto de historiadores e das idéias que promoviam a difusão de um novo modelo de História, presentes na revista *Annales d'Histoire Économique et Sociale*, afirmaram-se em oposição à uma história factual, narrativa, chamada positivista (Dosse, 2003:36-56; Hunt, 2001:2-3). O combate à História Política ocorreu em grande medida devido à forte identidade produzida entre ambas, de modo que a História factual e narrativa tornou-se sinônimo de História Política (Rémond, 2003:16-18). Na agenda dos historiadores dos *Annales*, a palavra de ordem era *problematizar*, o que implicava, para os historiadores, uma nova postura frente à documentação e à produção do conhecimento histórico. Os *Annales* derrubaram velhas concepções, negaram a História Política como uma produção legítima do conhecimento histórico e introduziram renovações que se afirmavam em duas direções inovadoras: a História Econômica e a História Social (Hunt, 2001:5).

população e a demografia, as trocas, os costumes”. A recusa ao político era justificada pelos historiadores da época. A História Política reunia todos os atributos contra os quais a História dos *Annales* afirmava-se (Rémond, 2003:15-16). Julliard (1995:181-2) sintetiza as críticas direcionadas à História Política:

A História Política é psicológica e ignora os condicionamentos; é elitista, talvez biográfica, e ignora a sociedade global e as massas que a compõem; é qualitativa e ignora as séries; o seu objetivo é particular e, portanto, ignora a comparação; é narrativa, e ignora a análise; é idealista e ignora o material; é ideológica e não tem consciência de sê-lo; é parcial e não o sabe; prende-se ao consciente e ignora o inconsciente; visa os pontos precisos, e ignora o longo prazo; em uma palavra, uma vez que esta palavra tudo resume na linguagem dos historiadores, é uma história *factual*.

Assim, conforme Rémond (1994:4), a História Política foi “denunciada como contra-exemplo” e acusada de possuir uma configuração contrária ao modelo ideal, segundo os parâmetros dos *Annales*.⁴ Mas ela, ainda segundo esse autor, certamente não deixou de ser escrita ou mesmo considerada. Apenas não desfrutava mais de seu prestígio e de sua posição anterior. Todavia, recentemente, os historiadores estão reconsiderando a História Política

⁴ Não obstante, a oposição entre a História Política e a escola dos *Annales* não se apresenta como uma relação de incompatibilidade e exclusão. Isso também não significa pressupor que todos os historiadores ligados aos *Annales* opunham-se à História Política. Essa oposição precisa ser matizada. Muito oportunamente, Burke (1997:100) ressalta que a “crítica de negligenciar a política foi, é claro, dirigida contra o trabalho histórico do grupo, mas é necessário nuançar a afirmação”, pois, “seria difícil, por exemplo, sustentar este argumento no caso de Marc Bloch” uma vez que “seu livro *Les rois thaumaturges* foi escrito como uma contribuição à história das idéias da monarquia”. De fato, na introdução da obra *Os reis taumaturgos*, ao centrar sua atenção nos aspectos simbólicos do poder, Bloch (2005:43-44) afirma: “Não se podia pensar em considerar os ritos de cura isoladamente, fora de todo esse grupo de superstições e lendas que formam o *maravilhoso* monárquico. Esses ritos serviram-me de fio condutor para estudar, particularmente na França e Inglaterra, o caráter sobrenatural que por longo tempo foi atribuído ao poder régio, aquilo que poderíamos chamar (usando um termo que os sociólogos desviaram ligeiramente de seu significado inicial) a realeza *mística*. A realeza! Sua história domina toda a evolução das instituições européias. Até nossos dias, quase todos os povos da Europa ocidental foram governados por reis. Durante longo período, o desenvolvimento político das sociedades humanas em nossos países resumiu-se quase unicamente às vicissitudes do poder das grandes dinastias. Ora, para compreender o que foram as monarquias de outrora, para, sobretudo, dar-se conta de sua longa dominação sobre os espíritos dos homens, não é suficiente apenas esclarecer até o último detalhe o mecanismo da organização administrativa, judiciária, financeira que essas monarquias impuseram a seus súditos; nem é suficiente analisar abstratamente ou procurar extrair de alguns grandes teóricos os conceitos de absolutismo ou de direito divino. É necessário também penetrar as crenças e as fábulas que floresceram em torno das casas principescas. Em muitos pontos, todo esse folclore diz-nos mais do que o diria qualquer tratado doutrinal”. Dessa maneira, realmente, Bloch (2005:45) afirma que o que pretendia era dar “uma contribuição à História Política da Europa, no sentido amplo, no verdadeiro sentido da expressão *História Política*”.

(Capelato, 1996:1; Rémond, 2003:21-24; Rémond, 1994:3; Julliard, 1995:182-185).⁵ Esse retorno ao estudo do *político*, porém, desenvolve-se sob novas bases e muitas são as contribuições que fazem dele um novo tipo de História (Rémond, 1994:4). Ao beneficiar-se dos avanços teóricos e metodológicos das Ciências Sociais, dos resultados fecundos da História Cultural, bem como do modelo de História proposto pelos *Annales*, a História Política passou a ser considerada sob novas perspectivas.

O conceito de política vem sendo ampliado. Le Goff (1990:219) afirma que o “primeiro e principal contributo da Sociologia e da Antropologia para a História Política foi o terem imposto como seu conceito e objetivo central a noção de poder e os fatos relativos ao poder”. No entanto, isso não significa dizer que a noção de *poder* não existia antes. Como esclareceu Falcon (1997:62), o *poder* era algo sempre relacionado a indivíduos ou instituições senão algo inerente ao Estado. Ainda de acordo com esse autor, considerando a estreita relação entre *político* e *poder*, a História Política tornava-se o estudo do *Estado*, da *Nação* ou dos *indivíduos* que estavam vinculados àqueles. O que se observa, portanto, é que o conceito de poder foi atualizado. Nesse sentido, os estudos de Foucault são referência. As análises de Foucault sobre o poder produziram amplos efeitos no estudo do político.

Em *A arqueologia do saber*,⁶ Foucault (2002b:155-222) refletiu sobre as dimensões próprias dos discursos, o domínio específico e singular dos saberes científicos, do lugar de onde fala a fim de mostrar as discontinuidades e, portanto, a individualidade, mediante uma

⁵ Podemos mencionar ainda, como dado desta reconsideração, o visível aumento de publicações sobre esse campo de conhecimento, a política.

⁶ De certa maneira, essa obra constitui-se numa continuidade da reflexão introduzida pela obra *As palavras e as coisas* (2002a:19), como indica o próprio Foucault, no prefácio de *As palavras e as coisas*, nota 1: “Os problemas de método suscitados por tal “arqueologia” serão examinados em uma próxima obra”. Ou senão, na própria *A arqueologia do saber*, quando Foucault (2002b:17) afirma: “Neste ponto se determina uma empresa cujo perfil foi traçado pela *História da Loucura*, *O nascimento da clínica*, *As palavras e as coisas*, muito imperfeitamente. Trata-se de uma empresa pela qual se tenta mediar as mutações que se operam, em geral, no domínio da história; empresa onde são postos em questão os métodos, os limites, os temas próprios da história das idéias; empresa pela qual se tenta desfazer as últimas sujeições antropológicas; empresa que quer, em troca, mostrar como essas sujeições puderam-se formar”.

análise arqueológica.⁷ Nas obras *Vigiar e punir* (1987) e *Microfísica do poder* (2000), a temática do poder é mais evidente. Enquanto, na primeira, Foucault analisa o espaço da prisão e a maneira como o poder revela-se mediante a sujeição dos corpos, a disciplina; na segunda, trata do poder, da sua natureza, dos lugares em que se manifesta, da sua genealogia. Desse modo, Foucault empreendeu uma investigação arqueológica da linguagem, discorreu sobre as práticas discursivas, apontou as singularidades, introduziu a idéia de ruptura num contexto dominado pelo *estruturalismo* e pela *longa duração*, buscou compreender os saberes, dar a conhecer e trazer à luz as descontinuidades na *epistemê* e, seguindo esse caminho, tratou, sobretudo, da questão do poder. Nas palavras de Machado (2000:10-12), em Foucault, o poder não é concebido como “uma realidade que possua uma natureza, uma essência” que se poderia “definir por suas características universais”, ou até como “algo unitário e global”, mas, pelo contrário, se revela sob “formas díspares e heterogêneas”, ou melhor, na verdade, o poder se revela como *multipoderes* que:

Não são necessariamente criados pelo Estado, nem, se nasceram fora dele, foram inevitavelmente reduzidos a uma forma ou manifestação do aparelho central. Os

⁷ A análise arqueológica constitui-se em um método, que foi utilizado e, de certa forma, descrito, de maneira mais evidente na obra *A arqueologia do saber*. A investigação arqueológica consiste, em primeiro lugar, na composição e compreensão das formulações e postulados já existentes, no conhecimento e esclarecimento das continuidades, das regularidades, de uma ordem de coisas já estabelecida, para, em seguida, abandonar-se e recusar o estabelecido, a ordem das coisas, a fim de que possa emergir disso uma nova possibilidade de compreensão. Refletindo sobre a História das Idéias, Foucault (2002b:155-160) utiliza a análise arqueológica. Por intermédio desse exemplo podemos compreender, *grosso modo*, o que vem a ser a análise arqueológica. Vejamos: “Gênese, continuidade, totalização: eis os grandes temas da história das idéias, através dos quais ela se liga a uma certa forma, hoje tradicional, de análise histórica. É normal, nessas condições, que qualquer pessoa que ainda tem da história, de seus métodos, de suas exigências e de suas possibilidades, essa idéia de agora em diante um pouco enfraquecida, não possa conceber que se abandone uma disciplina como a história das idéias; ao contrário, considera que qualquer outra forma de análise dos discursos é uma traição à própria história. Ora, a descrição arqueológica é precisamente abandono da história das idéias, recusa sistemática de seus postulados e de seus procedimentos, uma tentativa de fazer uma história inteiramente diferente daquilo que os homens disseram”. Assim, segundo Foucault (2002b:159-160 e 180), a análise arqueológica “busca definir não os pensamentos, as representações, as imagens, os temas, as obsessões que se ocultam ou se manifestam nos discursos; mas os próprios discursos, enquanto práticas que obedecem a regras”; “não procura encontrar a transição contínua e insensível que liga, em declive suave, os discursos ao que os precede, envolve ou segue”; “não é ordenada pela figura soberana da obra; não busca compreender o momento em que esta se destacou do horizonte anônimo”; “não procura reconstituir o que pôde ser pensado, desejado, visado, experimentado, almejado pelos homens no próprio instante em que proferiam o discurso” e, enfim, a “análise arqueológica individualiza e descreve formações discursivas, isto é, deve compará-las, opô-las umas às outras na simultaneidade em que se apresentam, distingui-las das que não têm o mesmo calendário, relacioná-las no que podem ter de específico com as práticas não discursivas que as envolvem e lhes servem de elemento geral”.

poderes se exercem em níveis variados e em pontos diferentes da rede social e neste complexo os micro-poderes existem integrados ou não ao Estado.

Dessa forma, o poder não se restringe ao aparelho do Estado. Como prática social, o poder é multifacetado, existindo sob formas diversas em diferentes lugares e épocas. Essa nova interpretação acerca do poder introduzida por Foucault provocou um deslocamento. Fez, como evidencia Falcon (1997:75), com que os historiadores se voltassem para outras esferas da vida social, pois, as *práticas políticas* poderiam ser encontradas em outros lugares além do Estado. Ou seja, o poder poderia revelar-se “em lugares históricos pouco conhecidos [...] – família, escola, asilos, prisões, hospitais, hospícios, polícia, oficinas, fábricas [...] em suma, no cotidiano de cada indivíduo ou grupo social” e, mais, interpõe-se nas diferentes relações sociais entre indivíduos ou entre grupos sociais.

Outras contribuições também apontam novos caminhos no estudo do político. As teorias provenientes tanto da Antropologia quanto de historiadores ligados à História Cultural fornecem avanços significativos para a compreensão dos fenômenos políticos. Esses dois campos do conhecimento são responsáveis pela introdução de novos conceitos ao vocabulário político. A noção de *representação*, de Chartier (1990:17), a idéia de *teatrocracia* de Balandier (1981:5) e o conceito de *habitos* de Bourdieu (2002:169) são alguns dos exemplos que direcionaram o debate historiográfico para a discussão dos mecanismos simbólicos do poder e auxiliam na compreensão da sua dimensão invisível. Particularmente, o conceito de *teatrocracia* de Balandier trouxe à luz uma série de mecanismos e estratégias simbólicas que contribuem para a manutenção de uma ordem política estabelecida sem necessariamente recorrer ao uso da força. Balandier (1981:7) afirma que o poder e a ordem política mantida “unicamente pela força ou sobre a violência não controlada teria uma existência constantemente ameaçada”. Em razão disso, outros devem ser os artifícios que mantêm o poder. Para Balandier (1981:5-6), o poder enuncia-se a partir da dramatização e por intermédio da *teatrocracia*, que, como “um regime permanente que se impõe aos diversos

regimes políticos, revogáveis, sucessivos”, estabelece, concretiza, mantém, conserva o poder e a ordem do “príncipe” mediante a criação de imagens.

A força da representação dramática, a realização e a produção de imagens, símbolos e a organização de um quadro cerimonial contribuem para o estabelecimento de clivagens e legitimação das posições sociais. O cenário dramático no qual se inscreve a ritualização, a criação de mitos, envolve todos os aspectos e dimensões da vida social: a arquitetura, a linguagem, os comportamentos e atitudes, gestos, vestimentas, a paisagem urbana em tudo que esta implica, seus prédios e edifícios, monumentos e disposição espacial. A manipulação desses recursos pelos grupos sociais compõe o que Chartier (1990:17) define como *luta de representações*, uma disputa simbólica entre grupos, no qual cada um busca legitimar e estabelecer como universal a sua visão particular. Assim, recentemente, esse mundo invisível da dominação simbólica aparece como uma das principais áreas de investigação histórica.

A compreensão da perspectiva cristã do Levante das Estátuas, objeto desta pesquisa, ocorre, em grande medida, a partir dessas contribuições. O instrumental teórico que utilizamos é proveniente da História Cultural e da Ciência Política. Para analisar a interpretação que João Crisóstomo faz do episódio do Levante das Estátuas recorreremos, principalmente, aos conceitos de *política*, *poder* e *conflito político*, bem como ao conceito de *representação*, conforme propõe Roger Chartier. Quanto aos conceitos de *política* e *poder*, seguiremos as orientações já apontadas anteriormente. Tratemos, portanto, dos conceitos de *conflito político* e *representação*.

O estudo de Zimmermann (1985) sobre o *protesto político* fornece os elementos para uma definição ampla, na qual se insere o caso particular que analisamos. Para uma definição mais estrita recorreremos à definição e utilização do conceito de *levantes populares urbanos* realizada por Gilvan Ventura da Silva. Começamos pelo debate acerca da categoria *protesto político*. Zimmermann (1985:197) argumenta que o protesto político é “aquele tumulto que

focaliza explicitamente o sistema político ou torna-se político devido à reação das autoridades e do grande público. Conforme Zimmermann (1985:195), o protesto torna-se de natureza “política” devido aos seguintes aspectos:

1) por meio dos alvos escolhidos, como por exemplo, políticas nacionais ou públicas, autoridades, patrimônio público; 2) por meio das reações dos alvos ou das pessoas responsáveis pela sua proteção; e, ou 3) por meio da reação do público em geral. Quanto maior for o número de manifestantes e mais radicais forem suas reivindicações, maior a probabilidade terá o protesto de desencadear reações políticas por parte das autoridades governamentais e reivindicações de ação política por parte do público em geral [...].

Além disso, um protesto político é um acontecimento efêmero, podendo ser, na maior parte das vezes, mas não necessariamente, violento (Zimmermann, 1985:197). Segundo essa definição, o Levante das Estátuas pode ser considerado um *protesto político*. De fato, essa constatação, é estabelecida sem controvérsias. Paverd (107-122) concorda que a natureza do Levante das Estátuas seja *política* porque “seu alvo foi o governo imperial como fica evidente pela destruição das estátuas de Teodósio e sua família” e “desde que foi o imperador que impôs o imposto, naturalmente ele foi o objeto da hostilidade do povo”. Também Aja Sánchez compreende o Levante das Estátuas como um fenômeno político. O objetivo de Aja Sánchez (1998:32-35), ao delimitar o seu objeto de análise, concernente a um conjunto de conflitos urbanos do Império Romano, durante o século IV, é determinar suas causas, divididas em duas categorias: “as causas catalisadoras ou concretas” e “as causas profundas”. Segundo Aja Sánchez (1998:32 e 36), as primeiras são os motivos pontuais e imediatos que determinaram a irrupção do conflito e as segundas são aquelas causas “autênticas e gerais que provocaram real e objetivamente os tumultos tardo-romanos”. Entre as “causas profundas”, Aja Sánchez (1998:36-37) identifica:

[...] no âmbito do político, a natureza do regime baixo-imperial e as poucas possibilidades legais de expressão popular que este oferecia; no âmbito religioso, as conseqüências que teve o auge do cristianismo, a consolidação institucional da

Igreja, e a própria reforma religiosa implementada pelo imperador Juliano em meados do século IV; por último, no âmbito econômico, o precário equilíbrio que existia nas grandes urbes entre a organização dos abastecimentos e as necessidades de consumo, as condições miseráveis em que vivia uma parte da população urbana, o dirigismo (e o intervencionismo) econômico por parte do Estado, assim como a excessiva centralização do poder e da administração imperial.

Segundo esse ponto de vista, o Levante das Estátuas enquadrou-se nas causas de cunho político (Aja Sánchez, 1998:110-14). Assim, no caso de Antioquia, não apenas por essa razão, mas também, especialmente, pelo fato de ter um alvo específico, cuja natureza é considerada inerente ao campo do político, como confirma Alföldy (1989:226):

Esta revolta mostrou, simultaneamente, que o que estava em causa já não era mais um simples conflito social entre as camadas mais altas e as mais baixas; significativamente, o ódio dirigia-se contra o Estado, manifestando-se claramente na destruição das estátuas dos imperadores [...].

Uma vez considerado fenômeno político, o Levante das Estátuas pode ser categorizado em uma série de classificações como, por exemplo, *revolta*, *rebelião*, *desordens*, *distúrbios*, *tumultos*, *revoluções*, *levantes*. Em grego e latim, os termos mais utilizados para designar os conflitos urbanos romano baixo-imperial são *στῆσις* e *seditio* que evocam um sentido particular: “um ato coletivo de protesto e de desobediência popular que normalmente gerava uma série de comportamentos em maior ou menor grau violentos, mas nos quais não havia uma ação coordenada, premeditada ou manipulada, senão mais desorganizada, espontânea e quase instintiva, ações [...]” (Aja Sánchez, 1991:359 e 373). Além disso, como aponta Aja Sánchez (*id.*:374):

[...] efetivamente, não temos constância da existência de líderes, facções ou outros “grupos de manobras” em praticamente nenhum tumulto tardo-romano; tampouco temos podido detectar em nenhum episódio petições que aspiravam mudar ou transformar algo substancial dentro do Estado ou sequer do governo das cidades, como tampouco foi possível constatar ações coordenadas da multidão sublevada. Por isso é que cabe supor e até afirmar que quando as fontes utilizaram os termos *seditio* e *στῆσις*, faziam alusão com isso a “uma ação popular espontânea, desorganizada e amorfa cujos protestos e petições se circunscreviam ao mais

concreto e imediato, sem estabelecimentos ou objetivos a mais longo prazo, e cujo nível de tensão (ou paixão) interna gerava a mais das vezes ao menos um ato de violência de grau e natureza imprevisíveis”.

De fato, os conflitos são imprevisíveis, podem adquirir uma dimensão violenta ou não mas não podem ser considerados totalmente desorganizados. Para uma definição mais estrita e precisa, voltemos às orientações fornecidas pelo estudo sobre o protesto político de Zimmermann e, principalmente, às contribuições de Silva, no que se refere ao estudo dos conflitos no século IV, em particular, dos *levantes populares urbanos*. Na definição do nosso caso particular, considerando sua natureza política, constitui um primeiro passo precisar os padrões e dimensões do conflito em termos da identificação dos agentes do levante, da sua motivação, dos procedimentos adotados, de seu grau de organização, da sua duração, das suas reivindicações e da reação que suscitou (Silva, 1997:158-165; Zimmermann, 1985:197).

Como parte de um tipo especial de conflito, os levantes populares, essas manifestações possuem “especificidades em termos de interesse e procedimentos táticos que os diferenciam bastante dos conflitos gerados no seio da própria oligarquia romana, a exemplo das usurpações” (Silva, 1997:158). Segundo Browning (1952:13), o Levante das Estátuas não é um evento isolado, na medida em que irrompe nas províncias e num contexto de manifestações populares contra o governo imperial, as quais são caracteristicamente diferentes dos “conflitos e dos banditismos endêmicos das áreas rurais”. Nesse sentido, os *levantes populares urbanos* são manifestações produzidas por uma categoria social específica, a *plebs urbana*, deflagradas em um espaço determinado, a *urbs*, e com objetivos considerados políticos, na medida em que são eventos que, conforme Zimmermann (1985:197), “focalizavam explicitamente o sistema político ou torna-se político devido à reação das autoridades e do público”. Sobre o grau de organização dos conflitos sustentados pela *plebs urbana* no Império romano, durante o século IV, Silva (1997:160) argumenta:

[...] não devemos imaginar que os levantes do IV século foram o resultado de ações irracionais ou perpetradas por uma multidão enfurecida e totalmente desorganizada, o que desqualificaria de imediato a possibilidade de a plebe se constituir como um sujeito político digno de ter as suas reivindicações atendidas pelo governo. Pelo contrário, os levantes populares urbanos, representando um dos vários tipos possíveis de ação coletiva, não são conflitos que careçam de organização [...] o que ocorre é que as ações da plebe no sentido de produzir os levantes não são programadas [...].

Assim, partindo dessas orientações e pressupostos, uma vez que o Levante das Estátuas é parte integrante do conjunto de conflitos do século IV, vejamos seu padrão e dimensões a fim de que possamos defini-lo. Consideramos o Levante das Estátuas, num sentido mais amplo, um *protesto político*, pelas razões já indicadas e, mais estritamente, o definimos como um *levante popular urbano*. Vejamos o porquê. Especificamente, no caso do Levante das Estátuas, os protestos foram iniciados por indivíduos da ordem dos decuriões. Posteriormente, outros segmentos sociais aderiram a ele, aumentando as proporções do conflito. Browning (1952:16) discorre sobre a participação no conflito de “um corpo de homens” que tinham relação com o teatro, a claque. Para Browning (1952:16-17), a claque envolveu-se no levante e desempenhou um papel importante, ao estimular, mediante aclamação, a população a fazer demonstrações de suas insatisfações frente às medidas imperiais. Essa tese é rejeitada por Paverd (1991:31-3), sob a argumentação de não existirem evidências do papel especial desempenhado pela claque. Logo, “qualquer especulação sobre o papel da claque no levante de Antioquia, em 387, permanece infundado”. Paverd conclui que houve a participação, entre outros, de membros da população pobre, mas que é muito difícil identificar o segmento específico a que pertenciam. João Crisóstomo, resguardando a dignidade da cidade e de seus habitantes, apenas informa que os participantes do conflito eram agentes externos e não antioquenos. No entanto, mesmo sem a possibilidade de haver evidências que possam identificar os participantes do levante, podemos pressupor que, senão toda a população, pelo menos, grande parte dela estava envolvida, uma vez que João

Crisóstomo não se dirige a uns poucos, ou não enfatizaria que a interferência cristã era em prol da cidade e da população como um todo. Assim, é plausível concluir que os estratos inferiores da população estavam incluídos no grupo que participou do conflito tornando-o, caracteristicamente, um levante popular. Outros aspectos corroboram essa classificação: o motivo e os procedimentos adotados pelos amotinados.

O motivo imediato da deflagração do levante relaciona-se à criação de um novo imposto. Esse motivo pode remeter, *a priori*, aos membros das camadas pobres da população, que, por sua condição cada vez mais miserável, se sentiriam mais oprimidos e sobrecarregados. Sobre a natureza do imposto, Browning (1952:14) sugere, apesar de as fontes não serem muito claras, que ele recaía sobre uma larga proporção da população, inclusive sobre parte da elite. Paverd (1991:20) também concorda que “qualquer que seja a natureza do imposto, este certamente afetou todas as classes sociais”. Os procedimentos adotados pelos amotinados caracterizam-se, inicialmente, pelo protesto de parte da audiência, no momento em que foi lida a medida de criação do novo imposto. Posteriormente os protestos tomaram uma dimensão mais violenta, e levaram à destruição das pinturas imperiais e à derrubada das estátuas do imperador Teodósio e de sua família, bem como à depredação de prédios pertencentes à autoridade imperiais. Essas características fazem desse conflito um *levante popular urbano*. Definido de que forma compreendemos o levante, vejamos, em seguida, o outro conceito utilizado nesta pesquisa: o de *representação*.

O conceito de representação é utilizado aqui em dois sentidos: primeiro, para designar as estátuas imperiais como representações do imperador romano; segundo, como referência ao conjunto de imagens construídas por João Crisóstomo, na documentação que estamos analisando. Esses dois sentidos do conceito reportam-se a duas dimensões diferentes de análise. A primeira é uma dimensão mais contextual, hermenêutica. A segunda corresponde a um aspecto de caráter mais teórico-metodológico. Enquanto a primeira possibilidade de

utilização do conceito relaciona-se ao contexto histórico no qual o compreendemos, a segunda dimensão diz respeito à maneira com a qual interpretamos a documentação, é uma questão de epistemologia. A compreensão do sentido naquele primeiro caso implica antes uma compreensão histórica do termo “representação”.

O termo representação não é novo. Como uma derivação do substantivo latino *repraesentatio*, ele remonta aos antigos romanos. Estes já o utilizavam no vocabulário latino. Não obstante, a compreensão que tinha de representação não corresponde diretamente à noção moderna do conceito. A representação, no pensamento moderno, diferencia-se da antiga idéia de representação. Conforme Faria (1992:474), na Antigüidade clássica, *repraesentatio* – ou sua derivação verbal *repraesentare* – possui dois sentidos, a saber, em primeiro lugar, representação ou representar significa “um pagamento à vista com dinheiro” ou mesmo “uma satisfação de pronto”. Em segundo, “é tornar presente, é realizar uma ação de pôr diante dos olhos mediante pintura, linguagem”, o que, por extensão, implica numa idéia de “retrato” ou “imagem”. Como indica Faria (1992:474), o primeiro dos dois sentidos está presente nas *Epistulae ad Familiares*⁸ de Cícero (*Epist. Fam.* 16, 24). Todavia, interessa-nos aqui, particularmente, a última acepção, pela relação que mantém com nosso objeto de pesquisa. Começamos com Quintiliano, um retórico romano que viveu no século I. Na obra intitulada *Institutio Oratoria*, a qual discorre sobre a *ars rhetorica* e os atributos de um bom retórico, Quintiliano (*Inst. Or.* 8, 3, 61) escreve:

O ornamento é algo que está além do que é meramente lúcido e aceitável. Em primeiro lugar, consiste em formar uma concepção clara do que desejamos falar, em segundo, em fornecer a isso uma expressão adequada e, em terceiro, em emprestá-lo uma claridade adicional, um processo o qual pode ser designado enfeite. Conseqüentemente, devemos colocar entre os ornamentos aquela *enargeia*, a qual mencionei nas regras que estabeleci para a fixação dos fatos, porque é uma elucidação vívida ou, como alguns preferem dizer, representação, é algo mais que

⁸ Muitas fontes primárias estão disponíveis em sites da Internet. Esta fonte, em especial, pode ser encontrada no site <http://www.thelatinlibrary.com/cicero/fam.shtml>.

mero esclarecimento, tanto que o último somente deixa-se ser visto, enquanto o primeiro impõe-se sobre o nosso conhecimento.⁹

De acordo com Pereira (1998:186), a palavra *enargeia*, proveniente do grego, significa aquilo “que se mostra”, aquilo que é “claro, visível, evidente”. Quintiliano define a *enargeia* ou representação como um poder da linguagem de criar, de algo real, uma presença viva. Em outras palavras, é uma descrição que tem a capacidade de colocar o objeto diante dos olhos. Assim, a representação, em Quintiliano, é a elucidação vívida de algo não presente, é o ausente diante dos olhos como “visualização” embora escrita ou predicada. Quintiliano reflete sobre a representação na retórica, mas essa não é a única forma por meio da qual a representação pode ser produzida. Além das artes literárias, as pinturas e estátuas também produzem tal visualização e implicam a presença vívida do objeto a que fazem referência.

A visualização produzida pelas estátuas imperiais é a da constante presença do imperador. Do ponto de vista romano antigo, a representação, as estátuas, são o imperador, na medida em que as imagens imperiais compartilham com o próprio imperador do mesmo *status* e essência (Silva, 2003:135; Bonfante, 1964:408). As imagens do imperador recebiam por parte da população em geral o mesmo tratamento destinado ao imperador quando de suas aparições excepcionais (Silva, 2003:135-8). Desse modo, as imagens imperiais são a visualização concreta da aparição imperial, ou pelo menos, são assim concebidas, uma vez que as imagens consagradas comportam em seu interior a essência daqueles a quem fazem menção (Freedberg, 1991:30). As estátuas são chamadas representações, nesses termos. Além desse sentido de evocação de algo ausente, o conceito de representação possui um outro sentido que o relaciona ao processo de conhecimento histórico. Essa possibilidade de utilização do conceito reporta diretamente às imagens da perspectiva cristã sobre o conflito em Antioquia descrita nas homilias por João Crisóstomo.

⁹ Traduzida a partir da obra *Institutio Oratoria* de Quintiliano, disponível, na versão inglesa, no site http://penelope.uchicago.edu/Thayer/E/Roman/Texts/Quintilian/Institutio_Oratoria/8A*.html#3.

Ao analisar as homilias de João Crisóstomo que discorrem sobre a destruição das estátuas em Antioquia e as orações de Libânio sobre esse conflito, French (1998:469-70) reflete sobre os problemas postos ao historiador acerca da utilização delas como fonte histórica. Conforme a autora, esse tipo de fonte coloca alguns problemas metodológicos, na medida em que seus autores têm por objetivo apresentar “provas retóricas inventadas” ou “argumentos” que convençam a audiência a aceitar a explicação de um ou do outro. De acordo com French, esse tipo de documento não é desinteressado, não apresenta uma “visão objetiva” dos eventos que propõe a debater. Não obstante, o problema pode e deve ser visto sob um ângulo diferente. Não se trata de verificar até que ponto as “provas” e os “argumentos” são “objetivos” ou não, mas de compreender as estratégias particulares. Nenhum discurso é neutro. Os discursos, quaisquer que sejam a sua natureza, estão permeados pelos interesses do grupo social do qual são produto, são apreensões e interpretações da realidade que imporão sua forma de compreender o mundo e, assim sendo, incorrerão em práticas sociais (Chartier, 1990:17).

As homilias de João Crisóstomo, objeto de nossa análise, são marcadas pelas apreensões cristãs da realidade romana. Nelas, João Crisóstomo apresenta a maneira como interpretou o conflito, a perspectiva do grupo social do qual é membro. Desse modo, os “argumentos” e as “provas” que são apresentados constituem um repertório de informações que nos permite alcançar os modos de organização e as relações sociais e de poder pretendidas ou efetivamente realizadas pelos cristãos na sociedade romana do século IV. Em outras palavras, os documentos fornecem certos tipos de informação que não são neutras, na medida em que são perspectivas particulares de uma realidade social que “buscam alcançar a universalidade por meio de estratégias” (Chartier, 1990:17). As perspectivas particulares, apreensões do mundo, comportam parcelas de realidade e nos informam sobre as divisões e classificações produzidas e projetadas na vida em sociedade pelos grupos bem como sobre a

forma como esses concebem a ordem social, como se reconhecem e se relacionam entre si e com os outros. As classificações produzem sentido, hierarquias, identidades e, portanto, dizem respeito às relações de poder. A apreensão de mundo de João Crisóstomo, como uma apreciação da realidade, é partilhada e própria ao grupo do qual é membro. Logo, como cristão, João Crisóstomo nos apresenta o Levante das Estátuas a partir do ponto de vista cristão e segundo os interesses do cristianismo, que estavam relacionados ao desejo de universalização e difusão dos valores e da ética cristã. Da interpretação de João Crisóstomo sobre o levante tratar-se-á nos capítulos seguintes, portanto, voltemos à exposição da teoria e metodologia que ora nos ocupa no presente capítulo. A análise da documentação e a compreensão do levante não seriam possíveis sem o auxílio de um outro instrumento de análise: a metodologia.

O método da *Análise de Conteúdo* associado à técnica de *Análise Categorical* mostraram-se instrumentos importantes e adequados a nossa pesquisa. Tanto o primeiro quanto o segundo, quando aplicados aos discursos, estabelecem uma análise de viés qualitativo, embora não prescindam da quantificação. Segundo Bardin (2002:9), a Análise de Conteúdo define-se como “uma hermenêutica controlada baseada na inferência”. Além disso, esse método constitui-se de quatro etapas, a saber: 1) a pré-análise; 2) a exploração do material; 3) o tratamento dos resultados obtidos, inferência, interpretação e; 4) a síntese final (Bardin, 2002:93-141). A pré-análise caracteriza-se pela escolha dos documentos, formulação das hipóteses e dos objetivos e definição dos dados a serem retidos. Na exploração do material, ocorre a codificação, recorte dos dados e escolha dos parâmetros de interpretação, segundo a orientação teórica. O tratamento dos resultados obtidos, a inferência e a interpretação consistem na análise da mensagem, de forma a torná-la significativa e válida (Bardin, 2002:101). A síntese final corresponde à apresentação dos resultados. O método da Análise de Conteúdo ainda apresenta propriedades que o tornam um instrumento flexível e

aberto, podendo ser conjugado com diversas técnicas. Desse modo, para complementar, optamos pela Análise Categorical, que, ainda conforme Bardin (2002:153), “funciona por operações de desmembramento do texto em unidades, em categorias segundo reagrupamentos analógicos”¹⁰.

A categorização pode ser realizada de duas maneiras. Na primeira, cria-se, *a priori*, um sistema de categorias, a partir das quais os dados são retirados da documentação e distribuídos naquelas que foram criadas. Na segunda maneira, o processo é inverso. O sistema de categorias não é fornecido inicialmente o que implica na classificação analógica e progressiva dos elementos, sendo o título conceitual de cada categoria definido apenas ao final da operação (Bardin, 2002:119). Em nossa pesquisa, adotamos o segundo procedimento.

A definição das categorias e o agrupamento dos dados foram efetuados após a retirada dos dados da documentação. Estes foram, inicialmente, retirados e alocados em uma planilha. Embora não tenha sido predefinido um sistema de categorias, a retirada dos dados obedecia a alguns critérios de escolha, a partir da orientação fornecida tanto pela Análise de Conteúdo quando as regras de composição das categorias conforme descreve a técnica de Análise Categorical. Ademais, orientamos nossa seleção de acordo com os nossos objetivos e hipótese. Nesse sentido, se refletimos sobre a interpretação que João Crisóstomo faz do levante, devemos selecionar os elementos que definem e especificam a forma como essa interpretação se apresenta. Em outras palavras, devemos buscar os elementos que comporiam a maneira como João Crisóstomo interpreta o levante. Para a identificação desses elementos,

¹⁰ As categorias “são rubricas ou classes as quais reúnem um grupo de elementos sob um título genérico, agrupamento esse efetuado em razão dos caracteres comuns destes elementos” (Bardin, 2002:117). Ademais, as categorias seguem algumas regras de composição. Em primeiro lugar, devem apresentar um princípio de “exclusão mútua”, ou seja, cada elemento não pode existir em mais de uma divisão. Esse primeiro princípio depende de uma segunda condição: a “homogeneidade” das categorias. De acordo com essa condição, as categorias devem estar em concordância com um mesmo objeto. A “pertinência” refere-se à adaptação das categorias ao material de análise e ao quadro teórico. Logo, o sistema de categorias forma um todo que reflete as intenções de investigação, as questões propostas e as características da mensagem (Bardin, 2002:120). A “objetividade” e a “fidelidade”. Segundo esses dois princípios, as categorias não devem gerar resultados diferentes quando empregadas em diferentes seguimentos do mesmo *corpus* documental. Por fim, a “produtividade”, que se refere aos resultados obtidos do processo de categorização. Um conjunto de categorias é produtivo quando fornece resultados fecundos quando da inferência.

consideramos e partimos de dois aspectos principais. Primeiro, entender como João Crisóstomo concebe a destruição das estátuas e, segundo, discorrer sobre a reação e atitudes tomadas pelas autoridades eclesiásticas.

Depois da etapa de seleção e coleta, os dados foram agrupados nas categorias de um complexo categorial específico e, posteriormente, determinado. Precisamos ressaltar ainda que esse complexo categorial refere-se ao *corpus* documental de João Crisóstomo, logo, os resultados obtidos nessa categorização dizem respeito a essa documentação e à maneira cristã de interpretação do levante. Dito isto, vejamos o complexo categorial definido para esta pesquisa. Para as informações coletadas e que comporiam o capítulo segundo da presente dissertação, foi construído o seguinte conjunto de categorias:

<i>Sobre a destruição das estátuas e a natureza da transgressão cometida</i>	
<i>Categoria</i>	<i>Título conceitual da categoria (Descrição dos dados a serem retidos)</i>
1	As reações iniciais após os acontecimentos
2	Como as estátuas são descritas e concebidas
3	Quem atentou contra as imagens imperiais
4	Quem foi responsabilizado pelos atos cometidos contra as imagens
5	As conseqüências provenientes da transgressão

E, para as informações coletadas que diziam respeito à interferência cristã no levante, a qual constitui o capítulo terceiro, produzimos um outro conjunto de categorias:

<i>Sobre a interferência cristã</i>	
<i>Categoria</i>	<i>Título conceitual da categoria (Descrição dos dados a serem retidos)</i>
6	Quais autoridades (imperiais e cristã) interferiram no levante
7	Em que momento fizeram a interferência
8	Como procederam
9	Em defesa de quem
10	A dignidade das autoridades (atributos materiais e morais)

No primeiro conjunto de categorias, selecionamos os dados que estavam relacionados à destruição das estátuas. Na categoria 1, estão alocados os dados nos quais João Crisóstomo descreve a reação popular de consternação e medo, bem como a atmosfera do ambiente. A categoria 2 constitui-se a partir das informações que tratam da relação entre o imperador e suas imagens, dos dados que nos informam a natureza dessa relação e das referências feitas às estátuas as quais nos permite compreender a importância política delas no contexto romano. As categorias 3 e 4 resultam de uma conclusão inicial após uma primeira leitura sistemática e esquemática da documentação. Na perspectiva de João Crisóstomo, quem havia destruído as imagens imperiais não eram os mesmos que foram responsabilizados por isso. Logo, as duas categorias identificam aqueles que, na opinião de Crisóstomo, atentaram contra as imagens e aqueles que deveriam ser punidos pelo atentado. A última categoria desse primeiro conjunto (categoria 5) refere-se aos dados que indicam as sanções infligidas à população e os argumentos utilizados por João Crisóstomo que tornam a ocorrência deste tipo de acontecimento um elemento favorável à constituição do Império, ou seja, constitui-se das sanções e nuances provenientes da transgressão.

No segundo conjunto de categorias buscamos definir o grau de interferência e importância das autoridades eclesiásticas na resolução do conflito, mediante a compreensão da maneira como João Crisóstomo descreve a ação das autoridades eclesiásticas em relação à

ação das autoridades imperiais. Na categoria 6, definimos e extraímos as personalidades que interferiram em favor da cidade de Antioquia, de sua população, fossem elas imperiais ou cristãs. Todavia, analisaremos, com especial atenção, a maneira como João Crisóstomo descreve a participação e interferência das autoridades cristãs. A categoria 7 refere-se aos momentos em que cada uma das autoridades cristãs interfere e marca sua presença durante o levante. Na categoria 8, apresentamos a maneira como João Crisóstomo descreve a participação das autoridades eclesiásticas, ou melhor, a forma particular como cada um interferiu no levante em favor da cidade e da população antioquena. A categoria 9 foi definida para se identificar em favor de quem, especificamente, cada uma das interferências cristãs ocorria. Por fim, a categoria 10 demonstra os atributos morais e materiais das autoridades eclesiásticas e das imperiais a fim de que possamos compreender as funções e posições sociais destas nas comunidades locais e, por conseguinte, refletir sobre a maneira como João Crisóstomo concebe a importância da existência das autoridades imperiais e das autoridades eclesiásticas. Dessa maneira fundamentada, nosso estudo ainda requer um outro elemento indispensável à prática de pesquisa. Dado o instrumental teórico e metodológico utilizado na presente pesquisa, a análise da documentação e sua subsequente compreensão não seria possível sem o auxílio do debate historiográfico.

O Levante das Estátuas: a historiografia de um conflito

Em fevereiro do ano 387, sob o reinado de Teodósio (379-395), em Antioquia, ocorreu uma manifestação popular na qual imagens imperiais foram destruídas. Tanto essa manifestação quanto outros acontecimentos que ocorreram após a destruição das imagens imperiais foram, posteriormente, reconhecidos e denominados conjuntamente sob o nome de

Levante das Estátuas. Para uma melhor compreensão e definição desse episódio, vejamos detalhadamente quais eventos estão relacionados a ele.¹¹

A destruição das estátuas ocorreu, provavelmente, no dia 25 ou 26 de fevereiro (Paverd, 1991:25-27). As referências a esse conflito na historiografia apresentam a notícia da determinação de um novo imposto como o motivo imediato do levante, embora a natureza desse imposto ainda não tenha sido estabelecida (Cameron, 1995:173; Silva, 1997:161; Browning, 1952:14; Paverd, 1991:19-20; French, 1998:468; Downey, 1961:426-427; Aja Sánchez, 1998:69). Naquele dia, foi anunciada a criação de um novo imposto, mediante a leitura de uma carta no *dikasterion*¹², segundo Paverd (1991:20), “lugar no qual se costuma ler os decretos do imperador”. O *dikasterion* estava cheio de pessoas, que começaram a protestar, de maneira pacífica, contra a medida e na presença do *consularis Syriae* Celso, uma espécie de governador de província, mas sem obter resultados (Paverd, 1991:21). Assim, enquanto deixavam o *dikasterion*, algumas pessoas começaram os distúrbios. Logo, a população saiu em busca do bispo Flaviano, mas ele não foi encontrado e algumas pessoas começaram a inflamar a população, que por meio de ações efetivas daria uma dimensão violenta ao levante (Paverd, 1991:21).

A população inflamada dirigiu-se às termas públicas, deixando o lugar em completa desordem, destruindo as lamparinas que estavam penduradas sob fios. Em seguida, seguiu em direção à casa de uma das autoridades imperiais locais – talvez do *consularis Syriae* ou do *Comes orientis* – que foi atacada. Insultos foram proferidos e pedras foram lançadas contra os painéis de madeira com as pinturas de imagens imperiais. Depois foi a vez das estátuas imperiais, que foram derrubadas e arrastadas pelas ruas da cidade (Paverd, 1991:21-22). Não somente a casa de um dos notáveis foi queimada, mas começaram a colocar fogo em outros

¹¹ Seguiremos a reconstrução histórica e cronológica dos eventos realizada por Paverd (1991:15-159).

¹² Paverd (1991:20) define, citando Petit (1955:253 e 248) e Piganiol (1975:18), o *dikasterion* como um tribunal que se situa dentro do palácio imperial, o qual, em Antioquia, se localiza na ilha do Oronte. Esse tribunal é o escritório do *comes Orientis* (administrador da diocese do Oriente) e do *consularis Syriae* (governador da Síria). Conferir: Paverd (1991:20), a nota 38.

lugares, planejando também queimar o palácio, o que foi impedido devido, entre outras coisas, à intervenção do *comes Orientis* (Paverd, 1991:23). Desse modo, as autoridades imperiais locais tomam as primeiras providências de supressão imediata do conflito e de execução dos participantes. Essas medidas foram tomadas na instauração de um tribunal e de um julgamento que ocorreu imediatamente após a supressão pelas tropas (Paverd, 1991:33-38). Devido às proporções do levante e à gravidade das ações, Flaviano, bispo de Antioquia, parte em direção à Constantinopla, no dia 27 de fevereiro ou na manhã do dia seguinte, para, numa audiência com o imperador, argumentar em defesa da cidade.

Ao saber dos acontecimentos, o imperador enviou autoridades imperiais à província – Cesário e Elébico – que deveriam realizar uma investigação sobre o assunto (Mayer & Allen, 2000:104). Em 15 de março, os enviados do imperador chegam a Antioquia e instauram um segundo tribunal, no dia 17 de março (Paverd, 1991:57). No dia do julgamento, os monges e presbíteros interferem em favor daqueles que seriam julgados e, por consequência, em prol da cidade e de seus habitantes (João Crisóstomo, *Hom.* XVII, 3, 8; Paverd, 1991:64-82). O julgamento e a sentença proferida pelos juízes resultaram na prisão de decuriões¹³, bem como na revogação do *status* de metrópole da cidade de Antioquia, ficando esta submetida à administração da Laodicéia (Browning, 1952:14; Cameron, 1993:174). Mas ainda faltava a reação imperial.

Dada a dimensão do levante e suas particularidades – a destruição das imagens imperiais, cujo significado trataremos no capítulo segundo –, a resposta imperial esperada era a pior possível. Em razão disso, a população aguardava, sob uma atmosfera de tensão e medo, a reação imperial que viria a ser manifestada. No entanto, na resolução do conflito, o desfecho

¹³ Os decuriões, também conhecidos como *curiales*, compunham uma ordem local. Tinham múltiplas responsabilidades: eram responsáveis pelo abastecimento de cereais à sua província, pela manutenção da ordem pública e pelas obras públicas, além de serem obrigados a financiar espetáculos quando investidos de uma magistratura. Também administravam as finanças da comunidade e eram responsabilizados pelas dívidas dessa; estavam encarregados de cobrar o imposto, eram pessoalmente responsáveis pela cobrança, sob a pena de castigos severos em caso de negligência. Esse acúmulo de responsabilidades tornou a ordem dos decuriões um seguimento cada vez mais depauperado (Alföldy, 1989:213-215).

foi menos nefasto do que se pretendia. João Crisóstomo (*Hom. XVII, 3*) informa-nos que a população esperava penas inúmeras. Pensava-se, por exemplo, que “os bens seriam pilhados”, “as casas seriam queimadas junto com seus habitantes”, “a cidade seria extirpada do centro do mundo” e “seus estilhaços seriam completamente destruídos”. A carta de reconciliação chega a Antioquia, provavelmente, no decorrer da primeira quinzena de abril, após o dia 9 do referido mês (Paverd, 1991:156). Nela, Teodósio declara revogadas as penas infligidas bem como um pedido de desculpas pelas medidas tomadas contra a cidade e sua população (Paverd, 1991:157). Num esforço de esquematização, Paverd (1991:363-363) produziu um quadro no qual se encontra a ordem cronológica dos eventos e das homilias que João Crisóstomo pronunciou no decorrer dos acontecimentos. Dado que nossa pesquisa refere-se à interpretação de João Crisóstomo acerca do levante, achamos oportuno, para uma melhor compreensão do conjunto de eventos do Levante das Estátuas e da ordem em que as homilias foram pronunciadas, reproduzir aqui o quadro de Paverd, numa versão traduzida:

<i>Tabela da ordem das homilias e dos eventos contemporâneos</i>				
MÊS	SEMANAS DA QUARESMA	DIAS DA QUARESMA	HOMILIAS	EVENTOS
Fevereiro		Domingo	1	
		Segunda		
		Terça		
		Quarta		
		Quinta		Levante? ¹⁴
		Sexta		Levante?
		Sábado	2	
		Domingo	3	
Março	1 Quaresma	1 Segunda	4	“Abençoado seja Deus” ¹⁵
	2 1ª Semana	2 Terça	5	
	3 1ª Semana	3 Quarta	6	
	4 1ª Semana	4 Quinta	7	
	5 1ª Semana	5 Sexta	8	
	6 1ª Semana	6 Sábado	15	
	7 1º Domingo	7 Domingo		
	8 2ª Semana	8 Segunda		
	9 2ª Semana	9 Terça		

¹⁴ Façamos aqui uma observação. Todas as notas inseridas no interior do quadro referem-se às notas fornecidas por Paverd. Assim, para esta célula, Paverd (1991:363) fornece a seguinte nota: “No dia do levante, mensageiros partiram para Constantinopla e os amotinados foram executados”.

¹⁵ “Neste dia, chega a Antioquia, a notícia sobre o atraso dos mensageiros” (Paverd, 1991:363).

	10	2ª Semana	10 Quarta		
	11	2ª Semana	11 Quinta		
	12	2ª Semana	12 Sexta		Alarme falso?
	13		13 Sábado	16?	Alarme falso?
	14	2º Domingo	14 Domingo	16?	
	15	3ª Semana	15 Segunda	9	Chegada dos juízes
	16	3ª Semana	16 Terça	10	Prisão dos decuriões
	17	3ª Semana	17 Quarta		Corte em sessão
	18	3ª Semana	18 Quinta		Partida de Cesário
	19	3ª Semana	19 Sexta		
	20		20 Sábado		
	21	3º Domingo	21 Domingo		
	22	4ª Semana	22 Segunda	11	
	23	4ª Semana	23 Terça	12	
	24	4ª Semana	24 Quarta	13	
	25	4ª Semana	25 Quinta	Hom. perdida	
	26	4ª Semana	26 Sexta	14	Um tumulto ¹⁶
	27		27 Sábado	17	Cesário em Constantinopla
	28	4º Domingo	28 Domingo	18	
	29	5ª Semana	29 Segunda		
	30	5ª Semana	30 Terça		
	31	5ª Semana	31 Quarta		
Abril	1	5ª Semana	32 Quinta		
	2	5ª Semana	33 Sexta		
	3		34 Sábado		
	4	5º Domingo	35 Domingo		
	5	6ª Semana	36 Segunda		
	6	6ª Semana	37 Terça		
	7	6ª Semana	38 Quarta		
	8	6ª Semana	39 Quinta		
	9	6ª Semana	40 Sexta	<i>Ad. fin. ieiun.</i> [20]	
	10		41 Sábado		Chegada do perdão?
	11	6º Domingo	42 Domingo		Festival dos Mártires.
	12	7ª Semana	43 Segunda	<i>Epul. ss. mart.</i> [19]	
	13	7ª Semana	44 Terça		
	14	7ª Semana	45 Quarta		
	15	7ª Semana	46 Quinta		
	16	7ª Semana	47 Sexta		
	17		48 Sábado		
	18	7º Domingo	49 Domingo		
	19	Semana Santa	50 Segunda		
	20	Semana Santa	51 Terça		
	21	Semana Santa	52 Quarta	<i>Nuper dict.</i>	
	22	Semana Santa	53 Quinta		
	23	Semana Santa	54 Sexta		
	24		55 Sábado		
	25	Páscoa	56 Domingo	<i>In episc.</i> [21]	

De acordo com Williams e Frill (1998:44), “as imagens imperiais são os símbolos políticos mais sagrados do Império”. De fato, num contexto em que as imagens imperiais são

¹⁶ “Talvez tenha sido neste dia que Flaviano chegou a Constantinopla”.

compreendidas como mimésis do imperador (Bonfante, 1964:408), a destruição de estátuas ou de outro material imagético portando a efígie imperial é considerada um ato grave de traição e àquele que atentou contra as imagens é imputado o crime de lesa-majestade (Lear, 1965:34-35). As referências ao episódio evidenciam o impacto e a importância desse conflito no contexto romano. Ao mencioná-lo, Setton (1941:189) afirma que foi uma “sedição vil”, no qual imagens imperiais foram “profanadas”. Para Nippel (1995:110), o levante foi uma “sublevação séria o suficiente para colocar em perigo autoridades imperiais e até mesmo o imperador”.

Também os escritores do Baixo Império dão destaque ao conflito, apresentando tanto a reação popular quanto a imperial frente à destruição das estátuas. Na sua *História Eclesiástica*, Sozomeno (*Hist. Eccl.* VII, XXIII), um escritor cristão, reserva um capítulo para escrever sobre o conflito de Antioquia. Nesse capítulo, Sozomeno informa que “as estátuas do imperador e da imperatriz foram derrubadas e arrastadas pelas ruas da província e a multidão enfurecida vociferava todo tipo de insulto que a paixão do momento poderia sugerir”. Ainda conforme Sozomeno, o imperador determinou a morte de muitos dos cidadãos de Antioquia devido ao insulto cometido. Na *História Eclesiástica* de Teodoreto (*Hist. Eccl.* V, XIX), a menção ao conflito de Antioquia também é feita em um capítulo. Teodoreto apresenta a gravidade das ações cometidas bem como a reação do imperador ao ser informado dos acontecimentos: “o imperador, ao ser informado dos eventos, mostrou-se indignado, como era de se esperar”. Ainda segundo esse autor, o imperador, então, privou a província de seus privilégios e transferiu a dignidade de metrópole de Antioquia à província vizinha, a Laodicéia, de modo que pudesse infligir àquela a maior indignidade: a de rebaixá-la ao *status* de vila. Depois ameaçou queimar e destruir a cidade.

Entre os escritores da Antigüidade, porém, dois tornaram-se referências principais quando se trata do Levante das Estátuas: Libânio, um retórico pagão, pronunciou cinco

orações, conhecidas como *Sobre os distúrbios*¹⁷, e João Crisóstomo, que, na época, exercia a função de presbítero na sé de Antioquia, o qual predicou, tradicionalmente, vinte e uma homilias, que ficaram conhecidas como *As homilias sobre as estátuas ao povo de Antioquia*.¹⁸ Essas obras tornaram-se as principais fontes documentais sobre o acontecimento, pela ênfase que dão ao conflito e pela quantidade de informações que fornecem. Dessa forma, os estudos historiográficos que versam sobre o levante e a destruição das estátuas em Antioquia podem ser fundamentados pela primeira ou pela segunda fonte, senão por ambas. No entanto, observamos que os cinco discursos de Libânio são consideravelmente mais explorados pela historiografia, enquanto as homilias de João Crisóstomo aparecem como um adendo à compreensão do conflito. Realmente, nas obras gerais sobre a história romana ou nas específicas sobre o levante, podemos observar o tratamento diferenciado no que se refere às fontes. Cameron (1993:174) destaca as características gerais do conflito e enfatiza, como principal fonte de informação, as orações de Libânio, reforçando a posição complementar do testemunho de João Crisóstomo. Browning (1952:13) também argumenta que as orações de Libânio fornecem, em maior detalhe, a evolução do conflito e que João Crisóstomo, apesar de sua eloquência, relata muito pouco sobre o que realmente aconteceu.

A maior ou menor utilização dos cinco discursos de Libânio influencia diretamente a forma como a historiografia apresenta o Levante das Estátuas. Logo, no que se refere às descrições historiográficas, estas tendem a apresentar o conflito em termos dos motivos que levaram à deflagração, da composição social dos participantes e das ações imperial e popular frente aos acontecimentos. Ao tratar dos movimentos de resistência e revolta dos motins no Baixo Império, Alföldy (1989:226) enfatiza a heterogeneidade dos participantes do levante de Antioquia, além de caracterizá-lo. Esse autor ainda identifica a causa da manifestação como

¹⁷ Optamos aqui pela denominação do conjunto das orações de Libânio dada por Aja Sánchez (1998:15), mas, em inglês, a denominação é “The Riots of the Statues”. Cf.: Libanius (1978:237-407).

¹⁸ Na presente dissertação, para nos referirmos à documentação, utilizaremos, a partir deste momento, a forma diminutiva *As Homilias sobre as estátuas*.

resultado do contexto de opressão e empobrecimento. Browning (1952:16) também centra sua análise na questão da diversidade social ao compreender a participação no levante de uma categoria específica, as claques, ou seja, profissionais do teatro que estimulam a platéia numa espécie de aclamação. Assim, tanto Alföldy quanto Browning prendem-se às características sociais do levante, considerando – na especificidade de cada estudo – as diferentes participações e os motivos que levaram os seus integrantes a empreender coletivamente uma ação contra o Estado imperial. A existência de tais estudos, voltados para os aspectos sociais e para uma maior exploração do depoimento de Libânio relaciona-se com o paradigma histórico a partir do qual se estruturam. Esses estudos pertencem a uma abordagem que chamaremos de *social*, a qual, de acordo com Hunt (2001:2), define-se por um modelo de explicação histórica que direciona “seus interesses para as investigações da composição social e da vida cotidiana de operários, criados, mulheres, grupos étnicos e congêneres”, enfim, dos diferentes grupos e categorias sociais. Só muito recentemente verificamos um voltar-se para as fontes cristãs. Existem duas razões para isso: a retomada de estudos que apresentam uma outra vertente de interpretação revista pela História Cultural, e o enriquecimento da História com teorias e metodologias provenientes de outras áreas do conhecimento. Renovados pela mudança de ênfase – do social para o cultural – esses estudos estimulam o retorno às fontes cristãs e novos pontos de vista são introduzidos.

Ao analisar o modelo de destruição das estátuas utilizado pelos romanos no levante de Antioquia, Stewart (1999:182) retoma o debate no qual a temática central é a relação entre a cultura tradicional romana e a cristã no século IV. Ao contrário de alguns historiadores, como Browning, Stewart propõe que um repertório de símbolos permanece constante e que podemos perceber aí, na destruição das estátuas, uma continuidade cultural. Stewart, contudo, destaca que, mesmo havendo uma continuidade do modelo de destruição de estátuas e um mesmo vocabulário, isso não significa dizer que o universo simbólico comum não possa ser

utilizado para articular diferentes perspectivas. Outros temas são recorrentes e estão na pauta na historiografia dos historiadores da ênfase cultural, a exemplo da questão da retórica, da natureza e estrutura dos discursos cristãos e do papel das obras de arte (estátuas, pinturas, arquitetura) no Império Romano. Apesar de esses temas não fazerem menção direta ao conflito de Antioquia, são aspectos que dizem respeito ao nosso objeto de pesquisa. Tais temas redirecionam os estudos sobre o Levante das Estátuas para a investigação do lugar da imagem, dos textos, da paisagem urbana na sociedade romana, bem como para a compreensão das modalidades de suas expressões na transmissão e propaganda da nova ordem imperial.

As reflexões de Cameron (1994:120 e ss.) sobre o desenvolvimento do discurso cristão na nova realidade do século IV, a partir da idéia de adaptação e apropriação, apresentam novos caminhos na discussão sobre as fontes cristãs. Cameron tece considerações sobre os mecanismos utilizados pelos escritores cristãos para legitimar sua posição decorrente da recente relação com o poder político e assegurar sua transmissão às gerações futuras. A análise das obras de arte (estátuas, pinturas) e seu lugar num contexto político são os objetos de estudo de Gregory (1994:81), em seu artigo “Powerful images”. As considerações de Gregory giram em torno da relação implicada na interação entre sociedade e imagens, ou melhor, respostas públicas às imagens e seu lugar na vida política. Contudo, como ele observa, só recentemente os historiadores têm-se voltado para o estudo da vida política antiga, destacando ainda que não somente os historiadores da arte, mas também os sociais deveriam prestar mais atenção a esses materiais. Os trabalhos de Cameron e Gregory, além de redirecionar os estudos que permeiam as pesquisas sobre o Levante das Estátuas, estimulam novas áreas de discussão que ainda se encontram silenciadas na historiografia. Cameron (1994:2), por exemplo, evidencia que, atualmente, a história do desenvolvimento do cristianismo no Império Romano, escrita por historiadores, tem enfatizado as dimensões social e institucional do fenômeno, em detrimento dos modos simbólicos de expressão. Dessa

maneira, a autora destaca que ainda existem muitos outros pontos de vistas do discurso cristão que precisam ser investigados (Cameron, 1994:3).

Em suma, essas são as tendências historiográficas que permeiam os estudos sobre o levante e a destruição das estátuas em Antioquia, que podemos, *grosso modo*, classificar em dois grupos. De um lado, temos as referências que tratam das características gerais do conflito, sua composição social, as motivações que levaram à irrupção do levante, a forma como os amotinados procederam e a ação imperial e popular que o movimento suscitou. Classificamos tal grupo de obras como de abordagem *social*. De outro lado, temos as obras que, mediante uma abordagem cultural, destacam os aspectos simbólicos de nosso objeto de pesquisa: a retórica, os discursos e as obras de arte como instrumentos de poder e, portanto, como mecanismos de controle social e de significativa ação política. Essa última abordagem traz, junto com seus objetos e abordagens, novas orientações teóricas, como os conceitos de imagem e representação, que permitem a construção de uma perspectiva diferenciada, a partir do estudo dos discursos cristãos. Em razão disso, tornam possível a compreensão do levante em Antioquia através das homilias de João Crisóstomo. Ademais, essa abordagem prenuncia o movimento em prol da reabilitação da História Política. Uma nova forma de História Política, renovada pelas reflexões resultantes da história pretendida pelos *Annales*, da nova História Cultural. Sob esses novos recursos e perspectivas, o objeto de pesquisa e, sobretudo, a documentação que optamos por analisar foram pouco explorados pela historiografia. De fato, ainda podemos observar uma forte tendência de interpretação social do conflito, bem como perceber a ausência de uma exploração maior e mais aprofundada das homilias de João Crisóstomo a fim de compreender a sua participação e, por extensão, a posição da Igreja frente ao conflito, considerando a relação desta última com o Estado imperial. Não obstante, apesar de ter sido muito pouco explorada no que se refere ao tema em destaque, não podemos afirmar que *As homilias sobre as estátuas* de João Crisóstomo foram uma documentação

pouco analisada. O número de estudos hermenêuticos e exegéticos sobre a sintaxe e as estruturas formais dessa documentação ou então a quantidade de análises sobre a quantidade de homilias que foram relacionadas ao levante e classificada sob aquele título, ou ainda sobre a ordem e as datas em que foram pronunciadas, são significativos.

A obra *Recherches sur la syntaxe de Saint Jean Chrysostome* (1939), de Marius Soffray, por exemplo, é um inventário detalhado da linguagem empregada por João Crisóstomo em *As homilias sobre as estátuas*. Soffray (1939:198) buscava investigar em que medida João Crisóstomo apresentava, em termos de sintaxe, nessas homilias, as estruturas formais das orações de sua época, a fim de descobrir o que havia de novo e antigo nas suas homilias em relação à linguagem utilizada pelos antigos retores clássicos. Em *Saint John Chrysostom's Homilies on the Statues* (1930), Mary Albania Burns realiza uma análise acerca das qualidades e formas retóricas mediante o levantamento numérico e quantitativo das figuras de linguagem presentes nas homilias de João Crisóstomo, como, por exemplo, a redundância, a repetição, a metáfora, as comparações, entre outras. O objetivo de Burns (1930:5) é medir as influências do que chama de “Segunda Retórica Sofística” na retórica de João Crisóstomo. Recentemente, essa documentação de João Crisóstomo recebeu uma atenção maior. Na obra *Saint John Chrysostom, The Homilies on the Statues* (1991), Frans Van de Paverd faz uma análise mais completa das homilias. Paverd (1991:XXIV) tem como objetivo principal estabelecer a cronologia e a ordem em que as homilias foram pronunciadas, mas também propõe a inclusão de mais uma homilia na série tradicional, assim como busca reconstruir os acontecimentos históricos relacionados ao Levante das Estátuas.

A quantidade de homilias que integram a série *As homilias sobre as estátuas* é um ponto controverso na literatura que versa sobre a documentação. Tradicionalmente, *As homilias sobre as estátuas* de João Crisóstomo constitui-se de vinte e uma homilias que, segundo Paverd (1991:21), foram assim denominadas por fazerem referência aos

acontecimentos vinculados ao levante e à destruição das estátuas. Contudo, na perspectiva de Paverd, em lugar de vinte e uma homilias, a série é composta de vinte e duas. Paverd (1991:230) argumenta em favor da inclusão nessa série de uma outra homilia denominada *Nuper dictorum*, que, de acordo com a classificação de Montfaucon¹⁹, integra a série *As catequeses batismais*. Os argumentos de Paverd para a inclusão são convincentes. Entretanto, no interior desse debate, existem outros pontos de vista. Valevicius (2000:83) propõe a inclusão de mais três homilias e não de apenas mais uma. Stephens (2001:3) confirma que existem, tradicionalmente, vinte e uma homilias associadas ao levante, mas destaca que, de acordo com a cronologia estabelecida por Paverd, a primeira homilia da série foi predicada antes do conflito, o que significa que apenas vinte homilias estão diretamente relacionada ao conflito. Para os propósitos desta pesquisa partimos da composição tradicional de vinte e uma homilias, das quais analisaremos aquelas que nos indicam as informações que interessam ao objetivo geral desta dissertação.

Logo, as dificuldades de definição da quantidade de homilias não consistem para nós um problema. Essa questão foi aqui evocada apenas para compor o cenário no qual se insere esta pesquisa e para evidenciar o debate atual acerca da documentação. Como podemos observar, *As homilias sobre as estátuas* são mais exploradas em termos do estabelecimento de sua ordem e cronologia ou mesmo em termos da definição de suas estruturas formais. As diversas referências a essas temáticas retiradas da análise da documentação são importantes e úteis na medida em que contribuem para uma melhor compreensão desse tipo de documento e sua natureza. Todavia, essa tendência significou a quase ausência de trabalhos sobre o

¹⁹ Bernard de Montfaucon (1655-1741) era um monge beneditino francês (Schaff, 1996:3; Bréhier, 2003:1). Segundo Bréhier (2003:1), a partir de 1687, Montfaucon “foi escolhido para dar assistência na preparação” de uma edição que conteria as obras dos padres gregos. Os volumes concernentes às obras de João Crisóstomo constituem-se, de acordo com Scharff (1996:3), na “melhor edição, e o resultado de cerca de vinte anos de um trabalho paciente de Montfaucon, e de vários assistentes da irmandade [...] Montfaucon [...] preparou prefácios valiosos para cada tratado e conjunto de homilias, organizou os trabalhos em ordem cronológica, e adicionou no volume XIII dissertações sobre a vida, a doutrina, a disciplina e as heresias da época de Crisóstomo”. Uma nova edição é reimpressa com mais alguns acréscimos por Jacques-Paul Migne (Scharff, 1996:3). Para o presente estudo utilizamos a edição da *Patrologia Graeca* de Migne, que é bilíngüe, latim e grego, bem como as versões em espanhol de Juan Oteo Uruñuela e inglês de Philip Scharff.

conteúdo dessa vasta documentação, da compreensão do Levante das Estátuas a partir do depoimento de João Crisóstomo. Nesse sentido, não podemos nos eximir da compreensão e exposição do ponto de vista de João Crisóstomo. Para isso, precisamos antes de tratar do lugar de onde fala João Crisóstomo, ou seja, conhecer a sua origem e formação, de modo que possamos identificar as especificidades de sua época, do grupo social do qual é membro, para, então, alcançarmos sua interpretação como cristão e, por conseguinte, a perspectiva cristã acerca do levante. Também se torna necessário compreendermos a natureza da documentação, cujas características relacionam-se com a definição da audiência, daqueles que ouviam as prédicas.

As homilias sobre as estátuas: vida e obra de João Crisóstomo e as particularidades da documentação

A biografia de João Crisóstomo é relativamente bem documentada tanto por ele mesmo quanto por seus contemporâneos. Dentre as obras de João Crisóstomo, a historiografia indica *De Sacerdotio*²⁰ como uma valiosa fonte autobiográfica. De seus contemporâneos, a *Dialogus*, de Paládio, é considerada a fonte mais confiável pelos estudiosos de João Crisóstomo. Entretanto, de acordo com Carter (1962:357), as fontes não fornecem uma completa descrição e situações da vida de João Crisóstomo, principalmente sobre os primeiros anos de sacerdócio e apresentam contradições entre si. Apesar dessas dificuldades, é possível reconstituir a cronologia da vida de João Crisóstomo e obter informações seguras acerca de sua origem e formação.²¹ João de Antioquia, conhecido como Crisóstomo²², “Boca de Ouro”, devido a sua eloquência, nasceu no ano 349, numa importante província do Império, Antioquia, cidade que se localizava na Síria. João Crisóstomo é filho de Antusa e de Segundo,

²⁰ Há uma edição em português dessa obra, parte da coleção *Os padres da Igreja*, foi publicada em 1979.

²¹ Para os argumentos que sustentam a cronologia dos primeiros anos da vida de João Crisóstomo, conferir o artigo de Carter (1962:357-364). Ver também a obra de Kelly (1998:296-298). Para os argumentos sobre a data de nascimento de João Crisóstomo, conferir o artigo de Ettlenger (1960:373-380).

²² Segundo Baur (2003:1), o uso do termo “crisóstomo” relacionado a João de Antioquia apareceu pela primeira vez na *Constituição* do Papa Vigílio em 553 (P.L., LX, 217).

um oficial de alto posto do exército imperial da Síria. Como *magister militum per Orientum*, comandante de exército, Segundo gozava de um *status* característico de sua posição social.

No século IV, os comandantes de exército equivaliam, em posição social, à ordem dos senadores (Alföldy, 1989:208). Antusa, cristã devota, tornou-se viúva muito jovem, mas decidiu não se casar novamente, como permitia a tradição. Com a morte do pai, João Crisóstomo foi educado inicialmente pela sua mãe e depois enviado às melhores escolas de Antioquia (Baur, 2002:1). Recebeu educação clássica, baseada na retórica e na gramática grega. Estudou retórica com Libânio, por três anos. Em 367, ao completar seus estudos, foi batizado. Em 371, foi nomeado *anagnostes*.²³ Abraçou a vida monástica entre os anos 372 e 378 e, em finais de 380 ou, talvez, em início de 380, se tornou diácono. Em 385 ou, provavelmente, 386, foi ordenado presbítero. Como tal exercia múltiplas funções, mas ficou mais conhecido pela função de pregador, durante seus anos no presbiterato.²⁴ No ano de 397, morre Nectário, bispo de Constantinopla, e João Crisóstomo é chamado para sucedê-lo. Para isso, ele precisava ser promovido à categoria de bispo. Assim, em 26 de fevereiro de 398, na presença de uma assembléia de bispos,²⁵ João Crisóstomo recebe sua ordenação episcopal. Os anos de João Crisóstomo como bispo de Constantinopla foram conturbados. Por razões políticas, foi exilado duas vezes.

O primeiro exílio aconteceu em 403 e, mais ou menos um ano depois, aconteceu o segundo (Baur, 2002:6-7; Kelly; 1998:212-229). De acordo com Liebeschuetz (1996:2), a explicação geralmente mais aceita sobre o episódio da deposição (e do exílio) de João Crisóstomo era “basicamente trivial”: “a imperatriz Eudoxia foi ofendida por um dos sermões

²³ As informações a respeito dessa categoria são poucas. De acordo com Mayer e Allen (2000:6), sabe-se que a função de *anagnostes* era ler o Velho Testamento e as lições das epístolas durante as cerimônias, mas o *status* e a forma pela qual se ascende a essa posição é incerta para a época. Downey (1962:108) afirma que o *anagnostes* era uma ordem menor da Igreja que tem parte na cerimônia, lendo e cantando preces. Conferir também, na referência de Mayer e Allen (2000), a nota 7, p. 205.

²⁴ Sobre o presbiterato de João Crisóstomo, as características dessa instituição e as funções que exercia durante o período, trataremos no capítulo terceiro.

²⁵ Para a ordenação de um bispo era necessária a presença de todos os bispos de uma província, ou, pelo menos, de três bispos (Rapp, 2000, 381).

de João Crisóstomo”, cujo tema dirigia-se “contra a vaidade da mulher”. Como consequência disso, “[...] ela em associação com outros que mantinham ressentimentos contra o bispo de Constantinopla, e juntos eles conseguiram persuadir o imperador”. Contudo, para Liebeschuetz (1996:3), a realidade dos acontecimentos é muito mais complexa. Na perspectiva de Liebeschuetz (1996:3), os fatos e os eventos relacionados à deposição (e exílio) de João Crisóstomo sugerem a existência de “um corpo de opinião forte que determinou que Crisóstomo não deveria ser bispo de Constantinopla”. Em outras palavras, a destituição da posição de João Crisóstomo foi mais resultado de uma oposição²⁶ estrategicamente mantida durante todo o seu episcopado do que das “intrigas de um grupo de bispos e de mulheres aristocráticas, que se ressentiram das regras rígidas e morais mantidas por João Crisóstomo” (Liebeschuetz, 1996:3-29).

Testemunha e agente nas transformações de uma realidade em transição, João Crisóstomo tanto expressa em suas obras as particularidades e características da sociedade do Baixo Império Romano, aquela do século IV, bem como contribui por meio de suas prédicas e atitudes para a transformação mesma dessa realidade social. Downey (1962:39) compreende o século IV da seguinte forma:

Existiam dois desenvolvimentos que estavam, simultaneamente, em movimento, os dois juntos fazem do século IV o que é chamado de um “novo-velho” século. Uma série de fatores levou ao declínio do Estado romano pagão, enquanto outras forças construía, excetuando esse mundo decadente, o novo Império Romano Cristão. Tudo foi renovado; a política, a economia, a religião, e a vida intelectual, tudo era colocado sob uma base nova e diferente.

Para Downey (1962:85-132), a Antioquia da época de Teodósio estava entre o “novo mundo de João Crisóstomo” e o “velho mundo de Libânio”. Se, por um lado, “Antioquia era [...] uma cidade pagã antiga”, por outro, era “uma importante comunidade cristã”, na qual o “novo” e o “antigo”, o “passado” e o “futuro” são, simultaneamente, dependentes e incompatíveis

²⁶ Kelly (1998:211-271) também fornece informações acerca desse período da vida de João Crisóstomo e das oposições que enfrentou.

(Downey, 1962:38 e 153). Nesse sentido, observar o mundo do Baixo Império, em especial a vida social e política de Antioquia é compreendê-la a partir de suas tensões, o que não significa pensar em termos de equilíbrio, pois, como argumenta Wilken (2004:30,) a “tentação é dizer que a verdade se encontra em algum lugar no meio; mas esta é uma resposta muito simples”. Segundo esse autor, “paganismo e cristianismo não estavam em posição de igualdade em Antioquia”, uma vez que o “helenismo fornecia o tom, era a viga principal das instituições, inspirava a arte e a literatura”. Assim, para Wilken, a Antioquia de João Crisóstomo ainda não era cristã. De fato, o paganismo e o cristianismo não se encontram em equilíbrio. No entanto, mesmo que o helenismo seja uma força que permeia os elementos fundamentais e até mesmo esteja presente em todos os níveis da vida social, isso não significa que podemos pressupor uma relação direta de identidade com o paganismo e de oposição e incompatibilidade com o cristianismo. Helenismo e paganismo foram, por muito tempo, tratados conjuntamente, quase tornados sinônimos. Mas alguns estudos que se propuseram analisar mais detidamente as relações entre o helenismo (ou senão a cultura clássica compreendida num sentido amplo) e o cristianismo mostraram que não havia uma oposição ou mesmo incompatibilidade entre ambos. O cristianismo se utilizava também da cultura e da estrutura preexistente, compunha-se delas e compartilhava com o paganismo o terreno comum do helenismo. As relações entre cristianismo e helenismo encontradas apresentam um novo cenário. Não havia realmente equilíbrio. Não obstante, o cristianismo aparece com mais vitalidade e dinamismo. Aos olhos de João Crisóstomo, a Antioquia de meados da década de 380, como observamos pela análise de nossa documentação, é essencialmente cristã. Pode-se pensar que a história de Antioquia vista pelos olhos de João Crisóstomo coloca o risco da parcialidade, de embarcamos numa perspectiva cuja realidade ainda não seja como descreve ou propõe aquele autor. Esse risco existe. Contudo, em 387, o cristianismo já havia alcançado postos, posições sociais e de poder de grande influência e espaços de atuação. Antioquia não

estava completamente cristianizada, como deseja João Crisóstomo, mas, certamente, os cristãos já exerciam influência. Nesse sentido, Crisóstomo e suas obras fornecem dados importantes sobre a realidade que viveu.

Fernández Ardanaz (1995:377-378) afirma que o conjunto dos escritos de João Crisóstomo é um dos mais ricos em “dados sociológicos” sobre a vida dos romanos no decorrer do século IV, nas duas principais cidades do Oriente, Antioquia e Constantinopla. Por “dados sociológicos”, Fernández Ardanaz (1995:378-380) entende aquelas informações que se relacionam às “realidades concretas e cotidianas da vida dos cristãos de todas as classes sociais”. João Crisóstomo reflete sobre vários âmbitos da vida social. Aparentemente, suas obras dizem mais respeito a temas que poderíamos inserir na categoria do social ou, sob o ponto de vista religioso, no âmbito do pastoral, mais que no político. De fato, João Crisóstomo, ao discutir trechos da Sagrada Escritura, enfatiza a doação de esmolas e a necessidade de assistência ao *pobre*²⁷. Provavelmente, a enfática insistência de João Crisóstomo em discorrer sobre a riqueza, a pobreza e a caridade tenha contribuído para a quantidade de referências bibliográficas sobre esses temas, que têm uma representação numérica significativa na historiografia de suas obras. O destaque no assistencialismo presente nos escritos de Crisóstomo é um sinal da própria tendência do cristianismo a voltar-se para os segmentos mais marginalizados da sociedade romana do Baixo Império. Pela forma recorrente com que estimula o socorro aos mais necessitados, João Crisóstomo é estudado pela historiografia a partir de seu envolvimento com as questões sociais. Em outras palavras, a historiografia retrata a imagem de um João Crisóstomo preocupado, principalmente, com questões de caráter social e de interesse pastoral, como, por exemplo, o

²⁷ O pobre poderia pertencer aos diferentes segmentos sociais e a pobreza definia-se a partir das diversas circunstâncias. Por exemplo, na homilia “O amor aos pobres” de Gregório de Nazianzo, os pobres eram os leprosos. No “Sermão pronunciado por ter visto, ao passar pela praça, em tempo de inverno, os indigentes e pobres abandonados por terra”, João Crisóstomo afirma que os pobres a serem socorridos são os indigentes judeus. As obras aqui mencionadas possui um versão em português publicadas em 1986 na forma de uma coleção intitulada *Os Padres da Igreja e a questão social* pela editora Vozes.

assistencialismo, quando discorre sobre a riqueza, a pobreza e a caridade, construindo modelos de comportamento. Mas essa característica da historiografia, se, por um lado, contribui significativamente para a compreensão da época em que viveu João Crisóstomo, da história do cristianismo, da sua vida e da sua formação, por outro, destitui a personagem de sua dimensão política. No entanto, isso vem sendo corrigido por trabalhos recentes.²⁸ Portanto, é pressuposto que as obras de João Crisóstomo fornecem uma perspectiva ímpar de análise das condições religiosas, sociais, culturais e também políticas.

João Crisóstomo legou-nos uma quantidade impressionante de escritos, de acordo com Oñatibia (1994:477), “conservados quase integralmente”. O conjunto de suas obras, em grego e latim, pode ser encontrado na coleção intitulada *Patrologiae Graecae Cursus Completus* editada por Jacques-Paul Migne (1800-1875). Dos 247²⁹ volumes que compõem essa coleção, as obras de João Crisóstomo são distribuídas em dezoito volumes.³⁰ Do ponto de vista literário, os escritos de João Crisóstomo podem ser classificados, *grosso modo*, em *cartas*, *tratados*, *panegíricos*, *homilias*.³¹ A quantidade de *cartas* é significativa. Foram mais ou menos 236 ou 238 cartas, todas escritas durante seu período no exílio (Oñatibia, 1994:522; Baur, 2002:8). Os *tratados* também são escritos importantes. Nessa categoria encontram-se *O Sacerdócio*, as obras *Contra os críticos da vida monástica*, *O confronto entre o rei e o monge*,

²⁸ Ver a obra *Ecclesiastical and Imperial Authority in the writings of John Chrysostom: a reinterpretation of his Political Philosophy* de Justin Stephens (mimeo). Conferir também o artigo “*Preaching and propaganda in Fourth Century Antioch*”, de Hunt. Ver, principalmente, a página 123, na qual ele afirma: “Mas, por meio das homilias, Crisóstomo também revela que tem interesses polêmicos não somente interesses pastorais”.

²⁹ De acordo com Kirsch (2003:1-2), Jacques-Paul Migne publicou duas coleções de obras, uma *Patrologia Latina* (PL), com 221 volumes, e a *Patrologia Graecae* (PG), que se constitui de 247, volumes dos quais 81 pertencem à uma primeira série, na qual há apenas textos em latim, apesar de serem de autoria dos padres gregos traduzidos do original em grego, e uma segunda série, que contém 166 volumes com textos no original, em grego, e na versão latina.

³⁰ Para informações acerca do plano da obra, no qual estão organizados 161 volumes, ver <http://phoenix.retech.org/Migne.html>.

³¹ A classificação sempre requer um risco de se perderem de vista as particularidades. A classificação e a inserção de uma obra dentro de uma categoria específica têm relação com diferentes variáveis ou parâmetros, o que implica saber qual o tema tratado, ou em que estrutura se organiza, entre outros aspectos. Como nosso objetivo aqui se restringe à compreensão apenas da natureza da homilia e da identificação de suas características, optamos por expor apenas os principais tipos de documentação produzidos por João Crisóstomo, de acordo com a classificação disponível na história da literatura cristã e de problematizar apenas a forma chamada de homilia porque nossa documentação insere-se nessa classificação. Outras classificações são possíveis para as obras de João Crisóstomo, inclusive porque escolhemos apontar apenas as formas mais comuns, ou seja, há escritos que não consideramos aqui e que recaem em outras categorias que não as citadas.

Exortações a Teodoro que havia cedido, Sobre a compunção e A Estagírio, atormentado pelo demônio, que versam sobre a vida monástica, e os escritos sobre a virgindade, *A virgindade, Uma viúva jovem, Não se devem repetir as núpcias*, bem como aquele sobre a educação dos filhos, que se intitula *Sobre a maneira pela qual os pais devem educar os filhos* (Oñatibia, 1994:510-522; Drobner, 2003:344-345; Moreschini & Norelli, 2000:189-208; Marrou, 1990:480). Os *panegíricos* também foram inúmeros. *Grosso modo* trata-se de discursos pronunciados diante de uma audiência reunida em uma celebração, que têm como objetivo fazer uma evocação laudatória de alguma personagem (Rodríguez Gervás, 1991:26-27; Moreschini & Norelli, 2000:199). João Crisóstomo pronunciou panegíricos em honra a várias personagens, a Jó, a Bábilas, a Paulo (o Apóstolo), entre outros (Oñatibia, 1994:507-508; Moreschini & Norelli, 2000:199-200). As homilias, por sua vez, apresentam características que são encontradas em outros tipos de obras, como, por exemplo, nos panegíricos,³² mas comportam particularidades, das quais trataremos, com maiores detalhes, a fim de que possamos compreender a natureza da documentação que analisamos.

As homilias sobre as estátuas de João Crisóstomo são textos que se inserem, como o próprio título indica, na categoria *homilias*. Literariamente falado, existem três termos para designar esse tipo de documentação, os quais, com muita frequência, se confundem e se misturam entre si: oração, sermão e homilia. “Oração” e “sermão” são derivações das palavras latinas *oratio* e *sermo*. *Oratio* significa uma “linguagem preparada, com arte, eloquência” (Faria, 1992:379); ao passo que *sermo* quer dizer “assunto”, “diálogo”, “discussão” (Faria, 1992:502). O termo *homilia*, proveniente do grego, pode tanto significar “trato”, “conversação”, “companhia” quanto “sociedade”, “relações familiares”, “instrução” e “intimidade” (Pereira, 1998:404). Assim, eles apresentam um universo conceitual e acepções

³² De acordo com Moreschini e Norelli (2000:199), o “panegírico não [...] era muito diferente da homilia em alguns aspectos, na medida em que era um discurso público e tinha também uma finalidade didascálica [...] o contato do panegírico com a homilia é indicado também pelo fato de [...] ser pronunciado diante de um público reunido para determinada celebração”.

muito diversificadas. Para uma definição mais estrita, centraremos nossa atenção no termo *homilia*, na acepção que lhe é dada pelos cristãos, uma vez que nossa documentação é sempre referida na literatura corrente a partir dele.

Segundo Beecher (2003:1), “a palavra homilia”, no sentido de “ter comunhão ou manter comunicação com uma pessoa”, aparece em *Coríntios* 15, 33, em *Lucas* 24, 14 e em *Atos dos Apóstolos* 24, 26, com o sentido de “conversar com”, mas, em *Atos dos Apóstolos* 20, 11, o termo aparece “para significar, pela primeira vez, um sermão em conexão com a partilha do pão”. A palavra *homilia*, sempre que evocada, reportaria a este último sentido. Orígenes (185-254), escritor cristão, foi o primeiro a fazer distinção no uso do termo *homilia* (Beecher, 2003:1). Desde o tempo de Orígenes, *homilia* significa um discurso relacionado à explicação da Sagrada Escritura. A forma das homilias desenvolve-se gradualmente. No século IV, as homilias pressupõem uma forma técnica proveniente de um treinamento tradicional baseado na retórica e na gramática grega. Além disso, as homilias possuem um caráter pedagógico, na medida em que buscam, por meio da explicação das Escrituras, ensinar os valores da ética cristã, criando os modelos de comportamento a partir das personagens bíblicas. As homilias de João Crisóstomo são compostas de paráfrases e explicações do Evangelho, que são, em seguida, aplicadas à vida cotidiana (Beecher, 2003:2). Nesse sentido, a homilia torna-se um instrumento de difusão e sinal da liturgia cristã. Do ponto de vista teológico, e sob a ótica dos cristãos, a homilia é a expressão da verdade divina (Beecher, 1999:8), por essa razão, um conhecimento sagrado restrito a um grupo seleto de indivíduos. Estes eram concebidos como indivíduos modelos, os *perfeitos*, que, dotados de *carisma*³³, ocupavam uma posição privilegiada em uma hierarquia específica (Balandier, 1997:97). Na

³³ Ao analisar a natureza da liderança cristã para o período da Antigüidade Tardia, Rapp (2005:17) abstém-se da utilização do termo “carismático” porque, segundo a autora, lhe “foi atribuído um sentido muito específico na influente teoria do carisma de Weber. Na visão deste autor o carisma somente pode existir, pois quando é reconhecida por outros e produz discipulado. Emerge na interação entre o líder carismático e seus seguidores. A noção de autoridade carismática de Weber funciona em contradição específica à autoridade institucionalizada”. Ao apresentar as três categorias, Rapp busca, portanto, ultrapassar essa dicotomia.

hierarquia eclesiástica romana baixo-imperial, os bispos são os perfeitos, autorizados a proferir a verdade divina. Um outro aspecto caracteriza as homilias. Além da exigência de que fossem proferidas por um orador treinado na retórica e gramática grega e portador de uma autoridade específica,³⁴ as homilias eram proferidas em público, o que torna característico desse tipo de fonte a agregação de uma audiência de ouvintes.

MacMullen (1989:503), buscando definir quem era a audiência dos bispos na segunda metade do século IV, argumenta que aqueles que ouviam as prédicas deviam possuir um elevado nível educacional, considerando o sofisticado e complexo estilo dos discursos. Conforme esse autor, a audiência era, geralmente, formada por aqueles que faziam parte dos segmentos superiores da escala social, excetuando alguns dias específicos, aqueles festivos, quando a audiência tornava-se mais representativa dos diversos segmentos sociais. De acordo com Mayer (1997:72), em ocasiões extraordinárias, como festivais litúrgicos, celebrações dos banquetes dos mártires e santos, a audiência era composta por diferentes pessoas pertencentes aos mais diversos estamentos e provenientes de todas as partes da província. Mayer (1997:72) afirma ainda que João Crisóstomo teve mais de uma congregação. Com isso, para definirem-se as pessoas que ouviam a suas homilias é preciso considerar, sobretudo, a época e o lugar essas foram pronunciadas, uma vez que esses elementos influem na estrutura, no conteúdo, no tipo de audiência, bem como na linguagem utilizada nas prédicas. Tendo em vista esses aspectos, vejamos as circunstâncias particulares em que *As homilias sobre as estátuas* foram proferidas para, então, determinar e dar a conhecer suas características e particularidades.

Uma grande parte das homilias que integram a série *As homilias sobre as estátuas* foi pronunciada durante uma época especial do calendário litúrgico, a *Quaresma*. Segundo Thurston (2003:1), o termo *quaresma* é proveniente do termo latino *quadragesima*, que indica

³⁴ As características dessa autoridade serão apresentadas no capítulo terceiro.

quarenta ou, num sentido mais literal, quadragésimo. Nos termos da liturgia atual, a *Quaresma* é um tempo litúrgico com duração de quarenta dias que, sem contar com os domingos, se inicia na *Quarta-feira de Cinzas* e termina, excluindo esse dia, na *Quinta-feira da Semana Santa*.³⁵ Também concebido, numa dimensão eclesial, como “um tempo da grande convocação de toda a Igreja para que se deixe purificar por Cristo”, sua finalidade consiste em ser um tempo de preparação para a Páscoa (Augé, 2004:310-314; Bergamini, 2004:263-264 e 279). Como uma época especial, o período da *Quaresma* é marcado por regras distintas e particulares, próprias desse tempo, que influem na frequência das atividades litúrgicas, nas suas temáticas e estrutura, nas atividades pastorais, nas penitências. No século IV, a estrutura do tempo quaresmal difere da estrutura atual, mas segue o mesmo princípio de singularidade que torna esse tempo um período especial e distinto dentro do ano litúrgico e durante o qual são realizadas atividades específicas e, sobretudo, temáticas e leituras bíblicas determinadas. Nesse sentido, a compreensão do conteúdo das homilias sobre o Levante das Estátuas não pode estar desvinculada do período da qual foram produzidas e na qual foram pronunciadas, do tempo da *Quaresma*. Muito do conteúdo das homilias relaciona-se com essa época do calendário litúrgico.³⁶ Por exemplo, a exortação de João Crisóstomo sobre o jejum indica este como uma característica marcante do tempo quaresmal. A dezessete dias da *Páscoa*, João Crisóstomo (*Hom. XX, 1*) pronuncia: “Finalmente o período está caminhando em direção ao fim do Jejum”. Na documentação aparece como termo equivalente para a palavra “Jejum” a forma τᾶς ἡμέρας...αἰ (De *Statui*, PG 49, p. 197). Em uma outra ocasião, discorrendo sobre a

³⁵ A determinação da duração de quarenta dias, indicação numérica presente até mesmo na nomeação do período litúrgico, não é arbitrária. Bergamini (2004:264) explica que “na determinação da duração de quarenta dias [...] é mais do que certo que teve grande peso a tipologia bíblica dos quarenta dias, isto é, o jejum de quarenta dias de nosso Senhor Jesus Cristo; os quarenta anos transcorridos pelo povo de Deus no deserto; os quarenta dias em que Moisés esteve no Monte Sinai; os quarenta dias em que Golias, o gigante filisteu, desafiou Israel, até que Davi avançou contra ele, abateu-o e o matou; os quarenta dias durante os quais Elias, fortificado pelo pão cozido sob as cinzas e pela água, chegou ao monte de Deus, o Horeb; os quarenta dias nos quais Jonas pregou a penitência aos habitantes de Nínive”.

³⁶ Para uma idéia geral sobre a obra ver, na seção dos anexos, os anexos A, B, C e D que apresentam o resumo de cada uma das homilias. O resumo que ora se apresenta é uma reprodução de uma estrutura organizada posteriormente, não sendo, portanto, a organização e ordem realizadas pelo próprio João Crisóstomo.

necessidade de se abster de tudo que leve à falta, de se fazer “o verdadeiro jejum”, João Crisóstomo (*Hom. III, 8*) afirma:

E disse estas coisas, não para que nós menosprezemos o jejum, mas para que nós possamos honrar o jejum; pois a honra do jejum não consiste na abstinência da alimentação, mas na remoção das práticas pecaminosas; visto que aquele [*qualquer pessoa*] que limita seu jejum apenas à abstinência de comida, é ele o único que menospreza o jejum.

Nessa passagem, o termo grego correspondente ao termo jejum, como ato de jejuar, também é *nhste...aj* (*De Statui*, PG 49, p. 53). Assim, o termo grego *nhste...aj* é utilizado por João Crisóstomo tanto para indicar o ato de jejuar, a ação de se abster de alguma coisa, quanto para designar o período especial da *Quaresma*. O fato de um único termo ser utilizado para significar duas coisas diferentes revela-nos a identidade existente entre as duas coisas distintas. Logo, o jejum torna-se sinônimo de *Quaresma*, ou melhor, parece ser uma característica importante desse período litúrgico. Com muita habilidade, João Crisóstomo exorta a população a ouvi-lo. Por meio das homilias, João Crisóstomo instrui e consola, utilizando exemplos da Sagrada Escritura. Por esse caráter catequético e por terem as homilias sido pronunciadas durante a Quaresma, o tema do levante é, às vezes, subestimado.

Leroux (1961:235) argumenta que *As homilias sobre as estátuas* não são sobre os acontecimentos que levaram à destruição das estátuas imperiais. Para ele, este tema é apenas um aspecto periférico de toda a prédica, uma vez que as passagens relativas ao conflito e suas conseqüências apresentam-se em menor número que as passagens referentes ao que denomina “catequese”. Mesmo que, originalmente, João Crisóstomo tivesse estabelecido um programa a ser cumprido em suas prédicas no período da Quaresma, o que é plausível, parece-nos que, após a primeira prédica (ocorrida alguns dias antes da destruição das estátuas), a adaptação e a escolha, pela inclusão da temática sobre o conflito, a partir da segunda homilia, impõem-se como um dado imprescindível e importante o suficiente para ser mencionado e debatido. Assim, não se trata de um fator numérico, mas de importância qualitativa. As menções ao

conflito aparecem sempre com uma vivacidade descritiva e pontualmente específica que lhe atribuem destaque e importância. Assim, em nossa opinião, o que ocorre é exatamente o contrário. A forma como João Crisóstomo dirige-se a sua audiência, a maneira como compõe seus argumentos e a instrução intensa acerca da catequese, da ética e da disciplina cristã realizada por meio dessas homilias fez com que estas fossem consideradas, com muita frequência, pelas suas qualidades estruturais formais, pela suas qualidades retóricas e pelo seu caráter mais pastoral. Todavia, os recursos literários e estruturais disponíveis em sua época, os quais João Crisóstomo utilizou nas homilias, bem como a instrução composta, todos esses aspectos somente fazem sentido a partir da consideração do levante e das conseqüências daí provenientes. O consolo e a instrução contidos nas homilias de João Crisóstomo são por causa do levante e para evitar que outro volte a ocorrer. O levante torna-se, portanto, o elemento central, por meio do qual se realiza a instrução cristã. Assim, por intermédio das homilias, João Crisóstomo, por um lado, instruía a população, falando como portar-se diante de tamanho acontecimento e o que fazer em tempos como aqueles, de grande sofrimento. Por outro, consolava, fornecendo as razões pelas quais se podia ter esperança de bons resultados.

Tendo em vista esse panorama e dadas as especificidades e características das homilias, estas apresentam-se como importantes fontes históricas. Por seu intermédio, podemos alcançar a visão cristã do mundo na medida em que seus conteúdos fornecem dados sobre a posição da Igreja, a partir da temática colocada que colocam em questão. Das homilias, podemos extrair as formas de organização e as relações vigentes da sociedade da qual são produto. Mayer (2001:17) ainda revela uma outra característica importante desses textos: eles são, geralmente, contemporâneos aos acontecimentos aos quais aludem, o que permite, às vezes, conhecer os acontecimentos por meio de uma testemunha que presencia e vive os eventos, podendo fornecer ao historiador detalhes raros e de grande valor. Sob esse prisma, *As homilias sobre as estátuas* são fontes de especial importância. Seja pela ênfase

dada por João Crisóstomo, seja por causa das ações cometidas pelos amotinados, de uma maneira ou de outra, a destruição das estátuas significou um elemento importante que singulariza o Levante das Estátuas.. Logo, para compreendermos esse levante, é necessário compreender o que significou para os romanos a destruição das estátuas e definir a natureza das ações, que foram tidas como um ato condenável, uma transgressão, um crime de *lesa-majestade*.

A destruição das estátuas imperiais

O crime de lesa-majestade e a profanação do sagrado

A característica mais marcante do Levante das Estátuas, presente em qualquer menção ou descrição que dele se faça, é a destruição das imagens imperiais. O destaque desse aspecto do levante coloca questões importantes, como, por exemplo, que lugar ocupavam as estátuas imperiais na Antigüidade ou mesmo qual era a importância política delas para os antigos romanos. No século IV, as estátuas imperiais eram objetos cuja manipulação exigia cuidados extremos. Qualquer manipulação indevida poderia acarretar acusação por crime de lesa-majestade. Essa acusação implicava penas rígidas, na medida em que estava relacionada com ações que eram concebidas como atitudes, atos e comportamentos que colocavam em perigo a ordem imperial, a única reconhecida pelos romanos. Nesses termos, a relação entre a destruição das estátuas e o crime de lesa-majestade significa uma identificação entre destruição das estátuas e desordem. O medo da entropia, do desconhecido, do caos, faz com que os homens produzam mecanismos de defesa da ordem que conhecem. Assim, a sacralização da ordem subentende, em grande medida, a vontade humana de manutenção da ordem conhecida, o que coloca o problema de sua perturbação também no nível do sagrado. Assim, a reação da população romana à destruição das estátuas correspondia à gravidade das ações cometidas. A reação de João Crisóstomo não poderia ser em menor grau. Todavia, sua interpretação desse aspecto específico do levante coloca em destaque elevado não a destruição das estátuas, mas as conseqüências daí provenientes. Para melhor compreender como João Crisóstomo interpreta a destruição das estátuas, veremos, neste capítulo, a importância das estátuas imperiais no contexto do século IV. Em seguida, apresentaremos, segundo a

historiografia, o conceito de *maiestas*, com o intuito de compreendermos o que, na concepção romana, significa precisamente o crime de lesa-majestade. A partir disso, exporemos a maneira como João Crisóstomo concebe a ação cometida pelos amotinados, identificando ainda, sob o ponto de vista de João Crisóstomo, aqueles que cometeram o crime e aqueles que deveriam ser responsabilizados pelas ações cometidas contra as estátuas. Por fim, refletiremos sobre a destruição das estátuas como *profanação* de uma realidade que se concebe como *sagrada*. Antes, porém, refletiremos sobre a relação intrínseca existente entre *poder e cultura*, cuja compreensão é fundamental para empreendermos a análise que se seguirá, vez que os elementos que compõem esta pesquisa tanto dizem respeito ao campo da cultura quanto e, principalmente, são concernentes ao âmbito da política.

Cultura e poder: os limites de uma associação

Durante as últimas décadas, os historiadores têm-se dedicado, com mais intensidade, ao estudo de objetos que constituem o domínio da *cultura*, considerando seu vínculo com o *poder*. Mas, ao contrário do que possa parecer, o estudo dessa relação não é um interesse novo ou mesmo súbito. Por volta de meados do século XIX e início do XX, na Europa, uma dada concepção de cultura aparece como categoria importante para a compreensão dos fenômenos relacionados ao campo da política. Em 1860, na obra *A cidade antiga*, Fustel de Coulanges (1830-1889), por exemplo, não deixou de registrar seus argumentos sobre a importância de se refletir sobre as crenças, os costumes e a família para se compreender as instituições políticas dos antigos.³⁷ Antonio Gramsci³⁸ (1891-1937), ao realizar a análise histórica de seu tempo,

³⁷ Fustel de Coulanges (2000:3-4) argumenta que “(...) se ao lado destas instituições e destas leis [*as instituições jurídicas, familiares e políticas dos gregos e romanos*] colocarmos as suas crenças, os fatos tornar-se-ão mais claros e a sua explicação apresentar-se-á por si mesma. Se, remontando às primeiras idades desta raça, isto é, ao tempo em que este povo fundou as suas instituições, observamos a idéia então concebida do que fosse ser humano, de vida, de morte, de segunda existência, do princípio divino, notaremos uma íntima relação entre estes juízos e as regras antigas do direito privado, entre os ritos derivados destas crenças e as suas instituições políticas”.

buscando respostas para o fracasso da revolução proletária na Itália, em particular, e no Ocidente, em geral, introduziu um novo sistema explicativo e desenvolveu conceitos que, imbricados, apresentam uma visão peculiar e renovada das relações de poder. No marxismo de Gramsci, ao contrário do que propunha a tradição marxista da época, “a força das classes dominantes não se apoiava somente no controle da economia, mas, principalmente, em complexas iniciativas políticas e culturais” (Semeraro, 2000:175). Não obstante isso, o interesse na relação entre cultura e poder remonta ainda a alguns séculos. Mesmo que o que, atualmente, compreendemos e denominamos por *cultura* e *poder* fossem concepções inexistentes em épocas anteriores, os fenômenos vinculados a esses conceitos modernos não eram desconhecidos.³⁹

Wallace-Hadrill (2000:7), ao analisar as possibilidades de se pensarem as transformações do mundo romano como uma *revolução* de caráter *cultural*, argumenta que as dificuldades de reflexão sobre esse tema repousam nas abordagens teóricas e nos problemas de definição que cercam a categoria cultura. De acordo com Wallace-Hadrill (2000:8), não existe uma noção romana ou grega equivalente ao termo cultura. Para esse autor, o universo conceitual greco-romano, que poderia corresponder ao conceito moderno de cultura, somente diz respeito a algumas partes do último quando não o excede.⁴⁰ Um exemplo é a concepção grega de *paidéia*⁴¹, que, segundo Jaeger (2001:2), não tem uma concepção moderna

³⁸ Sobre Antonio Gramsci, seu pensamento e conceitos (*hegemonia, sociedade civil, intelectual orgânico, partido, ideologia, bloco histórico*) ver: Fiori (1979); Coutinho (1981); Coutinho (2004); Semeraro (2000:173-189); Simionatto (2002:212-215); Fontana (2000:305-326); Badaloni (1987:13-128).

³⁹ De acordo com Cuche (1999:17-63), o conceito moderno de cultura remonta ao século XVIII. Cuche argumenta que a gênese da palavra e da idéia de cultura, tendo como referência seu sentido moderno, ocorreu a partir do século XVIII. Segundo ele (1999:19-20), embora cultura seja uma palavra derivada do latim, o que remontaria a alguns séculos. Foi somente no contexto do século XVIII que ocorreu uma significativa evolução semântica do termo cultura, a qual permitiu a elaboração do sentido atual do conceito.

⁴⁰ Wallace-Hadrill (2000:8) sugere o conceito grego de *paidéia* e os conceitos romanos *disciplina, studia, humanitas* e *mores* para cobrir alguns dos elementos pertencentes ao domínio do que, hoje, chamamos cultura.

⁴¹ Jaeger (2001) fornece uma contribuição significativa sobre o tema da *paidéia*, para o contexto grego. Em *Cristianismo primitivo e paidéia grega*, Jaeger (2002) discute a relação entre a cultura grega e o cristianismo primitivo, propondo a idéia de *paidéia cristã*. Na obra *Paidéia e Retórica no século IV d.C.: a construção da Imagem do Imperador Juliano segundo Gregório Nazianzeno*, Carvalho (2002) faz uma reflexão sobre a *paidéia* no contexto romano do século IV d.C. Ver também o artigo *Paidéia, retórica e uma nova abordagem sobre*

equivalente, de vez que qualquer uma das expressões utilizadas para defini-la somente corresponde a parte do que os gregos compreendiam por *paidéia*.⁴² Essa falta, como um dado significativo, pode revelar muito, pois, nas palavras de Burke (1994:16), “é sempre de bom alvitre, para os historiadores, procurar o que não está presente em determinado lugar ou tempo – estas ausências particulares são certamente significativas”.

A ausência de um termo não significa dizer que as sociedades antigas, romana ou grega, não tinham consciência dos fenômenos que hoje observamos no âmbito da cultura e do poder. Wallace-Hadrill (2000:9) indica, por exemplo, a existência de uma tradição historiográfica que se inicia com Políbio (203 a.C.-120 a.C.) e se estende até Salústio (86 a.C.-34 a.C.) e Tito Lívio (59 a.C -17 d.C.), na qual a crise política da República aparece vinculada às mudanças nos *mores*. Assim, gregos e romanos também refletiam sobre a relação entre cultura e poder. No entanto, devemos compreender que o faziam segundo sua própria rede de significações, ou seja, no interior do sistema cultural próprio a cada uma das sociedades. Em outras palavras, devemos compreender que as sociedades da Antiguidade formularam, em seus próprios termos, a relação entre cultura e poder.

A necessidade de se *situar*, como sugere Geertz (1989:23-4),⁴³ elucidada a trama revelando como uma dada estrutura social está composta e ordenada. Essa é a postura a ser adotada, a de procurar despir-se dos valores modernos e observar as sociedades da Antiguidade com os olhos dos antigos, mas, como aponta Geertz (1989:23), não para se tornar um nativo ou para copiá-los, mas a fim de compreendê-los dentro de seu próprio contexto.

Contra Juliano de Gregório Nazianzeno dessa mesma autora (Carvalho, 2004:189-201); Brown (1992) também versa sobre a *paidéia* a partir de seu vínculo com o poder.

⁴² Segundo Jaeger (2001:2), “Não se pode evitar o emprego de expressões modernas como *civilização, cultura, tradição, literatura* ou *educação*; nenhuma delas, porém, coincide realmente com que os gregos entendiam por *Paidéia*. Cada um daqueles termos se limita a exprimir um aspecto daquele conceito global, e, para abranger o campo total do conceito grego, teríamos de empregá-los todos de uma só vez”.

⁴³ Geertz (1989:23) argumenta que “situar” é tarefa da pesquisa em Antropologia, ou seja, compreender a intrincada maneira com que os diferentes povos significam o mundo de modo a tornar possível a comunicação. Segundo Geertz (1989:24), “o objetivo da Antropologia é o do alargamento do universo do discurso humano”. A História também persegue esse empreendimento, o de situar, o de devolver a seu tempo e espaço as maneiras de ser do homem, suas organizações, mediante conceituação, pois, “a conceituação faz o interesse da História” cujo fim é o de “apreender a originalidade das coisas [...] de situar [...]” (Veyne, 1995:81; Veyne, 1989:31).

Para isso, é necessário conhecer as distorções criadas pelo pensamento moderno no trato com as sociedades distintas das ocidentais no espaço e no tempo. Balandier (1997:156-7) revela uma destas distorções, ao demonstrar que as teorias modernas do mundo, do homem e da sociedade operam rupturas, geram fissuras e cisão, caracterizam-se como um “pensamento dissociativo” a partir de “uma setorização de conhecimentos”. Diante dessa perspectiva, seria difícil conceber um possível vínculo entre cultura e poder. E, realmente, ao âmbito da cultura já se pensou pertencer o “conjunto de produtos do espírito humano” ou aquelas “conquistas artísticas, intelectuais e morais que constituem o patrimônio de uma nação” (Cuche, 1999:28; Rioux & Sirinelli, 1998:87). Quanto à esfera da política, eram aqueles objetos que dizem respeito ao Estado e às instituições ou indivíduos que dele faziam parte (Falcon, 1997:65; Rémond, 2003:15). Assim, inicialmente, quando se fala em cultura e poder político, temos a impressão de que ambos os domínios constituem-se em aspectos autônomos sem qualquer possibilidade de intersecção. De fato, só muito recentemente observaria Rémond (2003:443), “outros setores, durante muito tempo mantidos longe da política, passam às vezes a esfera do político; assim, há duas ou três décadas, viu-se na França aquilo que dizia respeito à cultura [...] tornar-se objeto de [...] política”. Na verdade, *cultura* e *poder* são partes de uma mesma realidade. Ambas são mutuamente constitutivas e, por isso, não podem ser pensadas como aspectos distintos ou autônomos. A cultura⁴⁴ não é somente a textura na qual os homens interagem, ela também produz e expressa a maneira como os homens, numa dada sociedade e num dado momento, estabelecem e mantêm hierarquias (Bourdieu, 2002:10-11; Geertz, 1989:15-24). Os sistemas culturais⁴⁵ – como, por exemplo, a arte, o senso comum, a religião, a ideologia, a linguagem – não apenas expressam nossa compreensão da realidade e

⁴⁴ Definimos e compreendemos *cultura* de acordo com a noção de Clifford Geertz (1989:15-24). Para Geertz, a cultura é um sistema de significação, “um contexto, algo dentro do qual os acontecimentos sociais, os comportamentos, as instituições ou os processos podem ser descritos de forma inteligível”. Como um sistema de significação, a cultura é fluida, instável e pública.

⁴⁵ Os *sistemas culturais* de Geertz (1989:101-142; 1989:163-205; 2001:111-141; 2001:142-181) pressupõe o que Bourdieu (2002:7-16) denomina de *sistemas simbólicos*.

possibilitam a comunicação, mas também criam e reforçam as classificações, ou seja, contribuem para uma dada ordem de coisas (Bourdieu, 2002:9-11; Foucault, 2002:16; Geertz, 1989:15-24). Assim, a cultura constrói, efetiva e mantém relações de poder, além de ser a expressão *material* e *simbólica* da forma como concebemos a realidade. Nesse sentido, um estudo sobre objetos considerados culturais é, igualmente, um estudo sobre as relações de poder e, portanto, uma investigação que nos remete ao campo da política. Mas, apesar de concebida dessa forma, a inextricável relação entre *cultura* e *poder* nem sempre tem sido abordada em perfeita conformidade com o enunciado.

Durante os últimos decênios, quando se observa uma publicação mais numerosa e profícua de obras que propõem novas perspectivas de interpretação da realidade e que contribuem para uma melhor compreensão da interação entre cultura e poder,⁴⁶ os historiadores, num movimento de revisão, buscam reavaliar o papel da arquitetura, das obras de arte, da linguagem, da literatura, na construção e composição de uma dada ordem. No entanto, no que se refere, particularmente, aos estudos sobre Roma, no âmbito do debate sobre a *arte antiga*,⁴⁷ Tanner (2000:18) aponta que, apesar dos trabalhos sobre a arte antiga terem superado a interpretação formal dos objetos artísticos e passado a compreendê-los a partir do contexto histórico, cultural e político, ainda persiste uma abordagem que centra sua atenção no estudo da arte como produto e expressão do meio social em detrimento de seu estudo como

⁴⁶ Na Antropologia, as obras de Geertz (1989; 2001) e de Balandier (1981) oferecem importantes discussões acerca da cultura e da sua relação com os sistemas de poder. Na Sociologia, destacam-se as obras de Bourdieu (2002), que oferecem uma nova via de interpretação das relações de poder mediante o universo simbólico. Na História, Chartier (1997), com o conceito de representação, oferece novas possibilidades na perspectiva da análise cultural.

⁴⁷ De acordo com Osborne (1978:29), denominamos arte aqueles “artefatos que hoje podemos apreciar esteticamente como coisas de beleza”, como por exemplo, são obras de arte aqueles artefatos que “sobreviveram do passado e que são expostos e apreciados em museus após terem sido retirados do seu contexto”. Assim, o que hoje reconhecemos como arte, com valores predominantemente estéticos, não o era concebido da mesma forma pelos gregos, romanos ou egípcios. Nas sociedades da Antiguidade, o que chamamos de arte eram objetos que tinham uma finalidade prática, um fim utilitário. Nas palavras de Osborne (1978:30), “eram todos artefatos, manufaturados para um fim diferente do que hoje denominaríamos estético” e o “seu motivo, não raro, era servirem de veículos a valores (...) eram essencialmente ‘utensílios’, no mesmo sentido em que o são uma armadura, os arreios de um cavalo ou objetos de serviço doméstico, ainda que o propósito a que servissem não fosse, necessariamente, material”. Assim, compreendemos que a arte consiste numa concepção nossa destinada à definir aqueles objetos, quaisquer que sejam suas formas, que são destituídos de seu contexto e, portanto, de sua função primordial, e colocados numa outra denominada estética.

elemento que contribui também para a construção, definição e manutenção das relações sociais e políticas. Assim, ainda segundo Tanner (2000:20), a arte aparece mais em termos da sua participação constitutiva da realidade que se quer expressar, sendo vista como um símbolo político, como um reflexo da identidade ou ideologia senão como um sintoma da estrutura social, em termos da sua contribuição para a construção e de um sistema social ou político específico. Mas a constatação de que existe esse outro aspecto, que precisa ser investigado, sobre o papel da arte, identificando uma lacuna na historiografia, não retira o mérito das obras que se propuseram a analisar a arte como propaganda, expressão ou produto do meio.

A obra *Augusto y el poder de las imágenes*,⁴⁸ de Paul Zanker, por exemplo, é um dos trabalhos mais citados e um importante estudo de referência para os historiadores. Wallace-Hadrill (1989:157) afirma que “é a abordagem de Zanker que o distingue do historiador de arte tradicional e torna este estudo uma referência impossível de ser ignorada pelos historiadores sociais da tradição britânica [...]”. O trabalho de Zanker (2002:17-21) busca compreender, por meio do *mundo das imagens*, se não da *linguagem das imagens*, o contexto cultural, social e político – pois uma não pode ser separada da outra – dos finais da República e início do Principado. A obra trata dos conflitos culturais, da relação entre as mudanças nas formas de arte e as transformações no sistema político romano da época de Augusto. Para Zanker (2002:20 e 128-200), a monarquia de Augusto produziu e difundiu uma nova linguagem cultural, uma renovação que atingiu todos os âmbitos da sociedade romana, mas foi, “a longo prazo, que as imagens tiveram repercussão e representaram um fator histórico importante”. Contudo, a força da obra não reside somente na complexa e sofisticada explicação sobre o fenômeno da mudança cultural, que está intimamente relacionado às mudanças no sistema político da época de Augusto, mas também na sua capacidade em

⁴⁸ Originalmente, essa obra foi publicada em alemão, sob o título *Augustus und die Macht der Bilder*, em 1987. Logo, porém, recebeu uma versão em inglês, em 1988, com o título *The power of images in the Age of Augustus*. Essa obra produziu e ainda produz grande impacto nos estudos sobre a Antigüidade. A versão em espanhol, *Augusto y el poder de las imágenes*, foi publicada em 1992.

suscitar novas questões e debates. A obra de Zanker, além de oferecer um novo olhar sobre as transformações culturais, evidencia uma nova tendência dos estudos sobre a história romana que se voltam para os períodos de transição, buscando compreender suas características e suas particularidades. O período de transição da República ao Principado não é o único espaço das transformações culturais. A cultura continua desempenhando um papel importante. Os imperadores e os diferentes grupos sociais continuam recorrendo à cultura para difundir seus valores e concepções particulares. Assim, outros contextos precisam ser analisados, mas alguns trabalhos já alargaram o horizonte cronológico e iniciaram o debate.

No início do século IV, os romanos vivenciam um outro período de transformações importantes. Durante a *Tetrarquia* ocorre uma nova configuração cultural e política. Nesse contexto, novamente o estudo das imagens oferece contribuições significativas para a compreensão do período. Numa posição bastante próxima da de Zanker, Smith (1997:184), analisando uma “face robusta” de uma “cabeça colossal”, “destituída de seu contexto e sem um corpo”, explica e restitui a seu lugar e tempo, ao compreender as estátuas imperiais como “uma expressão significativa da ideologia política”, um tipo específico de estátua imperial que o identifica como sendo de Licínio e que era considerada pela história da arte tradicional uma anomalia, quando não era classificada equivocadamente como pertencente a outra época e contexto. De acordo com Smith (1997:180 e 184), nos anos finais da Tetrarquia, houve mudanças no padrão das imagens imperiais, pois, em lugar das representações colegiadas sem a identificação individual dos imperadores, começam a surgir estátuas com uma identidade pessoal. A primeira estátua fora dos parâmetros do modelo da Tetrarquia foi a de Constâncio Cloro, que, segundo Smith (1997:184), está de acordo com sua postura política pessoal. Smith (1997:201-2) analisa mais detalhadamente a imagem pública de Licínio em relação com a de Constantino, mediante materiais iconográficos e textuais, e apresenta conclusões interessantes sobre a utilização das estátuas na expressão de posturas políticas. Enquanto as estátuas de

Licínio “são variações do estilo militar da Tetrarquia, mostrando uma postura energética à maneira de Pompeu”, as estátuas de Constantino representam “jovialidade e beleza, no estilo de Augusto”. Desse modo, as imagens correspondem a posições políticas concorrentes. Embora, os materiais iconográficos forneçam contribuições significativas para a compreensão das relações de poder, não podemos pensar que a promoção de perspectivas e posturas políticas restrinja-se a essa forma de linguagem. Os textos escritos são também lugar de expressão e propaganda⁴⁹ política.

Esses textos servem para afirmar posições e relações de poder, e para construir e manter hierarquias. No século IV, ao lado da arquitetura, da pintura e das estátuas, a língua e a retórica aparecem como instrumentos importantes nas disputas políticas. A forma como se fala ao público, a linguagem utilizada, são aspectos que funcionam como distinções dentro de uma hierarquia social. Na sociedade romana do século IV, uma cultura específica, a *paidéia*, era a expressão da distância social, pois somente aqueles que nela foram iniciados são reconhecidos como os que estão mais bem preparados para exercer autoridade (Brown, 1992:39). A *paidéia* justifica e legitima a posição daqueles que a possuem. O treinamento retórico proveniente da *paidéia* é uma vantagem política. Os bispos, que emergiram no contexto local como personagens de grande prestígio, possuíam, similarmente aos oradores pagãos, o treinamento retórico, a formação clássica, a *paidéia* necessária à legitimação de sua posição e poder. Foram muitas as ocasiões em que, por meio dos seus discursos, os bispos afirmaram sua posição, além de difundir comportamentos e construir novas representações sociais mediante o poder da palavra.⁵⁰ Os *Padres da Igreja*⁵¹ contaram a história do

⁴⁹ Entendemos o conceito de propaganda segundo a noção debatida na obra *A fabricação do rei*, de Peter Burke. Nela, Burke (1994:16) argumenta que, e mesmo que o conceito de propaganda remonte apenas ao fim do século XVIII, é possível identificar como propaganda aquelas tentativas de persuasão e manipulação de códigos culturais na transmissão de valores sociais e políticos, em períodos anteriores.

⁵⁰ Segundo Silva (2004:92-6), a identidade e a diferença relacionam-se com os processos discursivos e lingüísticos que contribuem na fixação de uma determinada identidade ou alteridade. A *performatividade* e a *citacionalidade* são aspectos da linguagem que reforçam identidades e alteridades, bem como padrões de comportamentos.

cristianismo a partir da perspectiva cristã,⁵² pronunciaram-se sobre a pobreza,⁵³ propuseram novas regras sociais e formas de comportamento diante dos pobres,⁵⁴ imprimiram suas representações dos imperadores,⁵⁵ apresentaram seus argumentos em favor do cristianismo quando o Império parecia sucumbir diante das catástrofes ou de conflitos.⁵⁶ Desse modo, cultura e poder completam-se, implicam-se, juntam-se, fundem-se. A partir de seus representantes, o cristianismo conquistou posição e adeptos e universalizou sua perspectiva particular de conceber a sociedade e o homem. Se, conforme Salamito (1995:692-3), a rápida difusão e universalização do cristianismo, a partir do século IV, deve-se a sua capacidade de adaptação ao meio e ao seu dinamismo em converter a seu favor a força política da coletividade que se encontrava marginalizada social e politicamente, não é menos verdade que, na disseminação de novos valores, os discursos cristãos desempenharam um papel imprescindível como instrumento de poder. Cameron (1993:123) afirma que “a linguagem, e o controle da linguagem, estão no coração dos conflitos entre as culturas cristã e pagã no século IV”. A conquista e a reinvenção da cultura clássica e da tradição pagã pelos bispos fizeram dos discursos cristãos um instrumento poderoso nas disputas políticas, como prova Agostinho de Hipona (354-430), ao defender, com destreza lingüística, o cristianismo, quando

⁵¹ Para uma leitura introdutória sobre os *Padres da Igreja*, sobre a documentação e literatura que versa a respeito dessas personagens, ver: Drobner (2003); Moreschini & Norelli (1996); Moreschini & Norelli (2000a); Moreschini & Norelli (2000b); Danièlou & Marrou (1984); Oñatibia (1994).

⁵² Eusébio de Cesaréia escreve e inaugura o gênero “história eclesiástica”, com a obra *História Eclesiástica*.

⁵³ Os *Padres da Igreja* insistem, freqüentemente, na temática da pobreza. No Baixo Império Romano, a concepção de pobreza está relacionada a um estado de coisas que inclui tanto a situação econômica quanto a social bem como implica valorização religiosa. Patlagean (1977) é uma importante referência para a compreensão sobre o tema da pobreza. Sobre quem eram esses pobres e como podemos conceber a pobreza no século IV d.C., ver também: Brown (1994:225-300).

⁵⁴ João Crisóstomo, com a homilia intitulada *Sermão pronunciado por ter visto, ao passar pela praça, em tempo de inverno, os indigentes e pobres abandonados por terra*, e Gregório de Nazianzo com a homilia *O amor aos pobres*, propõem, respectivamente, uma nova atitude frente àqueles que, para eles, eram os pobres a serem socorridos, os indigentes judeus e os leprosos. Na defesa desses pobres, tanto João Crisóstomo como Gregório de Nazianzo constroem e difundem uma nova representação social acerca dos judeus e leprosos.

⁵⁵ Carvalho (2002:136-84) investiga a representação do imperador Juliano produzida por Gregório de Nazianzo na obra *Contra Juliano*. Também podemos perceber nas *Homilias sobre as Estátuas* uma representação imperial de Teodósio.

⁵⁶ Muitas fontes de escritores cristãos mencionam conflitos. Aja Sánchez (1998:23-7) oferece uma extensa lista de fontes documentais e dos conflitos que ocorreram no século IV nas cidades do Império.

do episódio da invasão de Roma.⁵⁷ Do mesmo modo, age João Crisóstomo, durante o Levante das Estátuas, ao defender Antioquia e seus habitantes da ira imperial com *As homilias sobre as estátuas*. Essa manifestação teve uma significativa repercussão e impacto entre os romanos. Conforme Stewart (1999:160), o levante “obteve um destaque exagerado na história por conta da expressiva descrição encontrada nas homilias de João Crisóstomo e nas orações de Libânio”, uma vez que era do interesse deles “sugerir que a violência desta manifestação era singular, maléfica e inimaginável”. A atenção e importância dispensada ao conflito tanto pelos romanos quanto pelos escritores do Baixo Império, especialmente por Libânio e João Crisóstomo, é para nós um indício muito significativo. O conflito foi, de fato, um acontecimento único, na medida em que ocorreu num contexto particular e produziu condições específicas. As homilias de João Crisóstomo, na defesa de uma perspectiva particular, contribuem para a emergência de uma nova ordem, na qual o cristianismo e suas instituições tenham influência. João Crisóstomo exalta o cristianismo, mediante a participação, na resolução do conflito, principalmente, dos monges e do bispo Flaviano, e compõe um cenário em que os bispos e o cristianismo são partes essenciais do Império. A representação cristã do conflito coloca-se em um terreno comum de códigos e símbolos, não nega a tradição pagã e clássica de seu tempo e não descarta o culto imperial (pelo contrário, incorpora-o!), algo que antes acreditava-se incompatível com o cristianismo. As estátuas, elementos importantes do Império e símbolos do culto pagão, foram, gradativamente,

⁵⁷ A invasão e o saque de Roma pelos visigodos de Alarico, em 410, foi um acontecimento duramente sentido pelos romanos, tão notável ainda era a imagem e dignidade da cidade de Roma na mentalidade da época. Na busca por explicações que pudessem esclarecer o ocorrido, a explicação que teve mais vozes relacionava a queda de Roma com o cristianismo. A resposta encontrada, do ponto de vista da época, era a de que o cristianismo havia fracassado em proteger e cuidar do Império uma vez que, enquanto os deuses pagãos eram cultuados, jamais havia acontecido uma catástrofe como aquela. Assim, muitos dos romanos – pagãos bem como cristãos – acusavam o cristianismo de haver falhado e, mediante a repressão aos antigos deuses, provocado a derrota do Império. *A Cidade de Deus* de Agostinho é uma resposta a estas acusações. Na obra, Agostinho refuta as acusações contra o cristianismo de que o culto dos deuses pagãos era necessário para o bem e a prosperidade de Roma. Para isso, este autor cristão utiliza “dois principais argumentos, a saber: 1) Roma teria decaído moralmente e teria sido também assediada por inimigos externos precisamente quando se encontravam sob a proteção dos deuses pagãos; 2) Não eles (os deuses pagãos), mas sim unicamente o deus dos cristãos seria o responsável pela grandeza de Roma” (Drobner, 2003:429).

reinterpretadas e aceitas, sob circunstâncias específicas, pelos cristãos. A atitude cristã frente às estátuas e imagens de uma maneira geral mudou no século IV em relação aos séculos anteriores. Sob essas condições, não é de surpreender que, no episódio do Levante das Estátuas, a destruição das estátuas seja profundamente sentida por João Crisóstomo. Para compreender em que grau e de que maneira João Crisóstomo concebe a destruição das estátuas, vejamos a seguir, o lugar ocupado por elas na sociedade romana do século IV.

As estátuas imperiais no século IV d.C.: o lugar e a importância política das estátuas na sociedade romana

Stewart (2003:118) informa-nos que a sociedade romana produziu uma abundância de estátuas⁵⁸ tão impressionante a ponto de gerações posteriores recorrerem, constantemente, ao se referirem a elas, a expressões como “uma segunda população” ou “uma floresta de esculturas”, para definir o inumerável. No entanto, como ressalta e afirma Stewart (*ib.*), “não devemos supor que os antigos também se impressionavam ou mesmo tinham consciência da numerosa quantidade de estátuas que os cercavam”. Nas palavras desse autor, “os escritores greco-romanos geralmente descreviam e examinavam em detalhes a cidade de Roma, mas poucos discorriam sobre a abundância das imagens”. Todavia, isso não significa dizer que as estátuas não eram importantes para os romanos. Diversas eram suas funções e vários, os seus propósitos.

⁵⁸ Para Stewart (2003:8), *estátua* é um termo social e não estético. Segundo ele, em finais do século XIX e início do XX, a estátua era compreendida como arte pública que implicava funções sociais, como celebrar ou honrar, e o valor estético vinha em segundo plano. Assim, durante essa época, o termo *estátua* era associado sempre a obras públicas, memoriais. Já o termo *escultura*, colocado em oposição ao de *estátua*, possuía um valor predominantemente estético. Completamente descolada do contexto social, a escultura não é um artefato, mas uma obra de arte (Stewart, 2003:8). Num sentido mais estrito, as estátuas também são uma designação para aquelas imagens de figuras humanas associadas à idéia de semelhança, ou seja, são representações de figuras humanas completas e, geralmente, em tamanho natural ou maior (Stewart, *id.*:19). Desse modo, optamos pela utilização do termo *estátua* segundo os dois sentidos acima definidos, ou seja, em primeiro lugar, para lhe imprimir um sentido social e público e, em segundo, para designar um tipo específico de objeto.

As estátuas podem estar no lugar dos deuses e, como representação de divindades, a presença destas é que se materializa em pedra, madeira, bronze, ouro, prata, mármore (Ducat, 1976:241; Scott, 1931:104; Setton, 1941:196-7). Mas uma representação que, de acordo com Vernant (2002:297-8), pretende não apenas “evocar na mente do espectador que a observa a potência sagrada a qual remete”, como também “estabelecer com a potência sagrada, por meio daquilo que a figura, uma verdadeira comunicação, um contato autêntico”. Como representações, as estátuas também podem ser a presença vívida do soberano – que podia ser ou não também considerado uma divindade – senão, de uma instituição pública que se quer eterna (Bonfante, 1964:408; Kantorowicz, 1998:254-5). No segundo caso, exemplificando com o estudo de Kantorowicz (1998:256), sobre o princípio jurídico dos “dois corpos do rei”, as estátuas representavam e reforçavam, no âmbito da linguagem visual, a idéia política de que o Estado real nunca morria com o término da jurisdição do rei morto. No primeiro caso, as estátuas manifestavam a presença daquele que era reconhecido como o soberano, que, *grosso modo*, podemos definir como aquele que exerce o poder de vida e morte, o juiz máximo, aquele que ocupa a posição mais alta dentro de uma dada hierarquia. Na Antigüidade, uma linguagem específica concernente à estatuária fornece-nos informações significativas sobre a forma como o soberano, particularmente o imperador romano do Baixo Império, era concebido.

Tanto na Grécia como em Roma, são diversos os termos para designar as estátuas. Cada um deles possui um sentido próprio, um conteúdo exclusivo. Para cada função da estátua, para cada relação estabelecida entre ela e o que ela representa, existe um termo específico. Citemos alguns: dentro da terminologia grega e latina para designar as estátuas tem-se: kolossos (*colossós*), kouroj (*couros*), andriġj (*andriás*), ἄγαλμα (*agalma*), εἰκὼν (*eicon*), εἰδῶλον (*eidolon*), ἑὸν ἄνδρα (*xóanon*), brštaj (*brétas*), *statua*, *imago*, *simulacrum*, *effigies*, *species*, (Benveniste, 1932:133; Price, 1987:176-9; Vernant, 2002:310-11; Stewart,

2003:20). Quanto à origem,⁵⁹ sabemos que esses termos remontam a períodos anteriores ao Baixo Império, mas podemos afirmar que pelo menos alguns estavam disponíveis naquele contexto e seu uso era corrente. Contudo, é preciso ressaltar que, mesmo que termos antigos tenham sobrevivido ao tempo e chegado até o período baixo-imperial romano, novos sentidos não somente lhes foram atribuídos, mas agregados, ou seja, são novos conteúdos que também desconsideravam os significados iniciais. Pela relação que possui com nossa pesquisa, examinaremos mais detidamente apenas alguns desses termos, centrando atenção especial no conceito de *andriás*.

O termo que aparece na documentação de João Crisóstomo, para designar as estátuas imperiais, é *andriás*. A escolha desse termo tem, em particular, uma importância significativa. Vejamos uma passagem na qual ele foi empregado. Na homilia XXI, seção 10, encontramos: *Kaqe-lÒn sou toÝj ÷ndri£ntaj*;⁶⁰. Nessa sentença, o termo *÷ndri£ntaj* (*andriantas*)⁶¹ designa o objeto mesmo, as estátuas. Seu sentido foi amplamente debatido, geralmente envolvendo a distinção entre ele e os outros termos. Benveniste (1932:124-125) define a questão da seguinte forma: “nós podemos representar uma estátua de três maneiras diferentes, como uma imagem (*eicon*), como um ornamento (*agalma*) ou como um ‘homem pequeno’ (*andriás*)”. De acordo com Richard Price (1987:176-7),

Havia uma distinção terminológica grega básica entre imagens honoríficas e imagens religiosas, enquanto um *andriás* e um *eicon* são imagens erguidas na praça ou em outros locais públicos, um *agalma* era essencialmente uma imagem que pertencia ao contexto sagrado. Todos os três termos eram usados para designar imagens imperiais.

⁵⁹ Vernant (2002:309-21) faz menção a uma série de termos gregos relacionados à estatuária. Para os termos em latim, ver Stewart (2003:19-45).

⁶⁰ N.T.: “As suas estátuas foram derrubadas?”.

⁶¹ Proveniente do substantivo feminino *andrianto-poia*, *as* (*andrianto-poia, as*) que significa estatuária (Pereira, 1998:46). No conflito, foram derrubadas as estátuas imperiais, da família imperial, o que justifica então o uso de um coletivo. Encontrado no dicionário de grego-português (Pereira, 1998:46), o sentido imediato do termo *andri£j* (*andriás*) é “estátua humana” o que significa que, relacionando aquele coletivo ao termo *andri£j* (*andriás*), a coleção de estátuas remetem à um tipo específico de estátuas, aquelas que representam e estão associadas aos homens.

Ainda segundo Price, a relação entre os três termos é complexa e sua distinção ainda mais difícil, se desconsiderarmos o contexto. Para Stewart (2003:25-7), “é verdade que *andriás* tenha uma associação intrínseca com imagens humanas” e que “*agalma* se refira a imagens de divindades”, mas também acontece de a última aplicar-se aos mortais. Sendo assim, Stewart sugere que, desde que havia graus de flexibilidade na terminologia, podia-se esperar que *agalma* e *andriás* se tornassem sinônimos, mas conclui que não é o que ocorre.

Uma explicação pode ser obtida a partir do argumento de Price (1987:176). De acordo com esse autor, a terminologia não tem uma única correspondência ou não remete a apenas um tipo de estátua. Desse modo, “o observador poderia utilizar diferentes termos dependendo de qual aspecto do objeto aquele desejava enfatizar”. *Agalma* e *andriás* tornam-se sinônimos, por exemplo, quando ambas fazem referência às estátuas imperiais. Todavia, se considerarmos seus sentidos iniciais, ou seja, *agalma* como referência a estátuas de deuses ou ao campo do sagrado e *andriás*, a estátuas humanas e à esfera do público, podemos observar a graduação e as nuances de significados sugeridas por Price. Se compreendermos os termos nessas condições, a opção de João Crisóstomo pelo termo *andriás* mostra-se muito reveladora. O fato de ele optar pela utilização de *andriantas*, leva-nos a concluir que, como sugere Price (1987:176), o aspecto a ser enfatizado é a referência que a estátua possui, que é a humana, prioritariamente, mesmo que, em certo grau, ela também possua uma relação divina. O sentido dado por João Crisóstomo ao termo influencia sobremaneira a forma como as estátuas imperiais são reconhecidas na concepção cristã. Antes, porém, de discorrermos sobre esse tema, devemos considerar mais alguns aspectos que tornam esses objetos elementos importantes nas relações de poder.

Como memoriais, as estátuas resgatam do esquecimento aqueles cuja lembrança, de alguma forma, merecia ser mantida. Em sentido oposto, por meio da destruição de imagens, suprimem-se da história aqueles que deviam ser esquecidos. Nesse último caso, podemos

mencionar os processos de *damnatio memoriae* praticados, em larga medida, ao longo da história romana. Conforme Flower (1998:155), a destruição da memória de um indivíduo era uma “penalidade aplicada, principalmente, mas não exclusivamente, aos traidores, tiranos ou outros que se tornaram inimigos de Roma” porque um homem que traiu sua comunidade ou agiu contra sua estabilidade era considerado indigno de seu *status* de cidadão e, portanto, desmerecedor da honra de ser lembrado como membro da *civitas* após sua morte. Os processos de *damnatio memoriae* comportam também um outro aspecto muito importante. Embora esteja relacionada a uma política oficial de destruição da memória de um indivíduo ou de sua família, *damnatio memoriae* não se restringe à eliminação da identidade de uma pessoa, também diz respeito à reversão de um processo mediante o qual o homem pode obter imortalidade (Stewart, 1999:167; Gregory, 1994:97).

Ao examinar o conceito antigo de História, Arendt (2001:72-8) argumenta que a historiografia antiga pressupunha “a distinção entre a mortalidade dos homens e a imortalidade da natureza, entre as coisas feitas pelo homem e as coisas que existem por si mesmas”. Segundo Arendt, a busca pela imortalidade, que é o “habitar com as coisas que vivem para sempre”, fez com que o homem procurasse dotar seus feitos e obras de alguma permanência e “impedir sua perecibilidade”, para que pudesse compartilhar, de alguma forma, da eternidade do cosmos. O meio encontrado pelo homem para se tornar imortal foi a recordação (*Mnemósine*). A imortalidade dos homens, pela recordação, e resguardada nas obras, deve sua existência à matéria fornecida pela natureza, que empresta sua condição de eterna (Arendt, 2001:74). Logo, ao escrever seus feitos e reter suas palavras nos materiais fornecidos pela natureza, os homens (poetas, historiadores, filósofos) inscrevem-se na posteridade, imortalizam-se. Assim também, as estátuas são um meio pelo qual o homem pode eternizar-se, o que torna sua destruição um ato ainda mais grave, na medida em que impede a continuidade de uma existência pós-morte. A destruição das imagens significa a

aniquilação da memória e da identidade daquele a quem foi imputada a penalidade, implica a eliminação, a não preservação, a extirpação de seu nome da História.

Cidadãos romanos e até mesmo imperadores foram alvos de *damnatio memoriae*. Flower (1988:156) demonstra que as definições de *damnatio memoriae* encontradas nos manuais e dicionários modernos a relacionam, geralmente, com o crime de *maiestas* ou *perduellio*, senão com ambos, recebendo especial atenção quando se trata da sua aplicação contra imperadores. De fato, a *damnatio memoriae* é encontrada frequentemente em conexão com aqueles casos em que os imperadores derrotados numa disputa política foram declarados *publicus hostis* pelos seus concorrentes e, portanto, tornados inimigos públicos (Stewart, 1999:162). Nesse sentido, as estátuas, mediante o processo de *damnatio memoriae*, também são objetos de disputas políticas.

Gregory (1994:81) argumenta que a linguagem visual desempenhava um importante papel na política, seja celebrando a liderança, seja exercendo uma função de propaganda. Para a manutenção do poder, o imperador romano não pode prescindir da sua força militar, mas também não pode renunciar ao reconhecimento de sua autoridade pelos súditos. O reconhecimento, a necessidade da persuasão e da crença são importantes para o estabelecimento de uma dada ordem, em parte, porque contribuem para sua manutenção. A política não se concretiza apenas na *racionalidade*. Assim, sem desconsiderar o papel da força e da violência, a aceitação de um sistema de poder ou de um soberano em particular depende da vitalidade das representações e das imagens criadas, uma vez que essas podem produzir identidade entre súditos e soberanos (Balandier, 1981:6). O aparato simbólico produz conformidade, cria identificação, enraíza e naturaliza lugares de poder.

Ao estudar os últimos tempos do período republicano por meio da compreensão das funções e do papel desempenhado pelas estátuas honoríficas nesse contexto, Tanner (2000:25-6) argumentou que as estátuas honoríficas ratificavam e fortaleciam relações

específicas de poder. Segundo ele, as poucas estátuas honoríficas erigidas pelo Senado ou pela população romana em honra a um magistrado desempenhavam, entre outras, duas funções principais. Em primeiro lugar, reforçavam os laços de patronato já que as estátuas, ao serem erigidas, além de funcionarem como honras, produziam e reiteravam o estabelecimento de uma relação de reciprocidade. Em segundo, simultaneamente, produzia uma situação nova e, certamente, indesejada pelo Senado, pois conferia prestígio a particulares, daí advindo o estrito controle e a pressão senatorial, no sentido de normatizar as estátuas honoríficas no período republicano. Tendo isso em vista, o fortalecimento do poder pessoal passa, em certa medida, pelo reconhecimento da capacidade de liderança a qual pode ser forjada também mediante a disposição de estátuas ou imagens. Como observam Jones e Sidwell (1999:298-9), há, “a partir do século II a.C., uma exploração maior da prática tradicional de celebração dos eventos militares e políticos [*na qual imagens são carregadas em procissões e erigidas em lugares públicos*] para um favorecimento pessoal” e generais romanos como, por exemplo, Pompeu (106-48 a.C.) e César (100-44 a.C.), souberam utilizar esses meios para exaltar suas conquistas militares e, por conseguinte, aumentar seu prestígio pessoal.

A disposição de estátuas por todo o território imperial romano, realizada tanto pelos oficiais imperiais quanto pela população ou mesmo pelas autoridades locais, cumpria um papel de irradiação de valores romanos e de relações de poder específicas (Price, 1987:174; Stuart, 1939:603; Zanker, 2001:230-2). Ao refletir sobre a mudança cultural na época de Augusto, Zanker (2002:128-200 e 343-372) demonstra que o culto imperial desempenhou um papel de destaque na difusão e universalização do novo sistema político. O culto imperial foi, gradualmente, difundindo a imagem de um imperador cada vez mais próximo de uma natureza divina. Conforme argumenta Silva (2003:111-22), a partir do século IV, o imperador absorve “atributos sobrenaturais reservados a Deus” e, como “a réplica terrestre da divindade”, passa a ser concebido como *cosmocrator*, ou seja, como organizador do mundo,

aquele que é “responsável pela manutenção da harmonia cósmica”. Esse atributo corresponderia, no imaginário cristão, ao “Bom Pastor, ao Taumaturgo ou Filósofo, aquele que instruía os discípulos” (Silva, 2003:122). As suas imagens – as estátuas, as pinturas ou qualquer outro material portando a efígie imperial – como representações também se constituíam em réplicas, isto é, em imagem do imperador.

A destruição de estátuas imperiais no contexto do Baixo Império Romano era uma ação cujas conseqüências iam além da simples violência contra objetos materiais. As estátuas imperiais são objetos cuja manipulação demanda extremo cuidado. Aqueles que, de alguma forma, se viam envolvidos com tais objetos corriam o risco de serem acusados de traição e de se tornarem inimigos do Estado. Plínio, o Jovem, por exemplo, para conseguir resolver um problema do qual fora encarregado, o qual se relacionava com uma coleção de estátuas, precisou ter conhecimento e habilidade jurídica e política para solucionar a questão sem incorrer em problemas oriundos do manuseio desse tipo de objeto (Tellegen, 1993:347-51).

Com o cristianismo, a concepção das estátuas como algo sagrado e imbuído de dimensão divina não desaparece. As estátuas continuam sendo consideradas objetos sagrados. Elas ainda traziam sérios problemas para aqueles que estavam, de alguma forma, associados numa querela envolvendo esses objetos. Investidas contra as estátuas eram ações não apenas indesejadas como também desencorajadas. Todavia, esse tipo de acontecimento parecia usual. No contexto romano, a destruição das estátuas seguia um padrão, um modelo de ação que poderia apresentar-se, entre outras, nas seguintes modalidades: infligir insultos, mutilar, arrastar, apedrejar, tombar, decapitar (Stewart, 1999:164-6).

No que se refere às atitudes cristãs frente às estátuas imperiais, no decorrer do século IV, os *Padres da Igreja* buscaram desenvolver um debate em torno da distinção entre idolatria (*cultus, latreia, colere, proskynesis*) e adoração (*adoratio, reverentia*), de modo a definir a forma como o culto imperial devia ser concebido para justificar a compatibilidade dessa

prática pagã com o cristianismo (Setton, 1941:202). Para a maioria dos *Padres da Igreja*, as estátuas imperiais poderiam e deveriam ser adoradas e honradas, na medida em que essa adoração ou honra se apresentasse “como um gesto superficial” de reverência, no sentido de demonstração de respeito. Quando, porém, se tratasse da relação com Deus, a norma era adorar (*adorare, honor*) “com um sentido de dever e devoção num gesto que está além do respeito”, “uma devoção proveniente do coração” (Setton, 1941:207-11). O culto imperial exercido segundo essas regras pelos pagãos e até mesmo pelos cristãos não seria considerado uma idolatria. A prática pagã do culto ao imperador não se opõe, assim, ao cristianismo. Mas a relação entre ambos compõe-se dentro de um cenário complexo.

A acusação de destruição de imagens, templos e estátuas pagãs, bem como a de promover a desordem pública, atribuída aos cristãos, são aspectos que sempre estiveram presentes na história do Império. Para melhor compreender as nuances dessas atribuições, retomaremos um princípio romano importante. De acordo com a tradição romana, a existência de uma religião que estivesse em conflito com os costumes ancestrais e que não possuísse autorização oficial (*religio illicita*) era interpretada como um perigo para a ordem romana, pois, como elemento de desordem, promovia e disseminava perturbações, conflitos e catástrofes que colocavam em risco a estabilidade do Império, devendo por isso ser reprimida (Simon & Benoit, 1987:133). Assim, pelo menos até início do século IV, todos os crimes eram supostamente cometidos pelos cristãos, uma vez que o cristianismo era considerado uma *religio illicita*, uma *superstitio nova ac malefica* (Simon & Benoit, 1987:133). A atribuição de acusações contra os cristãos parece persistir no século IV, mesmo em um contexto de influência cristã. Dessa forma, o cristianismo continuava a ser considerado pelos romanos como causa das desordens e perturbações existentes no Império. Sob esse aspecto, observamos que João Crisóstomo discorre intensamente sobre as causas do Levante das

Estátuas. Para ele (*Hom. XV, 11*), os vícios da vida, o “fausto”, a “embriaguez”, a “violência”, a “pilhagem”, a “extorsão” é que são as causas dos distúrbios, das desordens.

Nesse sentido, a destruição das estátuas em Antioquia significou, por um lado, uma nova oportunidade para explicar a irrupção de fenômenos que perturbavam a ordem, provocando desequilíbrio, tensões e conflitos. Por outro lado propiciou a definição da posição cristã acerca das imagens pagãs bem como acerca da temática da relação entre imperador e Deus, entre estátuas e imperador, entre Deus e homens. Sobre essas relações, assim se pronuncia João Crisóstomo (*Hom. III, 18*):

Certamente agora é tempo de proclamar: “Quem pode perscrutar as poderosas ações do Senhor? Quem pode colocar-se diante de toda a Sua glória?” (Salmos, 106,2). Quantos homens não apenas humilharam, mas também pisotearam as imagens de Deus! Pois quando tu impedes um devedor de se manifestar, quando tu lhes retiras as armas, quando tu os impedes de fazer algo, tu pisoteias a imagem de Deus. Escuta, com certeza, Paulo dizendo que “um homem não deve cobrir sua cabeça, uma vez que ele é a imagem e glória de Deus” (Coríntios, 11,7). E, novamente, escuta Deus, Ele mesmo dizendo “Vamos fazer o homem à Nossa imagem, à Nossa semelhança” (Gênesis, 1,26). Mas, se tu disseres que o homem não é da mesma substância de Deus – o que importa isso? Pois nem é o bronze da estátua da mesma substância do Imperador; ainda assim, apesar disso, aqueles que desafiaram isso pagaram a pena. Do mesmo modo, também no que se refere a humanos, se os homens não são da mesma substância de Deus, (como, de fato, não o são), ainda assim eles são chamados Sua imagem; e estando em conformidade eles deveriam receber honra por conta dessa designação.⁶²

As estátuas estão em uma relação com o imperador na mesma proporção que a relação entre os homens e Deus. Assim, as estátuas devem ser respeitadas porque o imperador é um ser humano maior em dignidade, o que torna as imagens imperiais tão dignas de respeito quanto a própria pessoa do imperador. Mas, quando se trata de uma ocasião excepcional como a que ocorreu em Antioquia, a ofensa às estátuas não pode ser superestimada. O valor das estátuas não pode superar o valor dos homens. João Crisóstomo não aprova a violência contra as

⁶² A tradução dos excertos foi realizada a partir da versão em inglês das homilias, mas com o auxílio das versões em espanhol, bem como dos originais em grego e latim.

imagens imperiais, mas também não reconhece a superioridade dessas em detrimento dos homens.

Na opinião de João Crisóstomo, apresentada na vigésima primeira homilia, a partir dos argumentos utilizados pelo bispo Flaviano para demover o imperador de sua decisão de destruir a cidade, há outro tipo de estátua que demonstraria, em sua plenitude, a superioridade e a grandeza do imperador. Vejamos a passagem (*Hom. XXI*, seção 10):

As tuas estátuas foram tombadas? Está em teu poder [*do imperador*] erguer novamente outras ainda mais esplendorosas. Se perdoares as ofensas daqueles que te insultaram, e não te vingares neles, eles irão erguer uma estátua em teu nome, não uma de bronze na praça pública, nem de ouro, nem incrustada com pedras preciosas; mas uma adornada com aquela vestimenta que é mais preciosa que qualquer material, aquela macia e delicada substância misericordiosa da humanidade! Todo homem irá erigir uma estátua dessas em sua própria alma; e tu irás ter tantas estátuas quanto existem homens que agora habitam ou habitarão, daqui por diante, no mundo inteiro!

Na comparação feita por João Crisóstomo entre os dois tipos de estátuas, uma material erguida em praça pública e uma simbólica, erigida na alma de cada um dos homens, o segundo tipo coloca-se como mais esplendorosa e permanente. Na relação entre homens e estátuas, o valor maior aparece atribuído aos primeiros. Nem por isso, no entanto, devemos concluir que as estátuas deixam de ser importantes na concepção cristã ou que sua destruição não deva ser evitada. Elas são importantes. Não foi por acaso que Orígenes escolheu e empregou uma metáfora utilizando a idéia de estátua, já no século II, para explicar imagens e semelhanças, comparando tanto Deus Pai quanto Deus Filho com uma estátua (Ginzburg, 2001:131). No contexto do século IV, a importância e a proliferação das estátuas tenderam a aumentar, o que explica, de certa forma, a alternativa proposta por João Crisóstomo de erguer novas estátuas, mas sob uma nova forma, o que suscitaria mais efeito. As estátuas durariam muito mais tempo, a grandeza e os atributos do imperador seriam, em termos de valor, mais

bem representados e o número de imagens multiplicar-se-ia exponencialmente, uma vez que estaria relacionado à quantidade de homens que habitam e habitarão o mundo.

No caso de Antioquia, a ofensa cometida contra as estátuas, as imagens do imperador, implicou a desonra dos homens (as imagens de Deus), que, como veremos mais adiante, não foram responsáveis pelo insulto. Na perspectiva de João Crisóstomo, a importância das estátuas não pode, nesse caso, ser superior à importância dos homens. Contudo, dado o contexto do século IV, também não poderia negar o lugar das estátuas. Assim, reconhecendo a gravidade das ações e sem negar a importância das estátuas, João Crisóstomo restitui ao homem a importância que lhe é devida, pois, se as estátuas constituem a expressão de uma dada ordem romana, os homens representam uma dada ordem sagrada e, como imagens de Deus, segundo João Crisóstomo, “devem receber honra por conta dessa titulação”. Para Crisóstomo e, na concepção cristã, a relação entre as estátuas e o imperador não pode sobrepor-se à relação entre Deus e os homens. A tendência cristã é a de diminuir o valor das estátuas, pelo menos aquelas que eram materialmente erigidas em praça pública, frente aos homens ou, senão, retirar um pouco da sua sacralidade e devolvê-la aos últimos. Uma observação aqui se torna necessária. A restituição da sacralidade não era para qualquer um, não era qualquer homem, mas para aquele que buscava viver na Lei dos cristãos.

Dado que as estátuas são, para além dos valores estéticos, importantes no contexto do século IV, elas eram partes essenciais no sistema político imperial. Davam sentido à realidade e unidade aos romanos, razão pela qual os cristãos não conseguiram isentar-se de pronunciar-se a respeito de sua importância, assim como não se eximiram de produzir sua interpretação sobre as estátuas. Estas são elementos que contribuem para a construção, estabelecimento e manutenção de uma dada ordem de coisas. Mas, qualquer que seja a ordem, ela está exposta a perturbações e necessitada de mecanismos que a devolvam a seu equilíbrio e ordem iniciais. A manutenção da ordem pode ocorrer mediante duas formas: pelo uso da

força ou por intermédio da criação de medidas que previnam as transgressões. A primeira dessas formas, é geralmente utilizada quando a segunda não consegue coibir as transgressões. A segunda forma constitui-se dos mecanismos simbólicos de repressão, como, por exemplo, a legislação criminal. A destruição ou qualquer ação contra estátuas imperiais é uma transgressão grave e indesejada dentro do contexto romano baixo-imperial. A coibição dessa transgressão e a natureza de sua gravidade são traduzidas na definição do crime de *lesa-majestade*. A seguir, discorreremos sobre o conceito romano de *maiestas*, de modo a identificar as transgressões que se classificam sob essa categoria e as penalidades que pressupunham, para, então, apresentarmos a maneira como João Crisóstomo interpreta o “crime” cometido em Antioquia, determinando quem havia cometido as ações contra as estátuas, quem seriam os responsáveis pelas ações e quais punições deveriam receber.

O crime de lesa-majestade: a concepção cristã

As referências sobre o crime de lesa-majestade ou de seu termo correspondente traição, para o estudo do contexto romano, são consideravelmente numerosas. Somente nos foi possível, porém, explorar uma parte do material bibliográfico disponível. Contudo, essa parte é bastante significativa e fornece uma visão geral e representativa do debate. A partir da bibliografia explorada, das definições e dos casos nela relatados, pressupõe-se que qualquer homem que, na interpretação do imperador ou de seus agentes, colocasse em risco os interesses do Estado (ou do imperador) ou da ordem e dignidade romana, seria acusado de cometer crime de lesa-majestade, denominado pelos romanos *crimen maiestatis populi Romani imminutae*, mas também conhecido como *crimen maiestatis* ou, simplesmente, *maiestas*. Ao acusado seriam imputadas as penalidades legais correspondentes às ações cometidas, que variavam entre o exílio, a proibição de qualquer forma de auxílio (*interdictio*

aquae et ignis)⁶³, e a morte, associada com o confisco de bens e com a *damnatio memoriae* (Chilton, 1955:73; Levick, 1979:361; Lear, 1965:8). No caso específico de incursões envolvendo estátuas imperiais, temos notícia de que a penalidade aplicada e prevista na lei romana poderia alcançar a pena capital dependendo das circunstâncias e das ações cometidas contra as imagens. Em Antioquia, na supressão imediata do conflito, enquanto uns pagaram com a morte, outros foram presos enquanto aguardavam o julgamento (João Crisóstomo, *Hom.* III, 17). Contudo, este não era o único caso de *maiestas*. Sob o crime de *maiestas* recaía uma série de ações e atitudes diversas. Bauman (1967:8) apresenta, por exemplo, ao refletir sobre o crime de lesa-majestade no período republicano e no principado de Augusto, uma lista de casos que foram concebidos como *maiestas*:

[...] conspirar contra a *res publica*, contra o Estado ou ser conivente com o inimigo; perder uma batalha; ignorar presságios; maltratar prisioneiros de guerra; deixar a província sem autoridade; usar violência contra um magistrado; interromper um tribuno; fornecer falso testemunho a um cidadão romano; visitar um prostíbulo investido de capacidades oficiais; ocupar a corte embriagado ou vestir-se com roupas femininas; incitar desordens civis; falsificar documentos públicos; publicar panfletos difamatórios; e cometer adultério com a filha do imperador.

Acrescentando mais alguns casos que eram interpretados sob essa ótica, Harries (2001:128) afirma que, mesmo que *maiestas* seja definida como “traição ou como qualquer outro crime cuja intenção seja atingir a majestade ou os interesses não só do imperador, mas também do Estado romano em geral”, ainda se pode adicionar a isso uma série de outros crimes equivalentes a traição, como: “falsificação de documento imperial, práticas inefáveis (*nefanda dictu*), ou seja, práticas mágicas e feitiçaria, e práticas divinatórias por membros do *comitatus imperial*”. Todos esses casos eram compreendidos como crimes de lesa-majestade. Não trataremos aqui de todos eles, mas nos restringiremos aos casos de *maiestas* que envolviam

⁶³ N.T.: Interdição de água e fogo. Bárbara Levick (1979:358) acertadamente afirmou que, a “água e fogo, [são] como as mais comuns necessidades da vida”.

estátuas, mesmo assim, apenas de modo superficial, com a finalidade de orientar nosso estudo de caso. Antes, porém, uma ressalva.

Na documentação, João Crisóstomo não associa a destruição das estátuas em Antioquia com o crime de lesa-majestade. O autor também não se preocupa em refletir sobre *maiestas* ou qualquer outro termo técnico para descrever ou definir as penalidades impostas aos antioquenos depois que se destruíram as estátuas imperiais. Muito menos elabora ou discute uma concepção de *maiestas*. Nesse sentido, não poderíamos discorrer, como sugere o título do presente tópico, sobre uma concepção cristã do crime de lesa-majestade. Todavia, considerando que nosso tema e nossa documentação tratam de um acontecimento que está relacionado a esse crime, podemos, sim, alcançar a maneira como, na concepção cristã, o crime de lesa-majestade, no caso específico de Antioquia, deve ser compreendido, inclusive, no que diz respeito à penalidade e à atribuição da culpa. Assim, mesmo sem utilizar o conceito de *maiestas*, João Crisóstomo pronuncia-se sobre um acontecimento que é reconhecido e compreendido sob a noção de *maiestas*. Como um homem de seu tempo, João Crisóstomo não desconhece a gravidade das ações e o sistema de penalidades provenientes desse tipo de incursão. Logo, não evitaremos aqui o uso do termo *maiestas* para compreender ou alcançar uma concepção cristã dos acontecimentos de Antioquia em 387. Assim, para compreendermos a relação entre a destruição de estátuas e o crime de lesa-majestade, vejamos alguns casos e, em seguida, mediante um breve histórico do conceito, a definição, dentro do contexto do século IV, do que seja *maiestas* e de como os romanos a compreendiam.

O vínculo entre estátuas imperiais e o crime de lesa-majestade aparece muito cedo na história do Império. Nas *Annales* de Tácito (55-117 d.C.), temos conhecimento do caso de Granio Marcelo, governador da Bitínia, que, no ano 15, foi acusado de lesa-majestade por ter removido a cabeça da estátua de Augusto (31 a.C.-14 d.C.) e, em seu lugar, ter colocado a de Tibério (14-37 d.C.) (Tellegen, 1993:340). Um outro incidente envolvendo as estátuas do

imperador Augusto exemplifica ou, pelo menos, indica que as imagens imperiais tornavam-se objetos cada vez mais associado ao crime de lesa-majestade (Bauman, 1967:290-1). Originalmente, *maiestas* era um conceito relacionado aos plebeus, em oposição ao de *perduellio*, associado aos patrícios (Lear, 1965:11-2). Não se apresentará aqui a distinção entre ambos, na medida em que nos interessa mais diretamente o conceito de *maiestas*. Além disso, dado que *perduellio* foi, gradualmente, tornando-se obsoleto diante das novas realidades, no decorrer das duas fases do Império, e que o conteúdo daquele foi incorporado ao de *maiestas* (Chilton, 1955:74; Lear, 1965:26), centraremos nossa atenção apenas na trajetória desse último.

Primariamente, *maiestas* era uma concepção romana que implicava uma relação desigual entre o povo romano, superior, e os outros povos, inferiores (Bauman, 1967:8). Qualquer um ou qualquer coisa que desequilibrasse essa relação, diminuindo ou colocando em risco os atributos e a dignidade do *populus* romano de se apresentar como superior aos outros povos e de estar acima de qualquer outra forma de organização social, estava sujeito à acusação de crime de *maiestas* e submetido a penalidades. Para uma definição mais precisa do conteúdo do conceito de *maiestas*, vejamos, brevemente, sua compreensão, no contexto do *Dominato*, para, depois, passarmos à análise da documentação de João Crisóstomo.

Durante o *Dominato*, *maiestas* deixa de estar relacionada diretamente ao povo romano ou, no caso da *República*, relacionado ao magistrado e passa a ser uma concepção associada à pessoa do imperador (Lear, 1965:20). Em lugar do povo romano ou do magistrado, agora é o imperador que incorpora e é o guardião da dignidade e da ordem romana. Assim, quem atentasse contra o imperador atingiria também todo o povo romano e uma ordem que progressivamente será concebida como sagrada. Isso se torna muito evidente no Baixo Império. Conforme Silva (2003:241), “à medida que o imperador for assumindo cada vez mais uma condição sagrada, o crime de *maiestas* se aproximará do de *sacrilegium*, tornando-

se aos poucos um crime de tipo político-religioso [...]”. A destruição das estátuas imperiais, compreendida como um ataque direto à pessoa sagrada do imperador e tratada como um crime de *maiestas*, significou uma ofensa intolerável. Uma das piores formas de *maiestas*, porque as imagens do imperador foram destruídas durante a época de seu reinado (Stewart, 1999:159-60). Um crime de alta traição, porque foi cometido contra

[...] ele [o *imperador*] que foi insultado [e *que*] não existe outro igual em dignidade sobre a Terra; ele é um Imperador; o supremo e a cabeça de tudo aqui na Terra! (*Hom. II, 7*)

Nesse sentido, o imperador possui uma dignidade singular, sua posição não tem outra igual. Resguardando as diferenças entre as concepções pagãs e cristãs, que são muito significativas, poderíamos dizer que o imperador era concebido como um ser de natureza superior e divina. No que se refere à diferença entre pagãos e cristãos na concepção da natureza divina do imperador, Alföldy (1989:202) afirma que “o conceito de imperador para os pagãos e para os cristãos distinguia-se pelo fato de que para os primeiros o imperador continuava a ser um deus enquanto os últimos o consideravam governante pela graça de Deus”. Mas, segundo esse autor, essa diferença não afeta o caráter sagrado do imperador, uma vez que, como eleito da *summa divinitas*, a ele está confiada a gerência de todas as coisas. Dada a natureza do crime, para os traidores, a lei romana reserva a pena capital. Mas, de acordo com a concepção cristã, outras questões estavam em jogo e era preciso uma outra forma de se abordar e penalizar esse crime, já que os atos cometidos, embora graves, apresentavam atenuantes e ocorreram em circunstâncias especiais.

Decorridos um ou dois dias,⁶⁴ após a destruição das estátuas imperiais, João Crisóstomo pronuncia a segunda homilia de uma série que, originalmente, destinava-se à Quaresma. Nela, ele inicia sua prédica com grande consternação:

⁶⁴ Na segunda homilia (II, 1), a seguinte passagem “Nós ficamos em silêncio por sete dias, do mesmo modo que ficaram os amigos de Jó” permite interpretarmos que ela havia sido predicada com uma diferença de sete dias do

O que devo dizer, ou do que devo eu falar? O presente momento é para lágrimas, e não para palavras; para lamentação, não para discurso; para rezar, não para pregar. Tamanha é a magnitude da audaciosa ação cometida; tão incurável é a ferida, tão profunda a chaga, até mesmo acima do poder de todo tratamento, que anseia assistência de cima (*Hom. II, 1*).

De acordo com a passagem acima citada, a destruição das estátuas foi um acontecimento tão grave, com ações tão audaciosas e inimagináveis, que não havia palavras para descrevê-lo ou mesmo tratamento e remédio na esfera da ação humana que pudesse reverter a ofensa. Para João Crisóstomo, a resolução somente seria possível mediante o auxílio divino, por intermédio da intervenção de Deus, o que, de certa maneira, justifica seu interesse e sua interferência no conflito.⁶⁵ João Crisóstomo pressupõe que a resolução escapa aos homens e que esse problema diz respeito a Deus e ao campo do sagrado. Mesmo necessitados de uma intervenção divina, na terceira homilia, João Crisóstomo (*Hom. III,17*) descreve que as autoridades imperiais locais tomaram as primeiras medidas, de acordo com que lhes dizia a lei:

E alguns pereceram pela espada, alguns pelo fogo; alguns foram dados às feras selvagens, e não apenas homens, mas crianças. E nem mesmo essa idade da imaturidade, nem o tumulto das pessoas, nem as circunstâncias de que eles estavam enfurecidos pelos demônios quando perpetraram as ações; nem que a exação pensada era intolerável; nem a pobreza; nem ter ofendido em companhia de todos; nem a promessa de que daqui por diante eles não ousariam repetir tais feitos; nem outra coisa poderia salvá-los [...].

Segundo Setton (1941:201), “as imagens imperiais simbolizam o poder do imperador reinante e são objetos de grande veneração”. Na concepção cristã, de fato, a maioria dos *Padres da Igreja* confirmará que as estátuas devem ser reverenciadas. João Crisóstomo, confirmando a posição da maioria dos *Padres da Igreja*, não nega a importância das estátuas. Assim, para

conflito. No entanto, Pavard (1991:25-6) demonstra que essa passagem é uma interpolação. Na realidade, a prédica foi pronunciada próximo ao dia dos acontecimentos, distanciando-se apenas um ou dois dias.

⁶⁵ Veremos mais detalhadamente, no terceiro capítulo desta dissertação, a interferência de João Crisóstomo, do bispo Flaviano e dos monges no levante.

João Crisóstomo, realmente, era preciso punir os responsáveis pela destruição das estátuas e corrigir aqueles que precisam de correção. No entanto, aqueles que estão sendo acusados do crime, conforme João Crisóstomo, não são os responsáveis pela destruição das estátuas. Na passagem anteriormente citada, João Crisóstomo fornece algumas justificativas que não foram levadas em consideração para a pena ser atenuada. Uma das justificativas tem um significado especial: “nem as circunstâncias de que eles estavam enfurecidos pelos demônios [...] poderia salvá-los”. Juntamente com outras passagens de diferentes homilias, observamos que João Crisóstomo argumenta em favor da população, dizendo que ela não é responsável pelas ações cometidas contra as estátuas. Para Crisóstomo, foram sempre agentes externos que influenciaram a população ou destruíram as estátuas. A população estaria ou enfurecida, sob a influência de demônios ou, senão, são sempre *os outros* que cometem tais crimes.

Em diferentes passagens da documentação, João Crisóstomo refere-se aos culpados como “certos estrangeiros e aventureiros” (*Hom.* III, 3), “estrangeiros” (*Hom.* II, 10), “homens das mais diversas raças” (*Hom.* II, 10), “pecadores incontroláveis” (*Hom.* II, 13), “blasfemantes” (*Hom.* II, 10). A esses, sim, segundo Crisóstomo (*Hom.* II,10), é preciso aplicar a lei. Não as leis romanas (*nomoi*), que interpretariam o acontecimento sob a concepção *maiestas*, mas a Lei de Deus (*lex Dei*). Crisóstomo compõe um importante argumento ao distinguir as leis romanas da Lei de Deus. A ordem romana tem fundação na ordem sagrada, na qual Deus é o soberano, Senhor das duas ordens, pois “[...] Deus determinará a sentença, não somente da natureza de nossas transgressões, mas do julgamento o qual tu impuseste sobre os outros” (*Hom.* III, 16). Em outra ocasião, discorreu João Crisóstomo:

Pois, assim como o diabo assaltou violentamente o rebanho, e a multidão de pessoas, e toda a substância do homem justo, então agora ele se tem enfurecido contra esta cidade. Mas este tempo, na verdade, Deus o permitiu; neste tempo, de fato, que Ele pode fazer o homem justo mais nobre pela grandeza de seu teste; e

neste presente momento, que Ele pode nos fazer mais esclarecidos pela extremidade desta atribulação (*Hom. II, 1*).

João Crisóstomo reconhece que a ofensa cometida foi séria e afirma que foi promovida por uma entidade malévola, mas rejeita a punição prevista pelas leis romanas e sugere que o exemplo de Deus seja seguido e Sua lei, aplicada, porque o perdão e o aprendizado originário do sofrimento são mais valiosos e permanentes. Escreve João Crisóstomo, na terceira homilia, seção 17:

Mas Deus, todo dia, sabe dos insultos dirigidos a Ele, e ninguém dá atenção a isso, embora Deus seja assim tão misericordioso e amável para com os homens. Para Deus, é suficiente somente admitir o pecado e, assim, cancelar a acusação. Mas, para o homem, é completamente o inverso. Quando aqueles que pecaram confessam, então, eles são punidos mais ainda; o que, de fato, ocorreu na presente ocasião.

Mais adiante, continua João Crisóstomo (*Hom. III, 18*):

Aqui, de fato, a pessoa que foi insultada é da mesma natureza; e somente uma vez em toda a sua vida viveu isto; e, então, nada foi feito em sua frente [*do imperador*]; [...] e, no entanto, nenhum dos que perpetraram o feito obteve perdão. Mas no que diz respeito a Deus nada do tipo pode ser dito; pois a distância entre o homem e Deus é tão grande que nenhuma língua consegue expressar tudo; e durante todos os dias Ele é insultado, embora presente, vendo e ouvindo tudo: e, mesmo assim Ele não envia relâmpagos, nem ordena ao mar que inunde a terra, e submerja toda a humanidade; nem Ele fez a terra dividir-se em pedaços e engolir todo tipo de ultraje; mas Ele tolera, e sofre muito, e ainda oferece perdão àqueles que O insultaram, somente se eles se arrependem e prometerem não mais fazer tais coisas!

A distinção entre a maneira com que Deus resolve os problemas provenientes da destruição das estátuas da maneira dos romanos é um dado importante. A partição das jurisdições exercidas por João Crisóstomo e pelos bispos do século IV justifica o direito destes de interceder na ordem romana, em prol da comunidade cristã, bem como de falar também pelos pagãos e pela cidade em que reside. É preciso ressaltar, contudo, que essa partição não significa a produção de divisões que se opõem. A distinção não coloca em oposição e, muito menos, opera ou equivale a uma cisão, separação estrita na qual fronteiras

são fixas e intransponíveis, entre a ordem de Deus e a ordem humana, entre o que é divino e o que não é. A distinção apenas corresponde à noção de justiça. Justiça que pode tanto significar equidade, conformidade com o direito como espírito de bondade, benignidade (Faria, 1992:300), mas que também implica virtude, que é a qualidade de quem atribui a cada um o que lhe pertence, atribui a Deus o que é Dele (Chevalier, 1982:180-2).

Segundo João Crisóstomo (*Hom.* III, 16), “Deus determinará a sentença, não somente da natureza das [...] transgressões, mas do julgamento que tu fazes recair sobre os outros”. Assim, Deus é a fonte da justiça, somente Deus faz a justiça verdadeira e não há cisão e não deve ser concebido como tal, o reconhecimento da diferença entre lei dos romanos e Lei de Deus, entre imperador e estátuas, homens e Deus, sagrado e profano. Esses pares são reciprocamente envolvidos. A Lei de Deus modela e imanta a lei dos romanos. Deus está presente também nos homens. O sagrado penetra e manifesta-se por toda parte no profano. A ordem romana é uma ordem permitida por Deus e, como tal, não deve ser perturbada, profanada. Nesse sentido, concebemos que a destruição das estátuas, em Antioquia, foi uma profanação do sagrado. Vejamos de que forma ela se apresenta.

A destruição das estátuas imperiais: a profanação do sagrado

Na quarta homilia, seção 8, João Crisóstomo relata a história de uma estátua que o rei da Babilônia, Nabucodonosor, erigiu e do tratamento que deveria ser reservado a ela. Nem todos, porém, cumpriram o que foi ordenado e estes o rei ordenou que fossem condenados à morte pelo fogo. Abaixo, o excerto:

“Nabucodonosor”, disse, “mande reunir todos os príncipes, os governadores, e os comandantes, os juízes, os magistrados, e todos os chefes de província, para vir para a consagração da imagem, e eles estavam todos reunidos juntos” (Dn, 3,25). O inimigo prepara o teatro, e ele mesmo reúne todos os espectadores, e prepara a arena; um teatro também, não com qualquer sorte de pessoas, ou de alguns indivíduos privados, mas com todos aqueles que eram honrados e possuíam

autoridade, a fim de que seus testemunhos possam ser merecedores de crédito com a multidão. [...] ele [*Nabucodossor*] ergueu a imagem, e o arauto veio e proclamou, “Para vocês, oh! Povos, tribos e línguas este é o comando que, quando vocês ouvirem o som do cornetim, da flauta, da harpa, da cítara, do saltério, e todos os tipos de músicas, vocês devem ajoelhar-se e idolatrar a imagem de ouro” (para se prostrarem, de fato, isto era idolatrar o ídolo); “e aqueles que não se prostrarem, e não a idolatram, devem, na mesma hora, ser jogados no fogo ardente”.

Essa passagem apresenta elementos importantes para a compreensão da interpretação cristã acerca da destruição das estátuas em Antioquia. Muito se pode dizer sobre ela, mas consideremos antes alguns aspectos.

Toda ordem e, inclusive, todo poder portam sacralidade. Segundo Balandier (1995:107), “a sociedade associa a ordem que lhe é própria a uma ordem que a ultrapassa, expandindo-se até ao cosmos no caso das sociedades tradicionais” e o “poder é sacralizado porque toda a sociedade afirma a sua vontade de eternidade e receia o retorno ao caos como realização da própria morte”. Embora, em algumas correntes interpretativas, o sagrado seja identificado com a religião, ele não se refere apenas ao campo religioso (Nola, 1987:133-156). O sagrado também pode implicar categorias de puro e impuro (Augé, 1994:58-60; Nola, 1987:142), e remeter ao âmbito do político. O sagrado domina e impõe-se como um poder de ordenação que classifica. Conjugando-se no par puro e impuro, divide, separando aquilo que contamina, excluindo-o do sistema. Como um poder invisível, o sagrado impõe uma ordem, separando aquilo que lhe é parte daquilo que deve ser excluído, segregando a transgressão ou o desvio. Geralmente concebidos como algo que contamina bem como algo que é relativo ao sujo, todos os desvios e irregularidades são extraídos da comunidade ou exorcizados mediante processos de purificação. O sagrado implica normatização. A purificação é a subtração daquilo que não deve fazer parte do sagrado, inserindo-o ou devolvendo-o à categoria do profano. Assim, o sagrado não se desvincula do profano. Um não pode ser compreendido sem o outro. A distinção do que é sagrado daquilo

que é profano não é uma tarefa das mais simples. As regras mudam. O que é sagrado para uma sociedade pode ser profano para outra e vice-versa. Isso significa que o que é sagrado ou profano é relativo à sociedade, ao seu tempo e espaço, a sua maneira própria de organização. Não obstante, um aspecto persiste, seja qual for o contexto histórico ou a sociedade considerada. Tanto os pares sagrado e profano, ordem e desordem, quanto os pares puro e impuro, morte e vida,⁶⁶ relacionam-se e dizem respeito à formação e defesa de sistemas de poder.

O rei Nabucodonosor infligiria àqueles que não adotassem a prática de veneração de sua estátua, a penalidade da morte pelo fogo. Em qualquer grupo religioso que se encontre, o fogo conserva invariavelmente uma força simbólica importante, cujo sentido remete não somente mas também à idéia de purificação, como veremos mais adiante, com o caso do pecado, que, sempre vem relacionado a palavras ou expressões que derivam ou evocam as propriedades do fogo como “dissolução” e “queimar”. Assim se pronuncia João Crisóstomo (*Hom. IV, 7*) sobre o fogo:

O fogo é concebido pelos persas como sendo um deus; e os bárbaros, que habitam aquela região, mesmo agora, o honram e idolatram. Deus, pois, desejando arrancar as raízes da impiedade, permitiu que a penalidade viesse sob essa forma, a fim de que Ele possa dar a vitória para Seus servidores diante desses ídólatras do fogo; persuadindo-os pelo simples fato de que os deuses dos gentios temem não somente Deus, mas até mesmo os servidores de Deus.

Mesmo essa sendo uma representação cristã sobre como os *outros* concebiam o fogo e como os cristãos o deviam conceber, duas perspectivas são apresentadas. Enquanto o fogo representava, para os *outros*, um deus, para os cristãos possuía um outro significado, podia

⁶⁶ Vernant (2002:281) argumentou que a “[...] mácula, contrariamente à opinião mais comum, não é a expressão de um temor; não está fundamentalmente ligada ao medo; está ligada à ordem. A impureza e a sujeira são noções muito relativas. As coisas nunca estão sujas em si; tornam-se sujas na medida em que, nos quadros de uma organização social e intelectual definida, ocupam um lugar que contradiz o sistema de classificação próprio de uma cultura. É sujo o que só pode ser pensado como anomalia, aquilo cujo estatuto aparece com ambíguo, marginal, e que questiona, por não poder ser integrado, a ordem da qual o grupo social é solidário e cuja perpetuação deseja garantir. Toda pesquisa sobre a sujeira implica então uma reflexão sobre as relações entre ordem e desordem, entre forma e ausência de forma, entre vida e morte”.

funcionar como uma forma por meio da qual os cristãos resistiam, afirmavam sua posição, faziam-se ouvir. Em uma outra passagem, completa João Crisóstomo (*Hom. IV, 9*):

Eu não me referi a essa história sem propósito, mas para que vocês possam aprender que a ira do rei, ou a violência dos soldados, ou a inveja dos inimigos, ou a prisão, ou a destituição, ou o fogo, ou a fornalha, ou dez mil terrores, nada conseguirá colocar vergonha ou aterrorizar um homem justo. Pois, se quando o rei era ímpio, aqueles homens jovens não temeram a ira do tirano, muito mais devemos ser confiantes e seguros porque temos um Imperador que é benevolente e humano e devemos dar graças a Deus por essa atribulação, ainda mais sabendo o que agora tem sido dito, que as atribulações tornam os homens mais nobres tanto diante da presença de Deus quanto frente ao homem, se eles souberem como se comportar com firmeza e coragem!

Os diferentes contextos produzirão diferentes conteúdos para uma mesma imagem. Na história citada por João Crisóstomo, o tratamento dispensado à estátua de Nabucodonosor, o “teatro” montado e a honra concedida àquela deveriam ser rejeitados, uma vez que conferiam ao soberano um valor que, na perspectiva cristã, era considerado maior do que ele merecia receber. Essa imagem opõe-se à do imperador romano e suas estátuas. Os imperadores romanos do século IV ou suas imagens recebiam tratamento similar ao das imagens de Nabucodonosor. Na presença do imperador ou de suas imagens, de acordo com Silva (2003:133), “todas as pessoas deveriam adorá-lo, ajoelhando-se e beijando a barra do seu manto de púrpura (*paludamentum*), num profundo sinal de reverência, outrora reservado apenas aos deuses”. No *adventus*, uma cerimônia na qual toda a cidade reunida recepciona um soberano ou outra pessoa de grande importância, o profano é imantado pelo sagrado (MacCormack, 1972:721; Silva, 2003:138). A recepção dos imperadores romanos ou de suas imagens, apresenta-se como um ritual sagrado, uma vez que é a manifestação da divindade no mundo. Mas, ao contrário do caso das imagens do rei Nabucodonosor, João Crisóstomo oferece uma interpretação diferente. O culto imperial romano não é concebido como idolatria. O paralelo estabelecido entre Nabucodonosor, figura representativa daqueles reis que, diante

de suas imagens, adotavam uma postura vingativa, vez que se concebiam superiores e, na perspectiva cristã, eram chamados tiranos, e Teodósio, que se enquadra num outro tipo de soberano, aquele que é “benevolente” e “humano”, compõe a diferença com que João Crisóstomo concebe a ordem romana e, particularmente, Teodósio.

A oposição entre esses dois soberanos pode ser explicada a partir da distinção que João Crisóstomo faz entre Realeza (basile...a) e Tirania (Turann...j). Conforme Robert Carter (1958:368), João Crisóstomo faz uso da fórmula socrática que distingue realeza de tirania, nos seguintes termos: “o rei verdadeiro possui autocontrole e moderação prudente, governa por meio da persuasão e de acordo com as leis da vontade de seus súditos para o bem comum”. Em contrapartida, “o tirano é um escravo das suas paixões, governa pela força e, em desacordo com as leis, para sua própria vantagem”.

Desse modo, para João Crisóstomo, a ordem romana composta sob o imperador Teodósio, sua organização política, é concebida como uma Realeza. O imperador Teodósio é a imagem de Deus. Do ponto de vista cristão, o imperador, embora possua uma dimensão divina, como homem, compartilha com os outros da humanidade. Nesse sentido, o imperador é menos sagrado porque não é Deus. Mas ainda assim, em relação aos seus correlatos, ele é maior em dignidade, sua autoridade é reconhecida e resguardada por Deus. Realmente, podemos pensar a questão da hierarquia romana, na concepção cristã, a partir da idéia de graus de sacralidade.

Na concepção de João Crisóstomo, os homens, como imagens de Deus, não são mais sagrados do que as estátuas, imagens dos imperadores? Aos primeiros não se devem honras? Crisóstomo afirmou que, mesmo que os homens não sejam “da mesma substância de Deus, (como, de fato, não o são), ainda assim eles são chamados Sua imagem; e estando em conformidade eles deveriam receber honra por conta desta designação”. Às estátuas deve-se *reverentia*, respeito; aos homens, honras. Mas João Crisóstomo argumentou que não são todos

os homens que devem ser honrados, apenas aqueles que “*estando em conformidade* [grifo nosso] eles deveriam receber honra”.

Em diferentes passagens e homilias, João Crisóstomo propõe os modelos exemplares de comportamento cristão, encontrados a partir das personagens de Jó (*Hom. I, 18; Hom. IV, 10; Hom. V, 1*), de Lázaro (*Hom. I, 28*), dos três jovens da Babilônia (*Hom. IV, 8*), das três crianças de Nínive (*Hom. V, 14-15*), dos Apóstolos (*Hom. I, 8*), dos monges (*Hom. XVII, 8*), dos bispos (*Hom. III, 2; Hom. XXI, 5*), do imperador (*Hom. XXI, 12*). Nesses se encontram o modelo de comportamento a ser seguido e as virtudes necessárias as quais os cristãos devem buscar possuir (temperança, paciência, pobreza, caridade, coragem, fidelidade, humildade, filantropia). Ao contrário dessas virtudes, os vícios – idolatria, blasfêmia, juramentos, soberba, riqueza, ostentação – são obras do mal e, como algo malévolos, provocam perigos intoleráveis. Diz João Crisóstomo, na homilia I, seção 1:

Vós ouvistes hoje o que disse o discurso do Apóstolo [*Pedro*] para Timóteo sobre diversas coisas necessárias! Então, ele escreveu para Timóteo sobre como não causar o mal, dizendo, “não prejudiques nenhum homem, nem façás parte nos pecados dos outros homens” (Tm. 5,22). E ele explicou a gravidade do perigo de tal transgressão, mostrando que os homens sofreriam a punição dos pecados cometidos pelos outros, em unidade com eles, porque eles [*os que transgredirem*] conferem às suas maldades o poder de causar o mal.⁶⁷

Em uma outra ocasião, afirmou João Crisóstomo (*Hom. XV, 11*):

⁶⁷ Uruñuela, tradutor de *As Homilias sobre as Estátuas* para o espanhol, oferece uma interpretação interessante e que tem uma equivalência mais aproximada com a versão em latim. Na tradução em espanhol: “Tens ouvido a voz do Apóstolo, trombeta dos céus, a lira espiritual? [...] Tens ouvido, pois, hoje ao que a doutrina de muitas e necessárias coisas à Timóteo? Fala das ordenações escreveu aquele mesmo dizendo: ‘Não ponhas às pressas as mãos sobre alguém, nem sejas cúmplice de pecados alheios’ (1 Timoteo, 5-23): e expôs o perigo intolerável de tal prevaricação, demonstrando que o suplício dos males pelos outros perpetrados o padeceram os outros juntamente com eles, porque conferiram à maldade o poder mediante a ordenação”. Seguimos a tradução de acordo com a versão em inglês, mas também orientada pelo grego. Contudo, não poderíamos deixar de ressaltar a maneira como, em latim e na tradução em espanhol, aparece não “o poder de causar o mal” mas “o poder mediante a ordenação” o que, em nossa opinião, significa o poder de reorganizar e reclassificar o mundo, o que implicaria na sua subversão, concebido aqui não num sentido negativo, mas como o de emergência de um outro sistema de valores diferente do inicial com a construção de novas posições e hierarquias.

Novamente, viver no fausto não parece ser um crime admitido e manifesto; mas então isto faz nascer em nós grandes males – embriaguez, violência, extorsão, e pilhagem. Pois, o pródigo e suntuoso habitante [...] é geralmente compelido a roubar e apoderar-se da propriedade dos outros e usar de extorsão e violência. Se, então, vós evitardes viver em fausto, vós removeis o fundamento da extorsão, e da pilhagem, e da embriaguez, e de um milhão de outros males; decepando a raiz da maldade na sua extremidade.

Na concepção cristã, as irregularidades, alguma coisa ou alguém que não estivessem em conformidade com as regras cristãs estabelecidas, eram interpretados como algo impuro, que contamina, que se espalha facilmente e, por isso deve ser contido, pois

[...] qualquer das coisas que pertencem a esta vida está sujeita a viciar-se, e é incapaz de nos proporcionar alegria duradoura; mas a piedade e a virtude da alma são, conjuntamente, o reverso daquilo (*Hom. XVI, 14*).

Mas é preciso

[...] evitarmos não somente pecados, mas aquelas outras coisas também que parecem ser indiferentes, por ora nos guia pelo grau desses delitos. Ele, de fato, quem caminha ao lado de um precipício, mesmo achando que não cairá, estremece; e muito freqüentemente ele é revirado por esse mesmo tremor, e cai no fundo. Então também ele, que não evitou os pecados à distância, mas caminhou perto deles, viverá no medo, e geralmente cairá nele. Além disso, ele que ansiosamente olha para mulheres belas, embora ele possa não ter cometido adultério, tem, só em fazer isso, cometido concupiscência; e já se tornou um adúltero, de acordo com a declaração de Cristo; e, geralmente, por essa concupiscência, ele é levado a cometer o pecado de verdade. Deixemo-nos então privarmos nós mesmos dos pecados. Desejais vós viver sobriamente? Evitai não só o adultério, mas também o olhar licencioso! Desejais vós estar longe, afastados de palavras torpes? Evitai não somente as palavras torpes, mas também as risadas irregulares, e todo tipo de concupiscência. Desejais vós vos manterdes longe de matar? Evitai os insultos também. Desejais vós vos manterdes afastados da embriaguez? Evitai os prazeres dos banquetes, e vos desenraizai de todo o vício (*Hom. XV, 12*).

Assim, o reestabelecimento da conformidade realiza-se a partir do expurgo do mal. Os momentos de grandes atribuições e perigos, como é o caso do conflito de Antioquia, servem como um tempo para a expiação dos pecados:

Não nos deixemos, então, consumir pelos presentes males; mesmo se tu tiveres quaisquer resquícios de hábitos pecaminosos remanescentes, eles desaparecerão, e facilmente serão queimados pela atribuição; mas se tu possuis virtudes, então te tornarás mais nobre e distinto; se tu és continuamente vigilante e sóbrio, serás superior a qualquer dano.

Assim, que

[...] o ócio e a vida luxuosa, geralmente, conduzem à indolência, exatamente como a atribuição traz de volta a diligência; e restaura para si a mente daquele viajante, e ser sonhador (*Hom.*, IV, 2).

Esse, um momento favorável ao expurgo dos males. Também é um tempo incomum, excepcional, e sua ocorrência deve ser evitada a todo custo, porque é um tempo, prioritariamente instável e incerto, lugar da inconstância e no qual o perigo e o mal realizam seu trabalho. E a responsabilidade pela harmonia da ordem estava a cargo de todos os membros da comunidade cristã. Vejamos de que forma. João Crisóstomo (*Hom.* II, 10) afirma

[...] [*todos os cristãos*] deveriam punir e disciplinar os blasfemantes que estavam na cidade; que deveriam reprimir aqueles que são violentos e insolentes contra Deus! Eu não penso, então, que foram minhas estas palavras; mas que Deus, sabendo o que estava por vir, introduziu aquelas palavras em minha mente; pois se nós tivéssemos punido aqueles que ousaram fazer tais coisas, as que aconteceram agora não teriam nunca acontecido.

E o castigo surge como resultado da negligência em reprimir os blasfemos. Numa passagem mais à frente, Crisóstomo (*Hom.* II, 10) completa:

O quanto teria sido melhor, se requeresse a tão necessidade, enfrentar o perigo; e, de fato, sofrer por castigar e corrigir tais pessoas (o que nos daria a coroa dos mártires), do que agora temer, estremecer, e esperar pela morte, devido à insubordinação de tais pessoas! Veja, o crime foi de algumas poucas pessoas, mas a culpa recai sobre todos! Veja, em razão disso, nós estamos todos, agora, com medo, e estamos nós mesmos sofrendo a punição do que esses homens ousaram fazer! Mas se nós os tivéssemos removido em tempo e os expulsado para fora da cidade e os castigado e corrigido os membros doentes, nós não nos submeteríamos ao terror presente. Eu sei que as maneiras desta cidade são de caráter nobre desde os tempos mais remotos, mas aqueles certos estrangeiros, e homens das mais diversas raças – e caracteres amaldiçoados e perniciosos – sem esperança de sua própria salvação, perpetraram o que foi perpetrado.

João Crisóstomo oferece uma única alternativa para impedir a ocorrência de perigos que possam perturbar a ordem e trazer grande infortúnio a todos. A comunidade cristã, então, como um todo, é responsável pela manutenção da ordem. Em cada um recai a responsabilidade pela retidão dos membros dessa comunidade e, por consequência, pela não ocorrência de qualquer tipo de perturbação que ponha em perigo a ordem da cidade. Como aponta João Crisóstomo (*Hom. II, 12*):

Deixe cada um, então, corrigir seu vizinho, para que “se edifiquem uns aos outros”, é dito, e se não fazemos isso, os crimes de cada um trarão muitos perigos intoleráveis e de toda sorte para a cidade.

A falta desse compromisso implica ocorrência de desordem, que perturba a ordem romana, que é também uma ordem sagrada, pois é permitida e protegida por Deus. No caso de Antioquia, a omissão dos membros da comunidade, afirmada por João Crisóstomo, porque não removeram, em tempo, aqueles indivíduos indesejados e não corrigiram os membros doentes, provocou “o terror presente”, que somente pode ser resolvido mediante auxílio divino. Porque em tempos de grandes males, como o presente momento, na visão de João Crisóstomo, somente Deus pode reestabelecer a dignidade, os costumes nobres e a ordem. Como uma ordem sagrada, permitida por Deus, a Ele deve-se recorrer para resolver os

problemas causados pela destruição das estátuas. Como confirma João Crisóstomo (*Hom. IV*, 6):

Devemos deixar para Ele o tempo para a remoção de nossos males; deixemo-nos apenas orar; deixemo-nos viver na piedade: porque esse é o nosso trabalho, voltarmo-nos para a virtude; mas nos livrar desses males é trabalho de Deus!

O trabalho de Deus realiza-se mediante a atuação das autoridades eclesiásticas. A embaixada realizada pelo bispo Flaviano em prol da população de Antioquia junto ao imperador Teodósio seria responsável pelo resultado favorável à população. Pois o *Grande Padre* conseguiria, mediante o auxílio divino, persuadir o Imperador com argumentos específicos (João Crisóstomo, *Hom. III*, 4; *Hom. XXI*, 5). Por causa de Deus e do bispo Flaviano, Teodósio foi demovido da idéia de destruir a cidade e, persuadido a agir conforme a filantropia de Deus, perdoou os antioquenos, restituiu o *status* de metrópole a Antioquia e anistiou os que ainda estavam detidos na prisão devolvendo-os a seus cargos na administração imperial.

Assim, os assuntos relativos a Deus, independente de sua natureza – se social ou política – devem estar a cargo dos bispos. A destruição das estátuas, pela natureza dos acontecimentos e pelas conseqüências que gerou, tornou-se uma questão que somente poderia ser resolvida por intercessão divina. Os membros da Igreja, os bispos que, autorizados pela investidura, podem interferir no mundo romano, falando em nome daqueles membros de sua comunidade e intercedendo junto as autoridades imperiais. No próximo capítulo, examinaremos a participação e a interferência das autoridades eclesiásticas, do bispo Flaviano, dos monges e do próprio João Crisóstomo no conflito, a fim de compreendermos a maneira como cada um deles agiu, quando interferiu no levante em defesa da cidade.

A interferência cristã no Levante das Estátuas

Os defensores da cidade

No capítulo segundo, discorreremos sobre a natureza das ações cometidas contra as estátuas imperiais sob o ponto de vista cristão. Dado que, de acordo com João Crisóstomo, tanto a destruição das estátuas quanto as conseqüências daí decorrentes diziam respeito ao campo do sagrado, a participação e a interferência de membros distintos da Igreja no conflito era tanto justificada quanto necessária. Desse modo, no presente capítulo, buscaremos demonstrar como João Crisóstomo apresenta a interferência cristã no Levante das Estátuas a partir do envolvimento do próprio João Crisóstomo, que, na época, era presbítero, dos monges que habitavam nos arredores da cidade e de Flaviano, bispo de Antioquia. Além disso, buscaremos argumentar que a interferência cristã exerceu uma determinada influência, mediante a participação daqueles, na sentença final do conflito, decretada pelo imperador Teodósio. Pressupondo que João Crisóstomo confirma, em várias ocasiões, a participação dos monges e do bispo Flaviano no levante, como intercessores tanto junto aos magistrados quanto junto ao Imperador, discorreremos sobre a maneira como cada um desses atores interferiu no conflito, bem como sobre o próprio papel de João Crisóstomo que também intercede mediante prédica. Neste capítulo, nossos objetivos são: compreender de que forma essas interferências e intercessões ocorreriam, saber quais eram as pessoas em defesa das quais aqueles saíram e como a interferência cristã teria impacto sobre a decisão imperial. Para isso, veremos como João Crisóstomo relata cada uma das intercessões, a partir do papel desempenhado pelos monges, pelo presbítero João Crisóstomo e pelo bispo Flaviano. Mas antes discorreremos sobre o lugar e a eficácia do discurso retórico cristão no século IV.

Cristianismo, retórica e poder no século IV d.C.: discurso dos Padres da Igreja

A educação ocupa um lugar fundamental em qualquer sociedade na medida em que produz e prepara o conjunto de homens que se quer em um determinado tempo e lugar. No século IV, a Igreja passou a desempenhar um papel importante na formação do novo súdito do Império.⁶⁸ Logo, além da formação clássica, os romanos foram, gradualmente, inseridos também numa formação de natureza cristã. Ao refletir sobre a educação na Antigüidade, Marrou (1990:479) afirma que a educação cristã, encerrada na expressão grega *τὸν Χριστὸν παιδε...α*⁶⁹, tratava-se, “essencialmente, da educação religiosa [...] e [...] da formação moral”.

Ainda segundo esse autor, diferentemente da educação chamada profana, “a educação cristã não podia ser ministrada na escola, mas na e pela Igreja e, por outro lado, no seio da família”. De acordo com Marrou (*id.*:480), a família desempenha um papel fundamental na formação cristã, mas é um papel “apenas subsidiário”. O essencial da educação ficava a cargo da Igreja, que, por intermédio de professores⁷⁰, não somente era responsável pela instrução dos catecúmenos, mas também pela sua formação contínua ao longo de toda a vida cristã (Marrou, *id.*:481).

Nesse sentido, as homilias são um instrumento de particular valor tanto para a educação e para difusão dos valores do cristianismo entre os próprios cristãos quanto para a sua universalização e conversão daqueles que ainda não pertenciam à comunidade cristã. De fato, como argumenta Beecher (1999:1), a homilia constitui-se de duas formas que “correspondem ao *magisterium* e ao *ministerium* da Igreja”: a missionária, destinada aos não cristãos, e a ministerial, para os que já eram membros da comunidade cristã. Ainda segundo Beecher (*id.*:2), depois de Constantino (306-337), “a prédica se desenvolveu muito, pelo

⁶⁸ Como já foi discutido anteriormente, na introdução, a Igreja e seus bispos agregaram novas responsabilidades a partir de Constantino.

⁶⁹ Marrou refere-se à expressão retirada de Clemente de Roma na Primeira Epístola aos Coríntios, 21, 8; 6; 62, 3.

⁷⁰ Marrou (1990:481) refere-se a esses professores como *didaskaloi*. João Crisóstomo, quando se refere a Flaviano, atribui-lhe o epíteto de *didaskaloi*. Mais adiante, quando tratarmos da embaixada de Flaviano, refletiremos sobre o seu sentido, de acordo com João Crisóstomo.

menos, na forma externa”. Assim, se com a adesão de Constantino ao cristianismo aumenta a preocupação com a forma e o estilo da prédica, é possível supor que a homilia, como forma de pregação, proliferou dentro do Império embora, quando se trata da *História da Literatura Cristã Antiga*, a homilia receba muito pouca atenção em detrimento de outros gêneros.⁷¹

Basílio de Cesaréia, Gregório de Nissa, Gregório de Nazianzo, João Crisóstomo, Agostinho de Hipona, entre tantos outros, foram oradores notáveis que, por meio de uma antiga retórica renovada,⁷² muito contribuíram para a cristianização do Império bem como para a difusão e universalização da ética e dos valores que se agrupam sob o adjetivo “cristão”. Uma universalização que implica, para o cristianismo, o poder de classificar e impor regras sociais, de ocupar uma posição hegemônica. Uma hegemonia que deve ser compreendida no seu sentido antigo, ou seja, a partir da sua significação dentro do pensamento político da Antigüidade. Aqui recorreremos ao conceito de hegemonia, a partir do sentido grego. Ao refletir sobre o conceito de hegemonia no pensamento político clássico, Fontana (2000:305) argumentou que a hegemonia:

[...] tem um significado filosófico e político, e esses dois sentidos do termo estão embutidos na famosa afirmação de Isócrates, *logos hegemôn pantôn*. Se a afirmação é traduzida como “o discurso e a linguagem são o líder e o guia de todas as coisas”, então a relação entre *logos* e *hegemonia* descreve uma relação de poder fundamentado na geração e disseminação do consenso.

Essa geração e disseminação do consenso efetiva-se mediante persuasão. Uma persuasão que faz uso da arte da retórica. Fontana examina o conceito de hegemonia no interior do sistema

⁷¹ A homilia ainda é um gênero muito pouco estudado entre os historiadores recebendo pouca atenção tanto por parte destes quanto por parte dos literatos, seja como objeto de estudo, como fonte documental ou para debater acerca de uma definição. Mas há referências que fornecem contribuições importantes e muito significativas. Moreschini & Norelli (1996; 2000a; 2000b) oferecem um histórico breve e as mais importantes obras literárias cristãs antigas, cobrindo uma temporalidade bastante alargada, que compreende da época de Paulo ao início da Idade Média. Drobner (2003) escreveu um manual que fornece informações importantes sobre as fontes disponíveis e as edições existentes sobre os escritos dos cristãos. Mayer (2001:17-22) discute as contribuições e os problemas da homilia como um documento histórico, utilizando como exemplo as homilias de João Crisóstomo. Beecher (1999; 2003) apresenta as características e natureza das homilias.

⁷² Cameron (1994) argumenta, no seu livro “Christianity and the rhetoric of Empire: the development of Christian discourse”, que a retórica cristã apresenta novas possibilidades para velhas fórmulas da retórica clássica.

cultural grego clássico. No entanto, o papel central desempenhado pela retórica no mundo grego é equivalente para o mundo romano. Assim, nas palavras de Fontana (2000:310), uma vez que “a retórica é um elemento crucial na vida do cidadão” (ou do súdito), “porque é por meio dela que o cidadão se pronuncia na assembléia ou no tribunal”, “a posse deste conhecimento significaria estar de posse dos meios que afirmam a vontade de uns sobre os outros”.

A linguagem utilizada por aqueles que eram escolhidos para falar em público constituía-se a partir, principalmente, de um treinamento retórico proveniente da educação grega e pagã. De acordo com Hubbel (1924:262), a retórica foi amplamente utilizada nos discursos cristãos do século IV. Do ponto de vista político, a adoção dessa técnica, provavelmente explica-se pela necessidade de dotar o discurso cristão de uma autoridade cada vez mais distintiva, uma vez que um tal conhecimento da educação clássica atribuía ao discurso um caráter mágico e sagrado. Ou, se não, a utilização excessiva de recursos retóricos provenientes da herança clássica nos discursos cristãos significa, como mostrava a reação da audiência, que esse era um meio pelo qual o orador cristão poderia alcançar a simpatia de seu público, uma vez que a tradição clássica ainda persistia como uma segunda natureza (Hartney, 2004:50). Os lugares comuns entre a retórica clássica e a cristã impressionam.

No debate sobre o poder durante o decurso do século IV, os escritores cristãos discorreram sobre o exercício do poder ou sobre as formas de conduta social bem como política indicando o que, na perspectiva cristã, era o modelo ideal a ser seguido.⁷³ Michael Gaddis (2005:253-4), por exemplo, ao refletir sobre o poder episcopal sob o aspecto do recurso à violência, demonstrou que os escritores cristãos construíram um modelo de *bispo*

⁷³ Os escritores pagãos também discorriam e apresentavam seus modelos e valores para o exercício do poder. Contudo, centraremos nossa atenção apenas nos valores e concepções cristãs. Não faz parte dos nossos objetivos dissertar sobre os valores pagãos ou suas concepções acerca do poder político, embora estejam em relação íntima com os valores cristãos, já que são parte de um mesmo mundo social, o Baixo Império Romano, e compartilham de um mesmo universo simbólico. Se acaso houver necessidade de tratarmos de aspectos pagãos, nós os trataremos sempre a partir do ponto de vista cristão.

tirano em oposição ao modelo de bispo idealizado da hagiografia. Conforme Gaddis (2005:251), os bispos que recorriam, constantemente, ao uso de poderes que eram considerados pela Igreja como de natureza secular – o político, o judicial e o militar – de maneira que ameaçasse ou subestimasse a autoridade espiritual, eram rechaçados e classificados como *bispos tiranos*. De acordo com esse autor, a partir desses modelos, que possuem paralelos com os do imperador-tirano ou do imperador-perseguidor, os escritores cristãos estabeleciam os limites do poder episcopal e a maneira pela qual a violência deveria ser exercida. Logo, devemos compreender que as hagiografias, as homilias, bem como outras espécies de escritos cristãos, além de estabelecer e difundir valores, diziam respeito a condutas sociais e modelos de comportamentos políticos que contribuía para legitimar ou rechaçar instituições, ratificar ou negar posições sociais. Realmente, os discursos são, quaisquer que sejam suas naturezas, instrumentos importantes de poder, que podem construir, afirmar, tornar realidade determinadas práticas sociais.

Os discursos retóricos auxiliam na construção e afirmação de identidades, de classificações, de lugares sociais, de relações de poder. Silva (2004:92-6) argumentou que a identidade e a diferença são como atos lingüísticos e como tais elas não são apenas afirmações ou descrições, elas remetem também à uma questão de *performatividade*, o que significa dizer que a enunciação repetida continuamente, a citacionalidade, é capaz de produzir o *fato*, a realidade concreta do mundo social. Assim também acontece com os discursos retóricos que contribuem na transformação e construção de realidades sociais. Segundo Chartier (1990:17), as representações do mundo social, as percepções do social, produzem estratégias e práticas, e estão estreitamente vinculadas ao real, na medida em que este é estruturado por aquelas. Desse modo, se, por um lado, o poder e influência da prédica dizem respeito à linguagem, sua forma e estrutura, por outro, também se referem à receptividade da população aos valores cristãos, ou seja, implica saber até que ponto a população romana estava receptiva aos

discursos cristãos. Nesse sentido, a história de Antioquia e da atuação cristã naquela cidade merecem atenção para podermos compreender o impacto e a influência das prédicas de João Crisóstomo.

No século IV, Antioquia é reconhecida dentro do Império como um importante centro cultural, político e militar, mas também como uma cidade cristã. Essa posição singular ocupada pela cidade também é avaliada a partir de seus mosaicos, que lhe renderam a afirmação de que era “a bela coroa do Oriente” (Downey, 1963:200-16). A historiografia confirma o *status* diferenciado atribuído à cidade e o reconhecimento de que ela é, predominantemente, composta por cristãos. Maraval (1995:904-6) afirma que “Antioquia é, sem dúvida, logo cedo uma cidade majoritariamente cristã”. Nas fontes primárias, Antioquia também é considerada como uma cidade cuja dignidade é equivalente à das cidades de Roma e Constantinopla, quando não as supera. Libânio conta a nobreza da cidade pelo seu território, pela sua aristocracia, pela sua população, pelos seus muros, sua água, seu inverno brando, sua educação helenística e sua literatura (Downey, 1962:58). João Crisóstomo em *As Homilias sobre as Estátuas* dignifica a cidade tanto como metrópole do Oriente quanto como capital de todo o mundo (Brottier, 1993:622-5). Particularmente, no que se refere à cristandade de Antioquia, João Crisóstomo nos informa de que foi lá que os cristãos foram, pela primeira vez, chamados de cristãos, como podemos observar na passagem abaixo, retirada da Homilia XVII, 10:

O que, então, está por detrás de toda a dignidade desta nossa cidade? “Viria a ser considerado que os discípulos foram chamados cristãos, pela primeira vez, em Antioquia” (At. 11, 26). Essa dignidade, nenhuma das cidades por todo o mundo possui, nem mesmo a cidade de Rômulo⁷⁴! Pois isso pode levantar seus olhos para ver todo o mundo na face; por causa daquele amor diante de Cristo, daquela coragem e virtude.⁷⁵

⁷⁴ Roma.

⁷⁵ Reproduzo aqui a nota do editor da documentação primária: “Esta afirmação refere-se ao fato de que o nome ‘cristão’ era atribuído aos discípulos de Jesus Cristo por meio do escárnio e da vergonha”.

Segundo Downey (1961:272), Antioquia foi um território propício para o desenvolvimento do cristianismo tanto porque era um centro cultural e uma área comercial que estava em contato com todo o Império, como porque era o lugar no qual conviviam diversas formas de religião. Para discorrer sobre a história da origem da comunidade cristã, esse autor remonta à chamada “Época Apostólica” quando, junto com outros grupos que viviam na cidade e que eram provenientes de outras regiões, estava uma comunidade judaica.

Na passagem abaixo, Downey (1961:273) disserta sobre a convivência dos judeus e sua influência sobre os pagãos em Antioquia:

Um outro fator local de principal importância foi a presença de uma comunidade judaica grande e antiga que parece ter sentido nenhuma grande hostilidade com respeito aos gentios e, em contrapartida, não parece ter sido marcada com algum grau de desfavorecimento pelos gentios como um todo, nessa época. Como era o caso em outras partes do mundo greco-romano, a comunidade judaica, em Antioquia, atraiu para suas cerimônias e para sua educação diversos gentios que encontravam no monoteísmo e na ética judaica uma forma de religião que satisfazia mais do que as crenças pagãs. O fato de que eles eram capazes de ler as Escrituras Judaicas na tradução grega promoveu, indubitavelmente, o interesse que esses inquiridores se sentissem tocados pelos ensinamentos judaicos.

Assim, de acordo com Downey, tanto os pagãos quanto os judeus não se mostram hostis quanto à presença um do outro em Antioquia. A imagem de Antioquia descrita por Downey, certamente, precisa ser revista e melhor investigada para podermos compreender qual o tipo de “convivência” e de que modo se relacionavam essas comunidades para então alcançarmos o grau de tolerância e mesmo entender qual era a “hostilidade” da qual ambos os grupos estavam isentos. Mas o que mais gostaríamos de destacar é o fato de que o judaísmo atraiu inúmeros pagãos. Vejamos. Mais adiante Downey (1961:273-4) afirma que:

Os esforços dos judeus helenistas conseguiram alcançar grande sucesso em Antioquia e [...] a missão para com os gentios estava firmemente estabelecida. Alguns dos primeiros convertidos foram, sem dúvida, gentios que já tinham sido atraídos ao judaísmo e tinham algum conhecimento deste, e a conversão de outros gentios seguiria prontamente em uma grande cidade cosmopolitana como Antioquia

onde barreiras tradicionais de raça, nacionalidade e religião formal poderiam ser facilmente, transpostas.

Downey destaca dois aspectos importantes. De um lado, a efetiva influência judaica sobre a população pagã, de outro, a fluidez dos limites culturais num ambiente cosmopolita, no qual se encontram reunidos diferentes sistemas culturais. Esses aspectos, realmente, favoreciam a comunidade cristã. Mesmo que o cristianismo, separado do judaísmo, só possa ser remontado a apenas, mais ou menos, dois séculos antes do IV,⁷⁶ o que significaria, relativamente, pouco tempo, não podemos pensar que a população não fora influenciada. Além disso, se considerarmos também as comunidades judaicas em conjunto com a história cristã, uma vez que a relação entre ambas não diz respeito apenas às diferenças, mas também às semelhanças que compartilhavam, o tempo de exposição torna-se muito mais alargado e a influência mais fácil de ser alcançada e compreendida. Aliada aos aspectos anteriormente citados, a conquista de espaços, adeptos e liberdade de atuação possibilitada por Constantino fizeram com que o cristianismo se tornasse uma visão de mundo que estava em posição de exercer influência sobre a população, não somente em Antioquia, mas também por todo o Império.

Na época de Teodósio, a influência do cristianismo era maior não apenas porque o seu era governo de um imperador cristão, mas também porque os bispos já se encontravam em posições sociais de prestígio e, devido à conversão, havia um número significativo de cristãos nos segmentos sociais importantes, e estes conseguiram mobilizar os poderes públicos a seu favor (Barnes, 1995:135; Salamito, 1995:678-80; Rapp, 2000:385-99). No contexto imperial, os discursos e escritos cristãos foram, como afirmado anteriormente, um instrumento muito importante e, resguardados pela história que os precederam, aqueles tiveram grande força persuasiva junto à população e também ao imperador.

⁷⁶ Embora já no século I, por volta do início da década de 40, os seguidores de Cristo tenham sido reconhecidos pelo nome de cristãos (Downey, 1961:275), segundo Donini (1988:115-38), a separação definitiva entre cristianismo e judaísmo aconteceu no decurso do século II.

As homilias de João Crisóstomo tanto exerceram certa influência na decisão imperial quanto causaram impacto sobre a população. Stephens (2004:5) afirmou, fundamentado na *Autobiografia* de Libânio, que há evidências de que o relato de João Crisóstomo que compreende o papel desempenhado por Flaviano como central e decisivo para a resolução do conflito foi mais aceito do que o de Libânio, que destaca o papel de Teodósio e dos magistrados. Embora, como argumenta Stephens, a aceitação da emergência da posição do bispo seja devida à habilidade de João Crisóstomo em influenciar a percepção da população sobre o papel desempenhado por Flaviano, isso explica apenas parte da questão. A maior aceitação da perspectiva cristã também se relaciona com as circunstâncias particulares da cidade de Antioquia, como foi debatido anteriormente, bem como também está estreitamente ligada à cristianização do Império.

De acordo com alguns autores, a cristianização do Império mostrava-se ainda *incompleta* no século IV. Segundo MacMullen (1984:74-85; 1986:337) “a religião do Império é ainda algo misturado” e estava marcada pela presença significativa de práticas pagãs no século IV. Assim, em muitas áreas o cristianismo não tem influência, enquanto em outras exercia grande domínio. Sobre a cristianização, Cameron (1998:667) afirma que o “eventual domínio do cristianismo era de maneira nenhuma certo no século IV, embora muitos dos escritores do século V tenham tentado sugerir o oposto, e a cristianização continuou tanto por meio da ambigüidade e apropriação cultural quanto pela confrontação direta”. De fato, observamos nas homilias que João Crisóstomo (*Hom. IV, 12; Hom. V, 22, Hom. VI, 15; Hom. VII, 10; Hom. XV, 12*) exorta, insistentemente, todos a abster-se dos juramentos, dos comportamentos viciosos e viver uma vida disciplinada. No entanto, observamos que João Crisóstomo passa a impressão de que prega para uma audiência que se constituía, em sua maioria, de cristãos ou, pelo menos, daqueles que se consideravam e se reconheciam como

membros da comunidade cristã.⁷⁷ Na medida em que ainda subsistiam práticas pagãs entre os antioquenos, a constante exortação era necessária porque, como humanos, eles estavam em circunstâncias de vulnerabilidade contínua. Como cristãos, os antioquenos tenderiam a aceitar o testemunho de João Crisóstomo. E o número de cristãos da população antioquena é muito significativo. No século IV, tanto João Crisóstomo fornece indicativos de uma população numerosa de cristãos, podendo ser estimada até cerca de metade da população total da cidade, quanto o imperador Juliano, que declarou que a maior parte da população de Antioquia era cristã (Downey, 1958:88-89). Assim, tanto cristãos como pagãos confirmam a predominância de cristãos na cidade de Antioquia.

Nesse sentido, em Antioquia, de acordo com a história da cidade, observamos que os cristãos encontravam-se em número bastante expressivo e ocupando posições de prestígio e poder. Assim, é plausível que o cristianismo exercia uma influência significativa na vida social romana, mesmo quando práticas pagãs ainda marcavam presença. Dado esse contexto, nosso argumento é o de que o impacto das prédicas ecoaria efetivamente na decisão do Imperador, principalmente, em Teodósio, que era reconhecido pela sua formação e inclinação cristã. Mas para melhor compreendermos de que modo o cristianismo pode estar relacionado à decisão de Teodósio no que se refere à resolução do conflito, passemos à exposição de cada uma das interferências cristãs no levante, de acordo com o testemunho de João Crisóstomo.

A contribuição de João Crisóstomo: instrução e consolo mediante prédica

João Crisóstomo era presbítero havia, mais ou menos, um ano quando, no período da Quaresma, aconteceu o levante, durante o qual pronunciou as homilias concernentes ao

⁷⁷ Aqui se impõe uma diferença: *ser* cristão não é equivalente a *reconhecer-se* como cristão. A distinção aplica-se na medida em que *ser cristão* refere-se àqueles que estavam imersos na comunidade cristã e que efetivamente viviam sob as práticas do cristianismo e os que *se reconhecem* como cristãos, àqueles que estavam inseridos dentro da comunidade cristã, mas que ainda se submetiam às práticas pagãs. Mas, embora o *ser* e o *se reconhecer* cristão sejam duas coisas distintas, João Crisóstomo não faz essa distinção. A diferença não torna o segundo um não-cristão em relação ao primeiro.

Levante das Estátuas (Carter, 1962:361; Kelly, 1995:55). Como presbítero, João Crisóstomo tinha um amplo conjunto de responsabilidades. Kelly (1995:55) argumenta que ele tanto desempenhava responsabilidades que condiziam com seu ofício, como também realizava outras que lhe foram agregadas e que iam além do que era previsto para a posição de presbítero. Desse modo, conforme esse autor, o presbiterato de João Crisóstomo era composto, simultaneamente, por responsabilidades regulares ao exercício da sua posição e pela recorrente realização de funções que estavam além do expediente e das atribuições de um presbítero de sua época. No que se refere às responsabilidades de João Crisóstomo e às atividades por ele exercidas, nessa época, Mayer (2001:61) contra-argumenta:

Enquanto é suposto recorrentemente que durante seu presbiterato (386-397), ele [João Crisóstomo] rapidamente se tornou o favorito de Flaviano e, progressivamente, assumiu mais do que apenas o dever de pregar na igreja episcopal de Antioquia (isto é, a Grande Igreja ou Igreja de Ouro), os estudiosos precisam ainda produzir uma evidência satisfatória para apoiar essas conclusões. Em particular, nós sabemos quase nada sobre o papel administrativo ou pastoral que ele desempenhou na Igreja antioquena, ou os deveres extralitúrgicos, com os quais ele estava comprometido, diferiram quando seu *status* mudou de diácono para presbítero ou quando as tarefas que ele cumpria como presbítero diferiram, de fato, substancialmente daquelas cumpridas pelos outros clérigos de mesma graduação. Essa última questão é, particularmente, significativa se, como tem sido especulado, João gradualmente assumiu um papel episcopal *de fato* enquanto Flaviano tornava-se mais e mais idoso.

Essas duas posições sobre o presbiterato de João Crisóstomo marcam duas características sobre a pesquisa desse tema. A dificuldade de se compreender o comum ou mesmo distinguir o que é o recorrente da excepcionalidade de um ofício e que se associa ao problema de se construir um modelo geral de presbiterato para Antigüidade. Apesar disso, Kelly e Mayer conseguiram apresentar as atividades exercidas por João Crisóstomo, as quais descreveremos mais adiante. Mas antes, para que possamos compreender melhor alguns aspectos dos problemas concernentes ao ofício do presbiterato cristão e, mais especificamente, as

atividades exercidas por João Crisóstomo durante seu presbiterato, vejamos, mais detidamente, o termo presbítero.

O termo grego “presbítero”⁷⁸ significa, originalmente, ancião. Na Antigüidade, tanto no contexto grego quanto no romano, os anciãos possuíam um *status* de prestígio e honra que lhes era atribuído pelo fato de serem mais velhos: eram o chefe nas famílias, eram reconhecidos por possuírem dignidade e virtude distintas devidos à idade, ocupavam os ofícios mais elevados da hierarquia política e social (Finley, 1981:162-3). Assim, inicialmente e num sentido mais amplo, o termo presbítero, tomado pelo seu sentido de ancião, estava relacionado às personagens que ocupavam posições de liderança dentro da comunidade, não estavam em uma relação de subordinação como, posteriormente, passará a indicar. Esse sentido era utilizado, por exemplo, para designar os Apóstolos que, nos Atos, segundo a perspectiva de Lucas, eram também referidos simplesmente como os anciãos, na tradição judaica e na Igreja de Jerusalém. Como se apresentam, os Apóstolos não eram subordinados a outro segmento dentro da comunidade, pelo contrário, eram líderes e personagens de grande prestígio (Campbel, 1993:7-8).

O conceito de presbítero é muito variável, e recebe novas conotações, dependendo do contexto e do lugar. Mas, apesar de nos parecer que as idéias de honra, dignidade e autoridade permanecem agregadas a ele em qualquer tempo e espaço, isso não é suficiente para definir o conceito e refletir sobre o ofício de presbítero dentro da hierarquia cristã. A dificuldade de se alcançar uma definição geral acerca do presbítero cristão antigo resulta, em parte, de dois fatores. Primeiro, porque a atenção dos especialistas parece estar mais centralizada no papel do bispo e, mesmo quando se menciona o presbítero, este aparece sempre inserido na sua relação com o ofício episcopal. Esse aspecto relaciona-se, de certa maneira, com o segundo

⁷⁸ PresbÚteroj (Gingrich, 1986:174). Mas, no dicionário Grego-Português, de Pereira (1998:478) encontramos a forma PresbÚthj para designar ancião.

fator. Muito freqüentemente, os autores argumentam que os termos *episkopos* e *presbiteros* são intercambiáveis, quando não aparecem como sinônimos.

Pohle (2003:13) afirmou, por exemplo, que “na Igreja primitiva não havia nomes fixados para ordens diferentes” e que o presbítero “deve ser determinado a partir do contexto e de acordo com as características das funções desempenhadas”, logo, “qualquer tentativa de solução deve levar em consideração o uso diversificado nas várias regiões (Palestina, Ásia Menor)”, pois

Em alguns lugares os *presbíteros* podem ter sido realmente bispos e, em outros, presbíteros no significado mesmo do termo, enquanto em outras partes eles poderiam ter sido meros oficiais administrativos ou anciãos notáveis escolhidos para representar a igreja local nas relações externas Pohle (2003:13).

Assim, a definição do que é ser um presbítero está vinculada às particularidades do contexto, da época e do lugar. De fato, isso se confirma. No século IV, em Alexandria, era tradição o presbítero escolher ou mesmo consagrar o bispo (Borkowski, 2003:40). Dessa forma, o presbiterato, em Alexandria, contraria o que geralmente se afirma, ou seja, que essas são prerrogativas exclusivas dos bispos. Nesse sentido e, em razão da possibilidade de variação, restringir-nos-emos ao contexto romano do Império, especificamente, no século IV, no espaço geográfico da cidade de Antioquia e no exemplo, em particular, de João Crisóstomo. Contudo, mesmo sabendo dos riscos da generalização, partiremos, inicialmente, de um modelo geral.

O presbítero aparece descrito como um auxiliar, como aquele que assiste o bispo, seja nas celebrações, seja nas atividades de natureza pastoral (Kelly, 1995:56-7). De acordo com Rapp (2000:381), embora, nos dois primeiros séculos, “a relação entre o diaconato, o presbiterato e o episcopado fosse de igualdade”, já havia a base de uma estratificação hierárquica. Nos séculos posteriores, observar-se-ia um crescente aumento da autoridade episcopal tanto no contexto eclesiástico quanto no espiritual e social (Rapp, 2000:382 e ss;

Bajo, 1981:204). Particularmente, no que se refere às diferenças entre o presbítero e o bispo,⁷⁹ Rapp argumenta que a ordenação dos presbíteros era prerrogativa exclusiva dos bispos e que o ensino e a pregação passaram a ser monopolizados e transformados em elementos essenciais do ministério episcopal (Rapp, 2000:384). Do mesmo modo, afirma Beecher (1999:2), no que diz respeito à pregação: “o ofício da pregação pertence aos bispos, e os presbíteros pregavam apenas com a permissão daqueles”. Segundo Beecher, até mesmo homens distintos, como Agostinho de Hipona e João Crisóstomo, que pregaram quando ainda estavam na função de presbíteros, o faziam apenas quando eram autorizados pelos seus bispos. E não raramente João Crisóstomo pregou no decorrer dos anos em que esteve no presbiterato em Antioquia.

Uma literatura significativa confirma que foi nessa época, como presbítero, que João Crisóstomo mais predicou. Oñatibia (1994:481-2) afirma que a “maioria dos escritos de Crisóstomo são homilias exegéticas sobre os livros do Antigo e Novo Testamento” e, mais adiante, continua dizendo que a “maioria destes sermões os pronunciou em Antioquia entre os anos 386 e 397”. Também sobre o período em que João Crisóstomo esteve em Antioquia, na função de presbítero, Moreschini e Norelli (2000:193) o descreveram da seguinte maneira:

Este talvez seja o período de melhor e mais fértil produção, um período em que João, ainda não sobrecarregado das terríveis responsabilidades do episcopado de Constantinopla, mas pregador em sua cidade natal, dedica-se a seu ofício com um entusiasmo em que a quantidade de sua produção, todavia, prevalece sobre a profundidade do pensamento.

Assim, durante o presbiterato, João Crisóstomo parece ocupar-se com mais frequência das prédicas ou, no último caso, dedica-se, quase exclusivamente, à função de pregar. A pregação era uma parte importante no ofício de João Crisóstomo, mas o seu presbiterato não se restringia a essa atividade. João Crisóstomo estava envolvido em outras funções que são mais difíceis de serem compostas devido a alguns obstáculos.

⁷⁹ Neste tópico, centraremos nossa atenção nas atribuições do presbítero e, quando necessário, na sua relação com o bispo. Mas, quando tratarmos da embaixada do bispo Flaviano, um pouco mais adiante, neste mesmo capítulo, discorreremos, com maiores detalhes, sobre as atribuições e o ofício dos bispos.

Realmente, como argumenta e aponta Mayer (2001:61, n. 9), excetuando o papel desempenhado por João Crisóstomo como pregador, o qual assumiu após ter sido ordenado presbítero, pouco se sabe sobre os detalhes dos anos que passou como membro da Igreja em Antioquia, uma vez que as fontes que poderiam fornecer alguma informação sobre este assunto são poucas: por um lado, o Diálogo de Paládio, a Vida de João Crisóstomo de Ps. Martírio, as Histórias Eclesiásticas de Sócrates, Sozomeno e Teodoreto, que apenas compõem superficialmente os anos em Antioquia e se concentram no período do episcopado de João Crisóstomo e, por outro, as obras deste último, que fornecem apenas uma pequena quantidade de informações acerca daqueles anos naquela cidade, o que coloca em revista a atribuição da maioria dos sermões de João Crisóstomo ao período em que esteve em Antioquia. Mayer ainda afirma que essa dificuldade é menor quando se refere ao conhecimento das atividades pastorais de João Crisóstomo, durante o seu episcopado em Constantinopla.

As atividades que Crisóstomo desempenhou em Constantinopla são mais fáceis de alcançar e compor. Como bispo, ele recebia honras diferenciadas dos prefeitos e governadores, desfrutava de uma relação especial com o imperador, estava em freqüente contato com o palácio e os oficiais imperiais, além de manter as atividades eclesiásticas regulares como, por exemplo, presidir a liturgia. Continuando com as prédicas, ainda agrega atividades como a reorganização e a promoção de hospitais e asilos para pessoas necessitadas, administração dos bens da Igreja, entre outras coisas (Kelly, 1998:128-30; Mayer, 2001:62). No entanto, como sugere Mayer (2001:62-3), o episcopado de João Crisóstomo não pode ser analisado sem considerar o seu presbiterato e os anos que passou em Antioquia, sob o exemplo de comportamento e atividades desempenhadas tanto por Melécio quanto por Flaviano. Assim, segundo essa autora, a formação e a experiência que João Crisóstomo desenvolveu durante os anos que atuou em Antioquia explicariam a desenvoltura e a familiaridade com que realizou as funções quando era bispo em Constantinopla.

Em Antioquia, João Crisóstomo celebrava com Flaviano a missa, assistindo este último, ou, em caso de ausência dele, responsabilizando-se pela celebração; colaborava com o bispo na administração dos bens materiais da sé; pregava frequentemente e também se responsabilizava pela preparação daqueles que iam batizar-se, ministrando cursos; e auxiliava o bispo na realização desse sacramento ou ele mesmo sozinho estava autorizado a realizá-lo (Kelly, 1998:56-7). Supõe-se também que João Crisóstomo fazia confissões e aconselhamentos em caráter privado, o que explicaria o prestígio e os relacionamentos influentes que manteria entre o círculo aristocrático (Mayer, 2001:66-7). Portanto, em Antioquia, as atividades exercidas por João Crisóstomo já eram múltiplas. Mas isso não significa pensar que João Crisóstomo realizava funções que não lhe diziam respeito como presbítero ou exercia autoridade que, a princípio, era episcopal. Nas palavras de Mayer (2004:463), “o seu papel [*de João Crisóstomo*] somente pode ter sido aquele de um assistente próximo de Flaviano em assuntos episcopais”. Logo, João Crisóstomo tem consciência da sua posição como subordinado ao bispo Flaviano e da distinção de seu cargo frente ao de bispo.

Nas homilias que analisamos, a relação entre João Crisóstomo e Flaviano é sempre descrita em termos de subordinação do primeiro em relação ao segundo. A solução para compreendermos a *excepcionalidade* do presbiterato de João Crisóstomo e das funções que ele, nessa época, desempenhava já foi apontada por Mayer (2001:63): é o de assumir que o “estilo episcopal tanto de Melécio quanto de Flaviano, os dois bispos sob os quais João Crisóstomo serviu e que eram, portanto, o seu modelo exemplar, era, marcadamente, diferente dos estilos de seus contemporâneos”. Logo, o presbiterato de João Crisóstomo seria também diferente do modelo de presbiterato dos seus contemporâneos, em parte, pelo estilo de orientação que recebera e, em parte, devido ao modelo diferenciado de episcopado sob o qual teve sua formação e experiência. No que se refere à quantidade maior de informações sobre

seu papel como pregador, isso, em nossa opinião, é também um forte dado, carregado de sentido.

O destaque dessa função específica desempenhada por João Crisóstomo significa que, entre as tarefas que realizava, possivelmente a pregação ocupava um lugar importante. João Crisóstomo destacaria a honra e a importância das prédicas quando de sua estréia no púlpito. Kelly (1998:55) faz menção à homilia que ele predicou no dia de sua ordenação como presbítero e na qual expressaria sua “incredulidade” (“É noite? Eu estou sonhando?”) por pensar que “um mero *adolescente, em pânico...* muito inexperiente na oratória pública poderia ser elevado *ao auge da autoridade*”. Desse modo, João Crisóstomo já expressava que pregar significava uma grande honra e uma responsabilidade maior ainda.

As prédicas eram, além de instrumentos de instrução, por meio das quais se ensinava a todos e se difundiam os valores cristãos, segundo João Crisóstomo (*Hom. II, 9*), a enunciação das palavras de Deus. A pregação tornou-se um costume recorrente dentro das atividades de João Crisóstomo. De fato, ele predicou em várias ocasiões. No tempo que permaneceu em Antioquia, João Crisóstomo escreveu, publicou e proferiu uma quantidade significativa de homilias. São atribuídas a essa época, as oito homilias contra os judeus que foram proferidas entre os anos 386 e 387, as homilias sobre as festas litúrgicas, os discursos morais, a série sobre a natureza incompreensível de Deus, as homilias sobre a Epístola aos Romanos, as homilias sobre o Evangelho de São João, as homilias sobre o Gênesis entre outros (Oñatibia, 1994:491-506; Kelly, 1998:58-71). Assim, mesmo que seja necessário rever as atribuições da maioria das homilias de João Crisóstomo para esse período,⁸⁰ pertence a essa época uma produção homilética significativa e específica que contribuiu para a afirmação e consolidação do ponto de vista interpretativo cristão acerca das Escrituras, bem como do estilo de vida

⁸⁰ Mayer & Allen (2000:31-32) argumentam que o número de oportunidades bem como as circunstâncias que impediam João Crisóstomo de ter predicado em Antioquia são equivalentes também para Constantinopla apesar de se supor, constantemente, que as pesadas responsabilidades que assumiu nesta última cidade diminuiriam o tempo que reservava à pregação. Assim, segundo estas autoras, é possível que a frequência com que João Crisóstomo pregou podia variar tanto em Antioquia quanto em Constantinopla.

cristão, dos modelos de autoridade e, portanto, da posição da Igreja. Considerando-se que, dentre as atividades desempenhadas por João Crisóstomo durante a época em que ocorreu o conflito, predicar era uma atividade recorrente que requereria muita responsabilidade e a homilia constituía-se num importante instrumento de poder, a intercessão dele em favor da população evidenciava-se por intermédio da prédica.

O conjunto de homilias sobre o levante foi o instrumento por meio do qual João Crisóstomo expressou as utilidades das calamidades, o que de proveitoso se pode obter de tempos tempestuosos, como, por exemplo, o tempo de conflitos. Elas foram o meio pelo qual consolou a população e atribuiu o resultado favorável ao cristianismo. Vinte e uma homilias foram pronunciadas por João Crisóstomo no decorrer de, mais ou menos, dois meses, entre 21 de fevereiro, dias antes da irrupção do conflito e 25 de abril, quando foi predicada a última homilia da série.⁸¹

Cada uma das homilias buscava tanto instruir como consolar a população que, em fuga, abandonava a cidade ameaçada pelo desejo de destruição manifestado por Teodósio. Contudo, na Homilia II, seção 2, devido à ocorrência do levante, João Crisóstomo expressava:

Eu encontrei a palavra da instrução impedida pela lamentação; eu mal era capaz de abrir a boca, separar os lábios, mover minha língua, ou expressar uma sílaba! Assim, como um freio, o peso da tristeza detém minha língua, e silencia o que eu deveria dizer.

Em outras passagens, ele insiste para que se retorne ao costume anterior, no qual a palavra de Deus era ouvida. Na Homilia II, seção 1, João Crisóstomo diz: “Permita-me abrir minha boca hoje e chorar por esta calamidade comum” e, na Homilia II, seção 8, expressa a sua audiência: “Eu espero dissipar a nuvem de loucura e brilhar de novo com a instrução de costume por

⁸¹ Ver Paverd (1991:363), que apresenta um quadro cronológico com a ordem dos eventos e do pronunciamento das homilias. Nesse quadro, estão as vinte e duas homilias e a ordem propostas por Paverd. Embora nós, nesta pesquisa, consideremos a série tradicional com vinte e uma homilias, excetuando a vigésima segunda, proposta por Paverd, isso não altera o intervalo de tempo referente ao pronunciamento das vinte e uma homilias tradicionais, uma vez que a homilia incluída por Paverd foi pronunciada antes da vigésima primeira da série tradicional. Além disso, gostaríamos de ressaltar também que nós seguiremos aqui a cronologia e a ordem proposta por Paverd e não a sugerida pela classificação de Montfaucon.

meio da sua compreensão!”, completando e insistindo, em outra passagem (*Hom. II, 9*) para que todos o escutassem, ele afirma:

Mas dai-me vossa atenção! Empréstai-me vossos ouvidos por algum tempo! Livrai-vos desse desânimo! Vamos retornar para o nosso costume anterior; e como nós sempre nos acostumamos a nos reunir aqui com alegria, assim vamos fazer também agora, deixando tudo para Deus. E isso contribuirá para o nosso livramento da calamidade. Pois o Senhor veria que Suas palavras são ouvidas atentamente; e que nosso amor pela filosofia permanece à prova da dificuldade desta época. Ele rapidamente nos erguerá novamente e fará uma mudança tranqüila e feliz na tempestade presente.

Para João Crisóstomo, a prédica era necessária, mesmo que, inicialmente, ele tenha afirmado que aquele não era um tempo para discursos.⁸² A prédica e a reunião que ela promove constituem um grande benefício, como declara na *Hom. VI, 6*):

Porque nossa congregação diária mesma, como nós fazemos, e o benefício de ouvir a sagrada Escritura; e ver uns aos outros; e chorar com os outros; e rezar, e receber bênçãos, e assim partindo para casa, tiram a parte principal de nosso pesar.

Além disso, essa recorrente reunião, devido às prédicas, mantinha o orador e o público em estreita ligação durante todo o tempo em que ocorreram os eventos relacionados à destruição das estátuas. João Crisóstomo consegue produzir os laços que fazem com que a audiência se identifique com o seu discurso. João Crisóstomo recorre a vários recursos retóricos que, segundo Burns (1930:119-121), são indicativos de uma influência sofista, principalmente no emprego das metáforas e comparações. Estas aproximam a audiência e a fazem familiarizar-se com as circunstâncias.

João Crisóstomo apresenta sua interpretação do conflito nos termos do conhecimento e do cotidiano de sua audiência. Também são dignos de nota a forma e o método com o quais ele pronuncia as homilias. Por exemplo, não são raras as vezes em que João Crisóstomo retoma um acontecimento, uma temática. Ele discorre sobre a abstenção dos juramentos em

⁸² João Crisóstomo declarou, na Homilia II, seção 1, “[...] o tempo presente é aquele para lágrimas, e não para palavras; para lamentação, não para discursos; para orar, não para pregar”.

várias homilias, com tamanha frequência, que foi o caso de Burns (1930:119) afirmar que “a conclusão em quase todas as homilias é uma exortação à abstenção do juramento”. Mas não somente os temas são retomados inúmeras vezes. O consolo e a confirmação de que há razões para esperar um resultado favorável também são recorrentes. Para João Crisóstomo (*Hom. XIII, 1*), as narrativas periódicas dos acontecimentos e a constante consolação fornecidas por meio das homilias são consideradas benéficas:

[...] eu gostaria de relatar algumas das circunstâncias que até então ocorreram; pois, eu observo que a narrativa dessas coisas serão úteis para ti e para todos que virão depois. Além disso, para aqueles que são livrados do naufrágio, é saudável lembrar as ondas, e a tempestade, e os ventos, quando eles estão vindo em direção ao porto. E, para aqueles que adoeceram, é uma coisa agradável, quando a doença acaba, falar com os outros sobre as febres por meio das quais eles quase foram levados à sepultura. Quando terrores passam, há um prazer em relatar aqueles terrores; a alma não mais os teme, mas recebe disso mais disposição. A lembrança de males passados sempre faz a prosperidade presente parecer mais notável.

Por meio desses recursos, João Crisóstomo fornece a orientação necessária para que tudo pudesse voltar à sua ordem. Mas para que isso acontecesse, além das intercessões que buscavam restituir a ordem, era necessário uma contrapartida da população. Segundo João Crisóstomo (*Hom. III, 5*):

A comunidade da Igreja pode fazer muito, se, com uma alma pesarosa e com um espírito arrependido, nós oferecermos nossas preces! Não é necessário atravessarmos o oceano, ou fazermos uma longa jornada. Deixe-se todo homem e mulher entre nós, quer se encontrem juntos na igreja, quer permanecerem em casa, rogar a Deus com muita dedicação, e Ele indubitavelmente aquiescerá a essas petições.

Todos também precisavam prestar atenção e ouvir o que estava para ser dito, era necessário que todos retornassem ao hábito que era costumeiro, ou seja, voltassem a se reunir e ouvissem atentamente. João Crisóstomo (*Hom. II, 8*) esperava poder, com as homilias, “[...] dissipar a nuvem da loucura e brilhar de novo com a instrução de costume [...]” e consolar e estimular a

alma desanimada até que a aflição desapareça. Como ele aponta, na Homilia VI, seção 1, a palavra traz conforto, é o remédio para a alma:

Durante muitos dias, nós reservamos palavras de conforto aos discursos para sua Caridade. Nós não devemos, contudo, por causa disso, abandonar o tema; mas enquanto a aflição do desânimo permanecer, nós lhe aplicaremos o remédio da consolação. Pois, se, no caso das feridas do corpo, os médicos não cessam com seus estímulos até que eles percebam que a dor diminuiu; muito menos se deve fazer isso quando se trata da alma. O desânimo é a ferida da alma; e nós devemos, portanto, estimulá-la continuamente com palavras brandas. Pois não é apenas, naturalmente, a água quente eficaz para suavizar os difíceis tumores da carne, como as palavras de conforto são potentes para diminuir a expansão das paixões da alma. Aqui não há necessidade de esponja como com médicos, mas, no lugar disso, nós utilizamos a língua.

Na seqüência dessa passagem, Crisóstomo (*Hom. VI, 1*) fornece informações ainda mais significativas, uma vez que descreve a razão pela qual cada um dos grupos que possuem autoridade existe:

Não se precisa, aqui, de fogo, para que possamos esquentar a água; mas no lugar do fogo, nós fazemos uso da graça do Espírito. Permita-nos, então, fazê-lo hoje mesmo. Pois, se nós não fôssemos para vos confortar, onde mais vós obteríeis consolação? Os juízes⁸³ assustam; os sacerdotes⁸⁴, por conseguinte, devem consolar! Os magistrados⁸⁵ são ameaçados; por essa razão, a Igreja apazigua!

Num outro trecho, continua João Crisóstomo (*Hom. VI, 1*):

“Ele [*Deus*] mesmo armou os magistrados com poder para que eles possam incutir medos nos libertinos⁸⁶; e ordenou⁸⁷ Seus sacerdotes⁸⁸ para que eles possam consolar aqueles que estão lamentando”.

⁸³ Dikasta[^], PG. Hom. VI, p. 81.

⁸⁴ Ierej, PG. Hom. VI, p. 81.

⁸⁵ Arcontej, PG. Hom. VI, p. 81.

⁸⁶ 'Aselga...nontaj que remete ao termo *çselg»j* que significa “grosseiro, violento, licencioso, impudico”, ou senão, recorrendo ao campo semântico do verbo *çselga...nw* e do substantivo *çselgeia* têm-se: “ser insolente, cometer um desmando” e, do substantivo, “insolência, desvergonha” (Pereira, 1998:85).

⁸⁷ Ceirononšw, “estender a mão (para votar), votar com a mão estendida, eleger, decretar” (Pereira, 1998:627). O processo eletivo dos sacerdotes ocorria por intermédio de seus pares, mas sob inspiração divina.

⁸⁸ O termo *fereÚj* designará aqui tanto a palavra “sacerdote” como “padre”. Mas sempre no sentido de sacerdote ou ministro, ao qual foi conferido um sacramento, uma ordenação ou eleição nos padrões da Antigüidade.

Assim, a partir dos argumentos que João Crisóstomo utiliza, as homilias justificam a própria posição desejada pelos membros da Igreja. Elas reafirmam o espaço de atuação pretendido e já desempenhado pelos presbíteros e, principalmente, pelos bispos, reforçando as relações de poder já instituídas. No cumprimento da função reservada à Igreja, no caso do levante em Antioquia, estavam, portanto, João Crisóstomo, os monges e o bispo Flaviano. O primeiro realizava sua parte fornecendo a instrução e o consolo, que se traduziam pelas palavras de conforto e de esperança. João Crisóstomo argumentava que haveria um resultado favorável. Por exemplo, para reforçar a afirmação de que a população poderia esperar, certamente, um resultado final favorável, João Crisóstomo apresenta três grandes motivos pelos quais se poderia ter esperança e por meio dos quais a população deveria ser otimista. Na Homilia VI, seção 4, segue o primeiro motivo:

[...] nós devemos ter confiança. Pois Deus já nos tem dado não poucas promessas para uma esperança favorável. E primeiro do que todas as coisas, aqueles que carregavam as más notícias partiram daqui com a velocidade das asas, achando que eles poderiam, em breve, alcançar o acampamento, ainda agora estão atrasados no meio do caminho. Assim, muitos obstáculos e impedimentos aconteceram; e eles deixaram seus cavalos, e prosseguem, agora, em carros⁸⁹; portanto, a chegada deles, por força da necessidade, deve ser tardia.

A segunda razão é apresentada na Homilia VI, seção 5: “[...] Ele enviou nosso pai comum daqui, apesar de muitas coisas impedirem”. A embaixada de Flaviano será especialmente enfatizada por João Crisóstomo, como veremos mais adiante. Mas ainda há a terceira razão mencionada por João Crisóstomo. Na Homilia VI, seção 6, ele diz:

Há uma terceira razão por meio da qual eu posso, possivelmente, persuadir-vos a ter confiança; eu quero dizer, o sagrado tempo presente,⁹⁰ que quase todos, até mesmo

⁸⁹ 'Oc»mata (PG. Hom. VI, p. 83), termo declinado da palavra Ôchma, atoj, substantivo neutro que significa, dentre outras possibilidades, “carruagem, coche” (Pereira, 1998:419).

⁹⁰ Reproduzimos aqui a nota que estava na documentação primária: “Tillemont, *Theodos*, art.VI, menciona uma lei de Teodósio contra a manutenção de processos criminais na Quaresma, e uma outra que protela todas as execuções para trinta dias. O massacre da Tessalonica, aquela que causou a Ambrósio penitência, aconteceu depois da data dessas homilias, e aquele evento foi notadamente comentado na Homilia III, 6. Ambrósio, então, requisita a ele que renove a lei mencionada”.

os infiéis respeitam; mas pelo qual este nosso Imperador, amado de Deus⁹¹, mostra tamanha reverência e honra, que ultrapassa todos os Imperadores que reinaram com um respeito pela religião antes dele. Como prova disso, por meio de uma carta enviada no decorrer destes dias em honra à festividade, ele libertou quase todos aqueles que estavam encarcerados; e esta carta será lida a ele, quando nosso Padre chegar; e o lembrará das suas próprias leis, e lhe dirá, “Anima-te, Imperador, e lembra-te da tua própria obra! Tu tens um exemplo de tua filantropia em casa! Tu escolheste impedir uma matança justificável, e tu tolerarás cometer uma outra que é injusta? Por reverência à festividade, perdoa aqueles que foram sentenciados⁹² e condenados⁹³; e tu condenarás, eu pergunto, o inocente, e aqueles que não cometeram nenhuma violência, e isso na presente época sagrada? Que esteja longe de ti, oh, Imperador! Tu que falaste por meio desta Epistola para todas as cidades, disseste, “Poderia isto ser possível para mim, ressuscitar até os mortos”. Nós, agora, necessitamos dessa filantropia e dessas palavras.

De acordo com João Crisóstomo, Flaviano tinha em mãos uma carta enviada pelo imperador e na qual havia a permissão de que os condenados e presos fossem libertados. João Crisóstomo afirma que essa carta seria lida ao imperador quando Flaviano se encontrasse com ele.

Nesse terceiro motivo, João Crisóstomo evoca um costume⁹⁴ no qual um edito imperial de anistia era expedido em favor de condenados e presos, na época da Páscoa. Nas palavras de Paverd (1991:51), “Flaviano estava de posse de um expediente particularmente poderoso para suavizar Teodósio”. Mas outras contribuições também foram importantes tanto para o argumento de João Crisóstomo como para a decisão imperial. A atuação dos monges junto aos magistrados durante o tribunal instalado por aqueles que foram enviados pelo imperador é também uma contribuição importante para a composição e reforço de um cenário

⁹¹ Qeofil>j, šj (PG. Hom. VI, p. 84). Nas versões, em espanhol e inglês, os termos empregados foram, respectivamente, “religioso” e “divinely-favoured”, o que torna a opção do termo em inglês mais aproximada da idéia pretendida por João Crisóstomo. Na perspectiva cristã romana baixo-imperial, o Imperador era considerado “governante pela graça divina”, “um eleito da *summa divinitas*”, o que significa dizer que ele não era um deus, mas possuía uma predileção divina uma vez que a ele está confiada a gerência de todas as coisas (Alföldy, 1989:202). Essa predileção divina lhe confere, por outro lado, uma natureza sagrada.

⁹² TMlhlegmšnouj (PG. Hom. VI, p. 84).

⁹³ Katadikasqšntaj (PG. Hom. VI, p. 84). kat&edikoj, on, adjetivo que significa condenado (Pereira, 1998:796).

⁹⁴ Além deste edito mencionado por João Crisóstomo e do qual Flaviano estava de posse, Paverd (1991:52-4) afirma a existência de outros sete editos. Estes são referidos como: *Ob diem paschae* (367 ou 369) e *Paschae celebratas* (368 ou 370) que foram decretados por Valentiniano I; *Plácida benefícia* (380 ou 381) que foi decretado por Teodósio, *Paschalis laetitiae dies* (21 Julho de 381) por Graciano; *Religio anniversariae* (384) e *Nemo deinceps* (385) por Valentiniano II; *Studiis nostrae serenitatis* (22 de abril de 386) atribuído a Valentiniano II, Teodósio e Arcádio (Paverd, 1991:52-3).

no qual João Crisóstomo concebe o cristianismo como um elemento de grande força na sociedade romana do século IV.

O monacato e a cidade: a participação dos monges

Para compreendermos a forma particular como os monges agiram e participaram no levante, precisamos antes conhecer o que vem a ser o monasticismo e a vida eremítica dos monges no decorrer do século IV.

O monacato é um movimento com particularidades tão específicas que o tornam um fenômeno, a princípio fácil de ser reconhecido e distinguido dentro do cristianismo. Segundo Maraval (1995:175), “o elemento fundamental que define o monasticismo é a escolha de uma vida à parte, de uma separação física do mundo [...] de viver em castidade, na pobreza, nas práticas ascéticas”. Brown (2000:175-6) aponta um outro aspecto importante, o monasticismo é um movimento, sobretudo, do ambiente rural e os “eremitas se instalam nas terras inexploradas, porém nem sempre hostis que rodeiam as cidades e os vilarejos do Oriente Próximo” e são “eremitas” porque “são conhecidos como os homens do *erêmos*, do deserto”. A vida monástica⁹⁵ dos monges⁹⁶ da Síria constituía-se de um extremo rigor, como apresenta Maraval (1995:733):

Os solitários sírios impunham-se penitências duras: portavam correntes, faziam jejuns e vigílias prolongados, rejeitavam toda higiene corporal, permaneciam de pé (até mesmo sobre um pé), múltiplas prosternações...

Sobre a vida dos monges, João Crisóstomo (Hom. VI, 7) relata que “os monges que estão lá [na montanha]”; alguns [estão] vestidos com aniagem⁹⁷; alguns em ataduras⁹⁸; alguns em

⁹⁵ Maraval (1995:720) destaca que, no cristianismo, a utilização da expressão “vida filosófica” para designar a vida monástica é mais recorrente.

⁹⁶ Monaco (PG, Hom. XVII, p. 172). Monacōj significa só, único (Pereira, 1998:378). Assim, os monges chamados *monachoi* são, devido ao seu modelo de vida, os “homens solitários” (Brown, 2000:275). Maraval (1995:719) destaca que a palavra monacōj, para designar um asceta celibatário, já aparece nos textos do II e III séculos.

⁹⁷ Tecido grosseiro de juta, linho cru ou outra fibra vegetal, usados na confecção de sacos ou fardos.

jejum; alguns trancados⁹⁹ na escuridão”. E, mais adiante, descreve outros aspectos da vida desses monges (*Hom. XVII, 5*):

[...] os monges, pobres como eles eram, tendo nada mais que uma pobre peça de roupa, que vivem de uma maneira rústica, que pareceu, outrora, serem ninguém¹⁰⁰, homens habituados à montanhas e florestas [...]

Aos olhos de João Crisóstomo, os monges e a vida monástica são modelos de cristãos autênticos, são indivíduos aos quais são atribuídas virtudes divinas. Mas, ao contrário do que se pode pensar, os monges ainda não eram personagens bem vistos pela população romana nos finais do século IV. Em Antioquia eram maltratados e tratados com hostilidade tanto pelos pagãos como por cristãos (Wilken, 2004:26-29). Todavia, os ideais do monasticismo eram considerados valores excepcionais, de modo que exerceram grande influência no cristianismo e nas instituições cristãs.¹⁰¹ Sterk (2004:142-4) demonstrou o quanto a experiência da vida monástica tornar-se-ia qualificação valiosa para o exercício das funções eclesásticas. João Crisóstomo (*Hom. XVII, 4*) mesmo apontará que os monges somente conseguiram realizar a interferência junto aos magistrados do modo como fizeram por causa da sua preparação e vida monástica. Na Homilia XVII, 4, ele diz:

Pois, realmente, se eles não se tivessem preparado antes contra qualquer tipo de morte, não seriam capazes de falar dessa maneira, com tanta liberdade, com os juizes, ou de manifestar tamanha magnanimidade.

⁹⁸ Desmoçj (PG. *Hom. VI, p. 85*). Desmòj, oà, substantivo masculino que pode significar “atadura ou vínculo” (Pereira, 1998:124). Pelo contexto apresentado, optamos pelo termo “atadura”, uma vez que se trata de vestimentas. As escolhas das versões em espanhol e inglês pela utilização dos termos “cadenillas” e “in bonds”, pode dar uma idéia de vínculo, laço, dando um sentido de que os monges estavam de alguma forma aprisionados ou presos sob laços.

⁹⁹ Reprodução da nota encontrada na documentação primária: “Este termo pode, talvez, implicar toda uma série de penitências. João Crisóstomo não aconselha tal austeridade para todos, mas incita todos a imitarem, em alguma medida, a vida que eles já honram e estimam como sagrada. Ver em *Rm. 14, 23, Hom. XXVI, final*, na qual ele os acusa de deixarem a religião para os monges e eremitas. Também em *Rm. 8, 2, Hom. XIII. Mor. Tr. p. 229*”.

¹⁰⁰ Pessoas sem importância, influência ou poder, equivalente ao que, hoje, popularmente, poderíamos nos referir como “joão-ninguém”.

¹⁰¹ Brown (2000:175) argumenta que “o papel da Igreja cristã nas cidades é eclipsado por um modelo novo de natureza humana e da sociedade humana, criado pelos ‘homens do deserto’”.

Desse modo, o movimento monástico provoca influências no cristianismo e na vida romana. Para Brown (2000:279-80), a “presença dos monges destaca com maior acuidade os novos traços de uma imagem cristã da sociedade” e,

[...] essa imagem ignora as cidades, ignorando as divisões tradicionais entre cidade e campo, entre cidadão e não cidadão; concentra-se, em contrapartida, na divisão universal entre ricos e pobres, na cidade como no campo.

De fato, a presença dos monges influenciou e transformou a imagem cristã da sociedade. Não obstante, a interpretação que propõe Brown acerca dessa nova imagem cristã da sociedade, no que se refere à cidade, parece colocar esta última em oposição à primeira. O fato de os monges serem portadores de uma nova visão de mundo fundamentada na renúncia às coisas mundanas – e a cidade parece incorporar tudo a que se busca renunciar – isso não significa uma oposição estrita à cidade e aos seus ideais, apesar de ambos também serem, gradualmente, transformados pela influência monástica. Na verdade, a imagem cristã da sociedade trazida pelo monasticismo e pela presença dos monges não “ignora a cidade”. Pelo contrário, ela parece contribuir para a reorganização, reforço e reafirmação das hierarquias bem como da ordem cidadina.¹⁰² Na passagem anteriormente citada, João Crisóstomo (Hom. XVII, 3) disse: “embora, eles [*os monges*] tenham ficado em silêncio por tantos anos em seus eremitérios, [...] quando eles notaram uma nuvem pesando sobre a cidade, eles saíram de suas cavernas e cabanas”. Ora, a cidade de Antioquia já havia sido rebaixada de seu *status* de metrópole, estava ameaçada de ser destruída e os seus habitantes, em particular, os presos, estavam ameaçados de serem executados. Assim, poderíamos concluir que os monges vieram em defesa daqueles que estavam presos, da população e, em última instância, em defesa da cidade, de sua ordem. Paverd (1991:75) argumenta que, mesmo que a interferência dos

¹⁰² Mesmo que sejam hierarquias novas e uma nova ordem no qual o cristianismo e suas instituições aparecem numa posição central, parece-nos que o monasticismo revigora e fortalece o cristianismo cidadão e, de certa forma, também a cidade. O problema parece ser talvez o de definir mais estritamente o que se entende pelo conceito de cidade.

monges dirija-se àqueles que estavam presos, isso não significaria que eles não intercederiam também pela cidade.

Na perspectiva de João Crisóstomo, a relação entre população e cidade¹⁰³ é muito estreita. Para ele, a nobreza da cidade é contada pela nobreza de seus habitantes. Assim, observamos na Homilia XVII, seção 10:

Aprende o que a dignidade da cidade é; e, então, tu saberás claramente que, se os habitantes não a traírem, ninguém mais será capaz de retirar a dignidade da cidade! Não pelo fato de que ela é uma metrópole; nem que ela tenha edifícios grandes e ornamentados,¹⁰⁴ nem que tenha muitas colunas, pórticos amplos e passeios, nem que seja nomeada, em proclamação, antes das outras cidades, mas a virtude¹⁰⁵ e piedade¹⁰⁶ de seus habitantes, estas são a dignidade da cidade, e o ornamento, e a proteção; de modo que, se estas coisas lhe faltam, torna-se a mais vil de todo o mundo, embora possa desfrutar de honras ilimitadas do Imperador!

Antioquia se compõe de habitantes potencialmente nobres, no sentido cristão do termo. João Crisóstomo afirma que a cidade possui dignidade “se os habitantes não a traírem”. Mas, Antioquia tem uma história que a dignifica e que confirma sua posição diferenciada entre as outras. A interpretação cristã acerca desta história é fornecida por João Crisóstomo. Em primeiro lugar, aponta ele (Hom. XVII, 10),

Tu queres aprender sobre a verdadeira dignidade de tua cidade? Tu queres conhecer a linhagem dos antepassados da cidade? Eu te direi isso exatamente; não apenas para tu fiques sabendo, mas para que tu possas também imitá-los. O que, então, está por detrás de toda a dignidade desta nossa cidade? “Viria a ser considerado que os discípulos foram chamados cristãos, pela primeira vez, em Antioquia” (At. 11, 26). Esta dignidade, nenhuma das cidades por todo o mundo possui, nem a cidade mesma de Rômulo¹⁰⁷! Pois isso pode levantar seus olhos para ver todo o mundo na face; por causa daquele amor diante de Cristo, daquela coragem e virtude.

¹⁰³ João Crisóstomo sempre utiliza o termo *pòlij* para designar cidade.

¹⁰⁴ Em nota de rodapé, Scharff (1996:455), editor da documentação primária, indica que na obra *Antiochikos*, Libânio também exorta a virtude dos cidadãos de Antioquia. Downey (1962:91-95) argumenta que *Antiochikos* é um encômio à cidade de Antioquia pelo seu caráter de *polis* grega evidenciando que sua maior virtude é a eloquência de seus cidadãos, que é adquirida por meio da educação grega.

¹⁰⁵ 'Apet», proibidade (Pereira, 1998:1051).

¹⁰⁶ EÛsšbeia, piedade, respeito aos deuses, amor filial, reputação de piedade filial (Pereira, 1998:245).

¹⁰⁷ A cidade de Roma.

Em segundo, discorre sobre o espírito caritativo dos antioquenos (*Hom. XVII, 10*):

Tu desejas ouvir outras coisas mais sobre a distinta dignidade e elogio pertencentes a esta cidade? Uma vez, uma fome¹⁰⁸ penosa aproximou-se, e os habitantes de Antioquia, determinados até onde cada uma das pessoas podia dispor, enviaram assistência aos Santos que moravam em Jerusalém (At. 11, 28-29). Vê! Uma segunda dignidade, a caridade em tempos de fome! A época não fez deles uns avarentos, nem a expectativa da calamidade fez com que eles desistissem do auxílio; mas enquanto todos estão dispostos a dar o que é alheio, então, eles distribuem o que é deles mesmos, não apenas para aqueles que estavam próximos, mas também para aqueles que viviam muito distantes! Tu vê aqui a confiança em Deus, o amor aos seus vizinhos?

Depois, em seguida, ele ainda completa:

Tu gostarias de aprender sobre uma outra dignidade desta cidade? Certos homens vieram da Judéia para Antioquia, perturbando¹⁰⁹ a prédica da doutrina, e introduzindo observações judaicas.¹¹⁰ Os homens de Antioquia não toleraram essa inovação em silêncio. Eles não se mantiveram quietos, mas, reunindo-se em assembléia, eles enviaram Paulo e Barnabé para Jerusalém, e conseguiram que os Apóstolos predicassem aquela doutrina pura, limpa de todas as imperfeições judaicas, distribuindo-a por todas as partes do mundo! Esta é a dignidade da cidade! Esta é a sua precedência! Isto faz dela uma metrópole, não na Terra, mas no Céu; tanto mais que todas as outras honras são corruptíveis, e transitórias, e perecem com a vida presente, e geralmente, chegam ao seu fim antes da vida presente, como eles fizeram neste momento! Para mim, a cidade que não tem cidadãos pios é mais vil que qualquer povoado, e mais ignóbil do que qualquer caverna.

Dessa maneira, a dignidade de Antioquia é contada pela sua precedência cristã, pela natureza caritativa de sua população e devido à resistência às heresias. Mas, de acordo com João Crisóstomo, os habitantes ainda precisam corrigir alguns hábitos, especialmente, aquele do juramento. Mas isto não retira a dignidade de Antioquia. A cidade e seus habitantes deveriam ser defendidos, principalmente, quando a responsabilidade dos feitos se devia a homens

¹⁰⁸ Falta, escassez extrema de víveres.

¹⁰⁹ 'Epiqoloàntej que significa "tornar confuso por meio de acréscimos".

¹¹⁰ Scharff (1996:456) sugere, em nota de rodapé, a leitura de Atos dos Apóstolos, 15, 1. Assim, em At 15, 1, aparece "Controvérsia em Antioquia – 1 Entretanto, haviam descido alguns da Judéia e começaram a ensinar os irmãos: "Se não vos circuncidardes segundo a norma de Moisés, não podereis salvar-vos" (*Bíblia de Jerusalém*, 2004:1928).

estrangeiros e aventureiros, que não tinham relação com a cidade e seus habitantes. E os monges intercederam no dia em que Elébico e Cesário erigiram o tribunal.

A participação dos monges é descrita, principalmente, na Homilia XVII, na qual João Crisóstomo discorre, entre outros temas, sobre o tribunal instalado por Elébico e Cesário e sobre a participação dos monges, sua intercessão junto a esses magistrados. Esse tribunal é o mesmo que foi referido por João Crisóstomo na Homilia XIII como aquele “tribunal terrível”¹¹¹, o qual foi instalado na cidade em 17 de março, dois dias depois da chegada dos oficiais imperiais que presidiriam o julgamento – Elébico e Cesário – e vinte dias depois da irrupção do levante (Paverd, 1991:64).

Na Homilia XIII, seção 1, João Crisóstomo descreve a atmosfera de aflição no dia do julgamento:

Que dia nós passamos na última quarta-feira! [...] Naquele dia, quão intensa era a escuridão! [...] Aquele foi o dia quando aquele tribunal terrível foi erigido na cidade, e abalou o coração de todos, e fez o dia parecer nada melhor que a noite; não porque os raios de sol foram extinguidos, mas por causa daquela tristeza e medo que ofuscava seus olhos.

E, na Homilia XVII, seção 3, João Crisóstomo evidencia o motivo pelo qual a população estava temerosa:

Nós esperávamos penas inumeráveis; que nossos bens seriam pilhados, que as casas seriam queimadas junto com seus habitantes, que a cidade seria extirpada do centro do mundo, que seus estilhaços seriam completamente destruídos e que seu solo seria colocado sob o arado!

¹¹¹ Como essa expressão foi utilizada em ambas as homilias, Paverd conclui que João Crisóstomo faz referência ao mesmo conjunto de eventos relacionado ao mesmo julgamento, aquele presidido por Elébico e Cesário. O outro argumento que reforça essa afirmação também foi apontado por Paverd. Conforme esse autor, houve somente dois julgamentos durante o decorrer de todo o conflito (desde sua deflagração até sua resolução final). O primeiro ocorreu imediatamente após o levante, que aconteceu numa quinta ou sexta-feira, e o segundo, que foi presidido pelos enviados do imperador, aconteceu numa quarta-feira, como se evidencia na Homilia XIII, em que João Crisóstomo fala de eventos que ocorreram na quarta-feira. Logo, o julgamento e os eventos descritos na Homilia XIII referem-se aos mesmos que ocorrem na Homilia XVII.

Mas esse medo seria substituído pela alegria.¹¹² A “escuridão intensa” seria substituída pela “calma radiante” (*Hom. XIII, 1*). De acordo com João Crisóstomo (*Hom. XVII, 3*), “essas coisas só existiram na expectativa e não vieram a acontecer” e “não é a única coisa que Deus remove de tão grande perigo, mas que Ele abençoou muito e adornou” a cidade e fez sua população mais ilustre por intermédio desse julgamento. É nesse contexto, sob o argumento de que foi Deus que promoveu a mudança, que se insere a participação dos monges no conflito. Conforme João Crisóstomo (*Hom. XVII, 3*), os monges teriam descido “do ponto mais alto das montanhas”, saindo de “suas cavernas e cabanas” onde viviam e tinham permanecido “em silêncio por tanto anos em seus eremitérios”, e vindo quando “eles notaram uma nuvem pesando sobre a cidade”. Eles interferiram junto aos magistrados “em favor dos acusados” e da “população”, e ainda estariam todos eles dispostos a morrer por isso. Mas, para falarmos detalhadamente sobre a interferência dos monges junto aos magistrados, comecemos antes com a descrição que João Crisóstomo faz da chegada deles à cidade (*Hom. XVII, 3*):

Quando aqueles que foram enviados pelo Imperador erigiram aquele tribunal terrível para fazer a inquisição sobre os eventos que aconteceram, e convocaram cada um para fornecer um relato das coisas que eles perpetraram, e diversas expectativas de morte impregnaram a mente de todos, então, os monges que habitavam no ponto mais alto das montanhas mostraram a verdadeira filosofia deles. Pois, embora eles tenham ficado em silêncio por tantos anos em seus eremitérios, ainda sem que ninguém suplicasse, sem que ninguém aconselhasse, quando eles notaram uma nuvem pesando sobre a cidade, eles saíram de suas cavernas e cabanas, e congregaram-se correndo conjuntamente em todas as direções, como se eles fossem inúmeros anjos vindos do céu. Então, pôde-se ver a cidade unida ao céu, enquanto esses santos apareciam por todo lugar; pelo simples aspecto deles consolavam os que estavam em lamento e os levavam a menosprezar completamente a calamidade. Pois aquele que, observando essas coisas, não poderia zombar da morte, não poderia desprezar a vida.

¹¹² Tanto a Homilia XIII quanto a Homilia XVII foram pronunciadas após o julgamento, respectivamente, nos dias 24 e 27 de março (Paverd, 1991:363-4), portanto, já com conhecimento do seu resultado.

Sobre o dia do julgamento, o testemunho de João Crisóstomo fornece mais algumas informações. Em parte, ele descreve o cenário no qual foi instaurado o tribunal e no qual ocorreu o julgamento. Numa outra parte, sem perder de vista esse cenário, Crisóstomo nos relata como ocorreu a interferência dos monges. Começemos, portanto, pela primeira parte. De acordo com João Crisóstomo (*Hom. XVII, 5*), a cidade estava quase despovoada, sem habitantes, porque grande parte da população havia-se refugiado em “lugares secretos, em desertos e em ravinas”, mas aqueles que permaneceram reuniram-se todos em frente ao tribunal, o qual os antigos chamavam pelo nome de *dikasterion*.

Na passagem abaixo, segue a maneira como João Crisóstomo (*Hom. XIII, 2*) descreveu a cena em frente ao *dikasterion*:

Eu prossegui para o tribunal da justiça a fim de ver o fim dessas ações e lá, observando uma parte da população reunida, eu me admirei o máximo de tudo isso, que apesar de uma multidão estar ao redor das portas, havia o mais profundo silêncio, como se nenhum homem estivesse lá, todos olhando uns para os outros; ninguém ousava indagar seu vizinho, nem ouvir nada dele, pois cada um olhava seu vizinho com desconfiança, desde que muitos já tinham sido levados contra a vontade, acima de toda expectativa, do meio do fórum para dentro onde agora estão presos.

Segundo João Crisóstomo (*Hom. XIII, 2*), todos também “olharam para o céu e estendendo as mãos em silêncio esperavam por um auxílio de cima, e imploraram a Deus para que prestasse auxílio àqueles que foram levados à julgamento”. Essa era a cena que se encontrava do lado de fora do *dikasterion*. Dentro do tribunal, João Crisóstomo (*Hom. XIII, 2*) apresenta-nos uma outra descrição:

[...] quando eu entrei dentro da corte, eu vi outras imagens as quais eram ainda mais terríveis, soldados armados com espadas e bastões e mantendo, rigorosamente, a paz para os juizes que estavam lá dentro. Pois, desde que todos os parentes daqueles que estavam sob julgamento, quer sejam esposas, ou mães, ou filhas, ou pais permaneciam em frente às portas da sede da justiça; a fim de que, se alguém fosse levado à execução, contudo ninguém inflamado em vista da calamidade poderia

causar qualquer tumulto ou perturbação; os soldados forçaram todos a permanecer à distância ocupando dessa maneira a mente deles com medo.

A participação dos monges compõe-se com esse contexto descrito por João Crisóstomo, bem como é destacado por causa dele. Considerando a reconstrução histórica e cronológica dos eventos realizada por Paverd (1991:64-82) para o dia do tribunal, a intercessão dos monges é situada antes do julgamento, quando Elébico e Cesário dirigiam-se ao *dikasterion*.¹¹³ Segundo João Crisóstomo, os monges procederam da seguinte forma: em primeiro lugar, eles falariam com os juizes.

Na Homilia XVII, seção 3, João Crisóstomo nos relata que “[...] eles [*os monges*] quando se aproximaram dos magistrados, eles lhes falaram com coragem em favor dos acusados”. João Crisóstomo (Hom. XVII, 3) ainda acrescenta que:

Um deles [*um dos monges*] também relatou ter apresentado uma outra declaração, plena de sabedoria, sobre este assunto¹¹⁴: “As estátuas que foram derrubadas estão de novo erigidas, e retomaram a suas aparências próprias; e o dano foi prontamente retificado; mas se vós sentenciardes à morte as imagens de Deus, como vós sereis capazes de revocar o feito! Ou como reanimar aqueles que foram privados de vida, e restaurar a alma deles ao corpo?” Muitas coisas também eles disseram para eles sobre o julgamento.

Com esses argumentos, os monges pensaram ter persuadido os juizes a poupar tanto os presos quanto a população da cidade. Na Homilia XVII, seção 6, João Crisóstomo afirma que “aquelas pessoas mesmas que foram investidas com o poder de julgar os criminosos” foram “rogados por esses mesmos monges para concederem uma sentença indulgente¹¹⁵”. Em contrapartida, “eles disseram que não tinham nenhum poder sobre o resultado”, mas, apesar

¹¹³ Paverd (1991:66-72) compara os testemunhos de Libânio, de Teodoreto e de João Crisóstomo para estabelecer a cronologia dos acontecimentos, no que diz respeito à interferência dos monges. Para os argumentos que sustentam essa seqüência dos fatos.

¹¹⁴ Em nota de rodapé, na documentação primária, Scharff (1996:453) destaca que Teodoreto aponta Macedônio como o monge que fez a declaração sábia mediante um intérprete. Para Teodoreto (*Hist. Eccl.* V, XIX), Macedônio era um homem “pouco versado nas coisas desta vida, e completamente ignorante dos oráculos sagrados” mas “deixando o topo das montanhas, e noite e dia oferecendo preces ao Salvador de todos, não estava nem um pouco assombrado com a violência imperial, nem afetado pelo poder dos comissionários”.

¹¹⁵ *Suggnèmwv*, que é do mesmo parecer, que perdoa, indulgente, clemente, perdoável (Pereira, 1998:534). Cf. PG. Hom. XVII, p. 174.

disso, os monges “importunando-os pela magnanimidade e perseverança, eles persuadiram esses oficiais”. Não obstante, os monges permaneceriam (*Hom. XVII, 4*)

[...] o dia inteiro sentados em frente às portas da praça da justiça, estando preparados para agarrarem das mãos dos executores aqueles que estavam prestes a ser punidos!

Conforme João Crisóstomo (*Hom. XIII, 5*), os monges esperaram porque o veredicto dos juizes ainda não tinha sido dado quando o “dia estava próximo de seu fim e a noite tardia chegava”. Paverd (1991:69) argumenta que, se assumirmos que os monges fizeram sua intervenção antes do julgamento, e sobre isso não há dúvidas, a apreensão da população e dos monges durante o julgamento justifica-se pela “idéia de que as promessas feitas pelos juizes antes de entrarem no *dikasterion* não eram completamente confiáveis”. Por conseguinte, os monges aguardaram o final do julgamento e, nas palavras de João Crisóstomo (*Hom. XVII, 3*), estavam dispostos a tudo para garantir a segurança dos acusados, bem como da população:

[...] e estavam todos prontos para verter o seu sangue, e para perder suas cabeças, desta maneira que eles estavam preparados para arrebatar o capturado dos terríveis eventos que eles esperavam. Eles também declararam que não partiriam até que os juizes poupassem a população da cidade, ou os enviassem eles mesmos junto com os acusados ao Imperador. “Ele”, eles disseram, “que reina sobre nossa parte do mundo é um homem devoto, um fiel, alguém que vive na prática da piedade. Nós, portanto, certamente, devemos nos reconciliar com ele. Nós não lhe daremos permissão, nem lhe permitiremos sujar a espada, ou cortar uma cabeça. Mas, se vós não desistirdes, nós também estaremos completamente decididos a morrer com eles. Nós confessamos que os crimes cometidos são muito graves; mas a iniquidade daquelas coisas não excede a filantropia do Imperador”.

Mais adiante, continua João Crisóstomo (*Hom. XVII, 4*):

Não me digas que eles não seriam executados, que eles não derramariam seu sangue, mas que eles usaram de tanta coragem com os seus juizes como nenhum outro homem seria capaz de fazer coisa semelhante, como se já não tivessem renunciado à própria vida deles; e que com esse sentimento eles correram das montanhas para o tribunal. Pois, realmente, se eles não tivessem se preparado antes contra qualquer tipo de morte, eles não seriam capazes de falar, dessa maneira, com tanta liberdade, com os juizes, ou de manifestar tamanha magnanimidade.

Nessas duas últimas passagens, João Crisóstomo apresenta uma dentre outras qualidades que são atribuídas aos monges: o desprezo pela morte. Muito se pode dizer sobre o desprezo pela morte e sobre a capacidade dos monges de serem “livres” e, como ascetas, serem capazes de não temer nada. Contudo, devemos considerar esses aspectos a partir de outros eventos descritos por João Crisóstomo, que possuem relação com os atributos vinculados ao monge. Durante o dia do julgamento ocorreram outros eventos, os quais também devem ser evidenciados. João Crisóstomo (*Hom. XVII, 8*) menciona uma outra intercessão que, juntamente com a dos monges, também acontece antes do julgamento (Paverd, 1991:67): a participação de sacerdotes¹¹⁶:

E a mesma magnanimidade era exibida pelos sacerdotes também, bem como pelos monges, e eles compartilham entre eles a responsabilidade de nossa segurança. Um deles¹¹⁷, realmente, dirigiu-se rumo ao acampamento¹¹⁸, considerando todas as coisas como secundárias por amor a vós; e ele mesmo estava preparado para sacrificar a própria vida se não conseguisse persuadir o Imperador. E os outros que permaneceram aqui, exibiram as mesmas virtudes [...].

Essa participação dos presbíteros, embora seja mencionada na documentação, aparece sem muito destaque, servindo apenas para recompor e reafirmar a intensa participação cristã no conflito e uma participação tão efetiva a ponto de todos os membros da Igreja envolvidos na

¹¹⁶ O termo utilizado por João Crisóstomo foi *IereÚj*. No documento o termo se encontra no plural *Iere<j* (PG, *Hom. XVII, p. 175*). Isto evidenciaria a presença, na cidade, de mais de um bispo, se considerarmos que esse termo corresponde a bispo. No entanto, Paverd (1991:66-7) cita a interferência também de presbíteros que dividiram, com os monges, a responsabilidade da defesa da cidade. O que nos parece muito mais plausível já que, no século IV, a tendência era a de haver apenas um bispo enquanto existiria mais de um presbítero (Kelly, 1998:56; Pagels, 1995:63; Rapp, 2000:381). João Crisóstomo, por sua vez, menciona que “um deles havia se dirigido rumo ao acampamento” o que, em nossa opinião, se refere ao bispo Flaviano, dado o motivo pelo qual “um deles” se dirigiu ao “acampamento” para “persuadir o imperador”, quando somente Flaviano havia ido em direção a Constantinopla. Assim, o termo *Iere<j*, para designar um conjunto de membros da Igreja, (e, em português, quando utilizado nesse sentido, nós optaremos pelo termo sacerdote) faz referência aqui tanto aos bispos quanto aos presbíteros. Ver também as notas 60 e 61.

¹¹⁷ “O bispo que foi referido na abertura da Homilia III e na Homilia XXI” (Scharff, 1996:455).

¹¹⁸ *StratÒpedon*, “campo em que está estacionado um exército, acampamento, exército acampado, exército, frota (Pereira, 1998:532). Mas o editor da documentação primária fornece a seguinte nota: “*TÕ stratÒpedon*. O Dicionário comum cita apenas o Can. 7 de Sárdica para o uso desta palavra, que significa “a corte de um Imperador”. Du Cange, *Gloss. Méd. Gr.* mostrou que isto era comum, citando Basílio de Cesaréia, Ep. 127, al. 59; Atanásio, *Apol. Ad Constantium*, c. 4, Macário. *Hom. XV, p. 213* (Primeira edição) seção 30, e outras passagens. O termo é considerado a partir da reconhecida relação de dependência do Imperador para com o exército, e por ter, constantemente, uma pesada guarda ao seu redor. Isso pode ser equivalente à expressão “quartel-general” para denotar a sede do governo. Naquele momento, Teodósio estava em Constantinopla”. Neste sentido, o “acampamento” refere-se aqui à sede do governo.

intercessão – os monges, os presbíteros e o bispo – buscarem impedir qualquer ação que colocasse em risco a cidade e seus habitantes, se necessário, com o auxílio do próprio corpo e até mesmo arcando com a própria vida. No caso dos presbíteros, João Crisóstomo (*Hom. XVII, 8*) informa que aqueles “padres”, os quais permaneceram na cidade, ou seja, em nossa opinião, os presbíteros,

[...] segurando firme os juízes com suas próprias mãos, eles não os deixariam entrar dentro da corte, antes de eles fazerem uma promessa no que dizia respeito ao resultado do julgamento. E quando eles os viram fazendo um sinal de recusa, eles se manifestaram, novamente, com muita coragem; e logo que eles viram que aqueles consentiram, abraçando pés e joelhos, e beijando as mãos deles, eles deram provas excelentes das virtudes de liberdade e humildade. Por isso, a coragem deles não era de presunção, eles demonstraram, obviamente, pelos beijos e abraços que deram nos pés e joelhos dos juizes.

No caso de Flaviano, como João Crisóstomo (*Hom. XVII, 8*) afirmou anteriormente, ele foi a Constantinopla, “considerando todas as coisas como secundária por amor a vocês” e “ele mesmo estava preparado para sacrificar a própria vida se ele não conseguisse persuadir o Imperador”. Por fim, como aparece descrito na Homilia XVII, seção 5, os monges agiram:

[...] como guerreiros distintos sem entrar em conflito corpo-a-corpo com seus adversários, mas, meramente, por aparecerem enfileirados, e gritando, fizeram o inimigo debandar, assim também estes em um único dia procederam, e falaram, e removeram a calamidade, e retornaram aos seus próprios tabernáculos.

Mas, como indicou João Crisóstomo (*Hom. XVII, 3; Hom. XVII, 4*) anteriormente, os monges estavam dispostos a morrer, caso fosse necessário. É óbvio que João Crisóstomo recorre ao efeito dramático, ao recurso da hipérbole. Mas seu objetivo é marcadamente o de compor um cenário no qual essas interferências sejam concebidas como algo excepcional e admirável. No que se refere, particularmente, ao caso dos monges, o treinamento e a sua vida ascética serão utilizados como elementos que os tornam indivíduos distintos. Pela virtude de seus comportamentos, seus valores, suas decisões, os monges são personagens que possuem distinções que o tornam indivíduos passíveis de ser admirados. E, realmente, recorrendo a

uma comparação para exaltar os feitos dos monges, pergunta João Crisóstomo (*Hom. XVII, 4*):

Quem não ficaria maravilhado? Quem não admiraria a sabedoria moral desses homens? Quando a mãe de um dos acusados, descobriu sua cabeça, e mostrou seus cabelos cinza, agarrou o cavalo do juiz pela rédea e, correndo lado a lado dele, através do fórum, dessa maneira entrou com ele na praça da justiça. Nós ficamos todos estupefatos, nós todos admiramos aquela excessiva piedade e magnanimidade. Nós não deveríamos, então, estar muito mais impressionados com a conduta desses homens? Pois, se ela tivesse até morrido por seu filho, não teria sido nada estranho, desde que grande é o poder da natureza, e irrompível é o laço das entranhas! Mas esses homens tanto amavam aqueles a quem não geraram, a quem eles não criaram, ou melhor, e até mesmo nunca tinham visto, de quem eles não ouviram falar, a quem eles nunca conheceram, a quem eles somente sabem por causa da calamidade que caiu sobre eles, que, se eles possuíssem mil vidas, escolheriam entregá-las todas pela segurança daqueles.

A comparação entre as duas situações significa que se devem exaltar com maior intensidade e grau as ações realizadas pelos monges, uma vez que essas são mais dignas de louvores do que o exemplo dado por João Crisóstomo da mãe que corre em defesa do filho, dado que essa era uma reação já esperada, nela não havendo nada de extraordinário. Nesse sentido, devido às atitudes dos monges (*Hom. XVII, 6*)

[...] todos os homens admirarão a magnanimidade deles [*dos monges*]; todos os homens chamarão nossa cidade de abençoada; e nós nos livraremos de nossa má reputação; e será conhecido em todo lugar que o que aconteceu não foi obra dos habitantes da cidade, mas de homens estranhos e mentes corruptas; e que esse testemunho dos monges será uma evidência suficiente do caráter da cidade.

Assim, por meio da composição de todo esse cenário, descrito de maneira hiperbólica e dramática, João Crisóstomo inscreve a ação dos monges e sua intercessão junto aos juízes enviados pelo imperador. Sob esse prisma, a atuação dos monges é interpretada como algo quase sobre-humano, poderíamos dizer, quase heróico. De fato, João Crisóstomo representa os monges como personagens virtuosas e destemidas, imbuídas de uma coragem que somente poderia ser considerada divina. Dessa forma descrita, a participação dos monges aparece

como mais um sinal da força do cristianismo e do Deus cristão. Todavia, seria a embaixada de Flaviano que, segundo João Crisóstomo, conseguiria demover o imperador de sua decisão inicial. Passemos, então, agora à descrição que João Crisóstomo faz da embaixada e interferência de Flaviano, desde a partida do bispo da cidade Antioquia até o encontro dele com o imperador, a fim de que possamos completar o quadro da interferência cristã.

A interferência do bispo: a embaixada de Flaviano

A forma como João Crisóstomo descreve a participação de Flaviano no levante relaciona-se com a posição que este último ocupa. Flaviano era bispo de Antioquia e, como tal, uma série de funções era-lhe reservada e uma reação determinada era de se esperar dele devido à sua posição episcopal. Assim, a descrição da interferência de Flaviano realizada por João Crisóstomo relaciona-se com a definição da natureza da autoridade do bispo, com as especificidades do ofício episcopal e com a determinação de suas atribuições. Logo, para discutirmos sobre a interferência de Flaviano no levante, precisamos antes refletir sobre o ofício episcopal no século IV.

Uma idéia específica de liderança cristã e episcopado desenvolve-se e estabelece-se durante o Baixo Império. Ao analisar a natureza da liderança cristã, Rapp (2005:16) argumenta que o poder episcopal constitui-se de três tipos de autoridades que se relacionam intimamente: uma *autoridade espiritual*¹¹⁹, uma *autoridade ascética*¹²⁰ e uma *autoridade*

¹¹⁹ Para Rapp (2005:16), a *autoridade espiritual* indica: “[...] que seu portador recebeu o *pneuma*, o Espírito de Deus. A autoridade espiritual é pessoal. É dada diretamente para um indivíduo específico, sem a participação ou preparação de seu receptor. Finalmente, a autoridade espiritual é auto-suficiente. Pode existir no indivíduo independente do seu reconhecimento pelos outros. Ao realçar o conceito de autoridade espiritual, eu sigo a orientação dos escritores cristãos do Baixo Império Romano que reconhece Deus como a fonte de todos os dons do espírito”.

¹²⁰ Para a *autoridade ascética*, Rapp (2005:16-17) apresenta a seguinte definição: o “reconhecimento público de habilidades “carismáticas”, tão importantes para Weber, é encerrado no que eu chamo de autoridade ascética. A autoridade ascética deriva do termo *askesis*, que significa “prática”. Esta tem sua fonte nos esforços pessoais do indivíduo. É conquistada pela sujeição do corpo e pela prática de um comportamento virtuoso. Estes esforços são centrados na própria pessoa, nas esperanças de atingir um certo ideal de uma perfeição pessoal. A autoridade ascética é acessível para todos. Qualquer um que escolher obtê-la pode dedicar-se às práticas necessárias. Finalmente, a autoridade ascética é visível. Depende do reconhecimento dos outros, como faz evidente na aparência do indivíduo, estilo de vida e conduta”.

*pragmática*¹²¹. Essas categorias, introduzidas por Rapp, auxiliam na definição da especificidade do poder episcopal bem como na descrição do papel desempenhado pelos bispos no âmbito das cidades para o período da Antigüidade Tardia.¹²² As especificidades do poder episcopal derivam da origem e natureza de seu poder, da formação educacional e da proveniência social dos indivíduos que ocupam a função de bispo e das atribuições que lhes eram reservadas. Na Homilia VI, seção 1, João Crisóstomo afirma que os magistrados, os sacerdotes, são instituídos por Deus, do qual tudo é proveniente. Para João Crisóstomo e de acordo com a passagem das Escrituras citada por ele, “Não existe poder, senão de Deus, os poderes que existem são estabelecidos por Deus (Rm. 13, 1)”. Particularmente, os bispos eram, diferentemente dos magistrados e dos poderes civis, aqueles indivíduos que possuíam relação direta com os Apóstolos e, por meio destes, estavam ligados a Deus. Essa associação e vínculo entre o bispo, os Apóstolos e Deus, a sucessão apostólica, garantia ao bispo os dons do Espírito e, por conseguinte, a *autoridade espiritual*. Segundo Rapp (2005:100), a *autoridade espiritual* evidencia-se a partir de três formas: por meio “do sofrimento físico dos mártires”, mediante “o *martírio* diário do ascetismo” e por intermédio da “imposição das mãos na ordenação dos bispos”. Assim, os bispos compartilhavam com os mártires e monges de uma mesma autoridade. No caso da posição específica e diferenciada alcançada pelos bispos dentro da Igreja, essa se relaciona ainda com a formação educacional dos bispos e com a atuação deles no âmbito das cidades.

No século IV, os bispos já apresentavam uma formação educacional particularizada bem como eram provenientes de um seguimento social específico. Uma educação “erudita”

¹²¹ Segundo Rapp (2005:17), a *autoridade pragmática* é: “[...] fundamentada nas ações (proveniente de *pratto* que significa “fazer”). Emerge das ações do indivíduo, mas é distinta da autoridade ascética, estas ações são conduzidas não para moldar a própria pessoa, mas para beneficiar os outros. O acesso à autoridade pragmática é restrito. Suas conquistas dependem dos recursos do indivíduo, em termos de posição social e riqueza, para cumprir estas ações. A autoridade pragmática é sempre pública. As ações são executadas completamente na vista pública. O reconhecimento da autoridade pragmática pelos outros depende da extensão e sucesso das ações que são empreendidas em favor destes”.

¹²² O período da Antigüidade Tardia compreende o espaço temporal que vai do século III ao VI, podendo estender-se até o século VIII ou ir ainda mais além deste, dependendo das variáveis as quais forem escolhidas para se estabelecer a cronologia (Silva, 2003:19; Rapp, 2005:6; Frigueto, 2003:20; Martin, 1976:261-304).

era compartilhada pelos bispos e, apesar de essa não ser uma condição *sine qua non* ao exercício episcopal, a sua contribuição ao exercício do ofício era significativa (Danièlou & Marrou, 1984:308-309; Rapp, 2005:178-183). Em um mundo unificado e moldado pela cultura e língua grega, a educação do bispo constituía-se, em grande medida, de uma educação helenística, mesmo que apenas alguns elementos específicos fossem apropriados.¹²³ De fato, a maioria dos bispos, conhecidos como os *Padres da Igreja*, receberam uma educação nos moldes gregos e freqüentaram escolas nos grandes centros (Danièlou & Marrou, 1984:308-309). A oratória cristã, por exemplo, foi influenciada significativamente pela retórica grega (Cameron, 1994:120-154). A filosofia também exerceu grande influência. Gregório de Nazianzo (330-390), por exemplo, segundo Spinelli (2002:177-178),

[...] tematiza filosoficamente a doutrina cristã, mistura temas filosóficos (de inspiração platônica) com interesses religiosos. A linguagem da qual se serve é francamente platônica [...] Mas, entre as suas palavras e as de Platão, há uma reversão de pontos de vista e significados.

A filosofia cristã constitui-se, no entanto, na “verdadeira filosofia”. Esta poderia ser adquirida mediante a vida ascética ou por meio da formação episcopal, uma vez que João Crisóstomo afirma que tanto os monges quanto o bispo Flaviano são possuidores da filosofia. E João Crisóstomo (*Hom. XIX, 3; Hom. XVII, 5*) sempre coloca em oposição a filosofia cristã e a filosofia pagã, diferenciando os filósofos cristãos dos pagãos.

A formação educacional requeria do estudante significativos recursos financeiros, o que explica, em parte, a procedência dos bispos. Estes são, em sua maioria, provenientes de segmentos sociais abastados e elevados da hierarquia romana. Há evidências da existência de bispos provenientes de camadas inferiores da sociedade,¹²⁴ mas, no início do século IV,

¹²³ A influência da cultura helenística sobre o cristianismo é, em certa medida, também uma influência seletiva. O cristianismo apropria-se daquilo que lhe interessa, ou seja, há a possibilidade de escolha de quais elementos se deseja incorporar.

¹²⁴ Rapp (2005:173-178) argumenta que havia possibilidade de artesãos, artífices, trabalhadores e até antigos escravos ascenderem à posição episcopal. Não obstante, afirma também que esses eram casos excepcionais. Gilliard (1984:157) cita o caso de um pastor que foi consagrado bispo antes de Constantino ascender ao trono e

observa-se um fluxo maior de bispos provenientes da ordem dos *curiales* e, em seguida, de bispos que tinham origem senatorial (Rapp, 2005:172-195). Gilliard (1984:154) explica que a isenção das obrigações determinada pelas leis de Constantino para aqueles decuriões da ordem clerical estimulou significativamente o ingresso na carreira eclesiástica. De acordo com esse autor, não foi somente o desejo de escapar das obrigações civis mas também o respeito sem precedentes conferido aos bispos pelo imperador que tornou o ofício atrativo aos decuriões. Essa origem dos bispos e a formação educacional contribuem para a definição e as especificidades do ofício episcopal. Assim, as atribuições e a maneira como os bispos atuaram no âmbito das cidades estão em estreita relação com esses aspectos. Por exemplo, os bispos originados de famílias abastadas forneceram elementos importantes para o desempenho de seu papel como líderes em suas comunidades. Estes já possuíam familiaridade e influência com os membros dos grupos sociais superiores, o que, de certo modo, facilitava o desempenho das funções episcopais.

Nas cidades, os bispos era benfeitores públicos e exerciam funções equivalentes às de autoridades civis. Bajo (1981:204) argumenta que, durante os séculos IV e V, os bispos exerceram no domínio das cidades funções equivalentes às funções dos patronos, a saber: faziam construção ou restauração de edifícios públicos; exerciam proteção jurídica, que consistia menos em fazer cumprir a lei do que em suavizar os rigores desta e impedir uma aplicação dura; exerciam uma proteção de tipo fiscal; representavam os interesses da *civitas* frente ao poder político e, por fim, faziam doações. Ainda eram responsáveis pela organização do assistencialismo aos pobres. Os beneficiados pelo auxílio assistencialista eram os mais diversos: viúvas, doentes, órfãos, escravos, presos (Salamito, 1995:689; Blázquez, 1995:359-360). Tendo em vista esse aspecto, deve-se ressaltar que as funções desempenhadas pelos bispos, sejam aquelas relacionadas ao que hoje se insere no termo “secular”, sejam

também o caso de um tecelão chamado Zeno de Maiuma e do seu irmão Ajax de Botelio. Contudo, Gilliard afirma que os bispos provenientes de camadas inferiores da sociedade eram, numericamente, muito poucos.

aquelas consideradas religiosas, todas dizem respeito ao campo do sagrado, inserindo-se, portanto, no campo de atuação dos bispos.

Os bispos possuíam também capacidades judiciais. Como mediadores, podiam interferir em favor de acusados e presos. E, realmente, a partir da legislação de Constantino, os bispos foram investidos com o poder de *intercessio*, que lhes garantia uma influência legal frente aos processos penais. Logo, podiam acolher, pelo direito de asilo, livres, cristãos ou não, perseguidos pela justiça (Bajo, 1981:206). No campo político-jurídico, outras funções que, a princípio, pertenciam ao campo de atuação dos *defensores civitatis*, podem ter sido desempenhadas pelos bispos. Para compreendermos em que medida os eles desempenharam as funções de *defensores civitatis*, vejamos quem eram e em que consistia ser um *defensor civitatis*. Hanga (1998:210) define o *defensor* mencionado no processo civil romano como “aquele que sem mandato e como gerente de negócios, tomava pelas mãos os interesses do acusado¹²⁵”, ou, em outras palavras, “um representante sem mandato”. Mas, ainda segundo esse autor, o “termo recebe um novo conteúdo (*defensor plebis, civitatis*) no Baixo Império”.

A expressão *defensor civitatis* é a designação de uma magistratura no Baixo Império. De acordo com Frakes (1994:338), uma primeira forma desse ofício remonta ao início do século IV e precede até mesmo a lei de Valentiniano, que é considerada, tradicionalmente, como um marco inovador na criação desse ofício. O ofício de *defensor civitatis* data, provavelmente, de 319, sob o governo de Constantino (Frakes, 1994:347). Nessa primeira forma, durante o período de 364 a 380, os *defensores* eram investidos tanto de um poder policial quanto de poderes judiciais, mas possuíam, sobretudo, um caráter protetor (Frakes, 2001:88-127; Frakes, 1994:347). Segundo Frakes (2001:87 e 108), na lei de Valentiniano e de seu irmão Valente, os *defensores* são descritos da maneira como serão vistos posteriormente “como sua forma clássica de protetor do povo comum contra a influência da poderosa elite

¹²⁵ O termo exato, em francês, é “défendeur”, que significa pessoa contra a qual recai um processo na justiça. Por falta de um equivalente, em português, optamos pelo termo acusado.

local”. Eram “juízes imparciais com a experiência devida em proteger os cidadãos pobres no nível local”. Mas essas atribuições são, significativamente, diferentes de uma forma posterior. Conforme Frakes (2001:126-164), a partir de 383, um conjunto de leis modifica as características dessa instituição e o *defensor civitatis* deixa de ser caracterizado pela sua natureza protetora e passa a ser um “instrumento de coleta de impostos e de opressão nos últimos anos do século IV”. Nessa segunda fase, os *defensores* agregaram muitas outras funções, o que diminuiu sua capacidade e característica inicial de proteção. Nesse contexto, apontado por Frakes, é que a função episcopal passa a assumir as capacidades judiciais dos *defensores*. Frakes (2001:224-228) argumenta que, na ausência do *defensor*, na sua modalidade clássica, e não na última forma do ofício, os bispos assumiam a mediação de disputas, o que significava, do ponto de vista do bispo, uma sobrecarga de tarefas. Mas, mesmo que essa agregação de funções seja, do ponto de vista do bispo, considerada uma sobrecarga nas funções episcopais, o fato é que, gradualmente, o bispo era visto pela população como um indivíduo cuja influência e poder auxiliariam na resolução de disputas. Nesse sentido, em épocas de crises e calamidades, não somente os bispos sentiam-se no dever de socorrer os que precisavam de auxílio e defesa, como ocorre no caso específico que analisamos, mas também eram reconhecidos por desempenhar funções de mediação e interferência tanto junto às autoridades locais quanto imperiais, inclusive, se necessário, junto ao próprio imperador.

No Levante das Estátuas, Libânio¹²⁶ informa que, durante os protestos que levaram à destruição das estátuas, a população procurou o bispo Flaviano, mas ele não foi encontrado. Flaviano, contudo, tomara conhecimento do ocorrido e partiria em direção a Constantinopla. João Crisóstomo (*Hom.* III, 6) afirmaria que:

¹²⁶ Na “oratio” XIX, “Para o imperador Teodósio, sobre os tumultos”, seção 28, Libânio afirma: “Eles seguiram para o lugar onde eles, provavelmente, encontrariam Flaviano, mas eles não o encontraram lá e refizeram seu caminho de volta ao lugar de onde começaram [...]”. Cf. Libanius. (1977:287).

Deixemos esta ser a prece que nós oferecemos a Deus para o nosso Professor, suplicante em favor de uma cidade tão grandiosa, e em combinação com uma tão grandiosa Igreja, para que seja capaz de persuadir este o mais tenro e misericordioso Imperador. Pois, se ele recebeu autoridade para livrar pecados cometidos contra Deus, muito mais será ele capaz de afastar e apagar aqueles [*pecados*] que têm sido cometidos contra o homem. Ele também é ele mesmo um soberano e um soberano com mais dignidade que outro. Pois as leis sagradas estão sob suas mãos [...].

Assim, de acordo com João Crisóstomo, Flaviano estava em pleno exercício de sua função. Como “suplicante” e “soberano” estava numa embaixada para defender e interferir junto ao imperador em favor da população de sua cidade. Excetuando Deus, Flaviano torna-se a personagem central, por meio da qual seria garantido o perdão à cidade. A embaixada de Flaviano foi especialmente destacada por João Crisóstomo. Esse tema é desenvolvido, centralmente, nas Homilias III e XXI, que dizem respeito, respectivamente, à partida de Flaviano em direção a Constantinopla e ao seu retorno após a audiência que teve com o imperador. João Crisóstomo inicia a Homilia III, lamentando a ausência de Flaviano, mas, ao mesmo tempo, alegra-se por causa do motivo que gerou essa ausência:

Quando eu olho para aquele trono, deserto e privado da presença de nosso professor, eu me regozijo e lastimo ao mesmo tempo. Eu lastimo, porque não vejo nosso pai conosco! Mas eu me regozijo que ele tenha partido numa jornada em favor de nossa preservação; que ele tenha ido arrebatado a tão grande multidão da ira do Imperador!

Mais adiante, João Crisóstomo (*Hom.* III, 1) destaca as dificuldades que tornavam a viagem e a embaixada de Flaviano uma expedição extraordinária, singular:

Por ter aprendido que “o bom pastor sacrifica sua vida em favor da ovelha” (João 10, 2), ele [*Flaviano*] aceitou sua partida; arriscando sua própria vida por todos nós, não obstante havia muitas coisas que impediam seu afastamento, e o forçavam a ficar. Em primeiro lugar, seu tempo de vida, idade avançada até seu limite máximo; depois, as enfermidades do corpo e, a estação do ano, bem como a necessidade de sua presença nas festividades sagradas; e, além dessas razões, sua única irmã, que está agora mesmo em seu leito de morte! Ele desconsiderou, no entanto, os laços de parentesco, a idade avançada, as enfermidades, a severidade da estação, e as dificuldades da jornada; e, preferindo-vos e vossa segurança acima de todas as coisas, ele desconsiderou completamente todas essas limitações.

O destaque dado às dificuldades enfrentadas por Flaviano contribui para a maneira como João Crisóstomo busca descrever a embaixada do bispo. O relato de João Crisóstomo acerca da interferência de Flaviano pressupõe um efeito laudatório e elogioso. Crisóstomo compõe uma imagem de Flaviano que é capaz de ultrapassar todas as adversidades comuns à idade e às circunstâncias nas quais estava inscrito e fazer o que parecia impossível para interceder em favor daqueles que estavam sob seus cuidados. Para isso, na perspectiva de João Crisóstomo, Flaviano possuía uma série de atributos que o tornavam, simultaneamente, um “santo”¹²⁷ (*Hom. III, 2*), um “bom pastor”¹²⁸ (*Hom. III, 1*), um “professor”¹²⁹ (*Hom. III, 1*), um “pai”¹³⁰ (*Hom. III, 1; Hom. XXI, 5*), um “sacerdote”¹³¹ (*Hom. III, 4*). Sempre referido nesses termos, Flaviano incorpora os valores que estão associados ao que João Crisóstomo julga ser um “santo”, um “bom pastor”, um “professor”, um “pai”, um “sacerdote”.

Vejamos porque e em quais circunstâncias João Crisóstomo apresenta Flaviano como um santo. Para João Crisóstomo (*Hom. III, 2*), Flaviano era “santo” porque,

[...] ele somente em ver nosso pio Imperador e ser visto por ele [...] será capaz imediatamente, por causa de seu semblante, de aplacar a ira dele [*do imperador*]. Pois não somente as palavras dos santos, mas seus semblantes, estão plenos de graça.

Flaviano possui tanto “as palavras dos santos” como os “seus semblantes estão plenos de graça” e somente pelo fato de “ser visto pelo imperador”, diz João Crisóstomo, ele “será capaz de aplacar” a ira imperial.

A imagem de um “bom pastor” atribuída a Flaviano deve-se a ele ser, segundo João Crisóstomo, abnegado em favor do seu rebanho, uma vez que desconsiderou todos os obstáculos e as circunstâncias que o impeliam a permanecer em Antioquia e dirigiu-se a

¹²⁷ N.T. ”Agiój (*De Statui*, PG. 49, p. 48).

¹²⁸ N.T. O poimž4n Đ kalŌj. (*De Statui*, PG. 49, p. 47).

¹²⁹ N.T. Didŕskaloj. (*De Statui*, PG. 49, p. 47).

¹³⁰ N.T. Pat»r. (*De Statui*, PG. 49, p. 47).

¹³¹ N.T. IereŪj. (*De Statui*, PG. 49, p. 213).

Constantinopla para uma audiência em favor da população e da cidade. João Crisóstomo aponta ainda outros atributos que se relacionam à imagem de professor, pai e sacerdote. Para dissuadir o imperador da sua decisão inicial de destruir e queimar a cidade, Flaviano ainda possui a habilidade da retórica, do bem dizer. Nas palavras de João Crisóstomo (*Hom. III, 2*), Flaviano é “uma pessoa muito dotada de abundante sabedoria” e “habilitado nas leis divinas”. Flaviano também tinha a seu favor inúmeros argumentos que João Crisóstomo afirma que iriam assegurar a esperança de um resultado favorável. Na Homilia III, seção 2, Crisóstomo apresenta os argumentos que Flaviano utilizará para persuadir Teodósio:

[...] ele [*Flaviano*] dirá a ele [*o imperador*] assim como Moisés disse a Deus: “Ainda agora, neste caso perdoarás o pecado deles – e se não o fizeres, mata-me juntamente com eles” (Êxodo, 32, 31,32). Pois tamanhas são as entranhas dos santos, que eles pensam que a morte com seus filhos é mais doce que a vida sem eles. Ele [*Flaviano*] também fará da época especial seu advogado e se abrigará atrás das festividades sagradas da Páscoa; e lembrará o imperador do tempo em que Cristo absolveu os pecados de todo o mundo. Ele [*Flaviano*] o [*o imperador*] exortará a imitar seu Senhor. Ele [*Flaviano*] também o [*o imperador*] lembrará daquela parábola dos dez mil talentos [...]. Eu conheço a coragem do nosso pai, que não hesitará em alertá-lo [*o imperador*] da parábola, e dizer: “Toma cuidado para que tu também não escutes isso dito naquele dia, oh, tu, mau servo, Eu te perdoei toda aquela dívida, porque tu cobiçaste a mim, tu deves também perdoar teus co-servos! (Mateus, 18, 32,33). Tu trarás a ti mesmo mais do que para eles um maior benefício, desde que pelo perdão dessas poucas ofensas tu mereceste um perdão maior”.

João Crisóstomo (*Hom. III, 3*) ainda acrescenta que:

[...] ele [*Flaviano*] irá além do mais informá-lo [*ao imperador*] de que a ofensa não era comum para toda a cidade, mas obra de certos estrangeiros e aventureiros, homens cuja ação recai sobre nenhum plano deliberado, mas imbuído com toda sorte de audácia e desregramento; e que isso não poderia ser justo, por causa da conduta desordenada de uns poucos, extirpar uma cidade tão grandiosa, e punir aqueles que nada fizeram de errado; e mesmo que todos tivessem sido transgressores, eles já foram suficientemente punidos, sendo consumidos pelo medo por tantos dias, e esperando todos os dias para serem condenados à morte, e sendo exilados e fugitivos; assim vivendo mais deploravelmente que criminosos condenados,

carregando suas vidas em suas mãos, e tendo nenhuma convicção na salvação!
Deixa essa punição (eu diria) ser suficiente.

Além disso, João Crisóstomo também apresenta as marcas distintivas de cada um dos ofícios as quais também aparecem estampadas na vestimenta. João Crisóstomo (*Hom. III, 6*) compara as vestimentas episcopais à armadura imperial:

Ele [*Flaviano*] também é um príncipe e, na realidade, mais digno de honra do que aquele [*Teodósio*], porque as mesmas leis sagradas colocaram sob as mãos daquele até mesmo a cabeça real, e quando se pretende conseguir dos céus algo bom, é hábito o imperador recorrer ao bispo e não o bispo ao imperador. Além disso, ele está vestido com a armadura da justiça, e com o cinto da verdade, e está calçado com a mais ornamentada das sandálias, a do Evangelho da paz, e possui também uma espada, não de ferro, mas de espírito, e possui também uma coroa posta em sua cabeça. Essa panóplia é mais esplêndida, essas armas mais preciosas, a confiança é maior, também maior é a força. Assim, pois, pela magnitude do principado, pela própria grandeza, e mais que tudo, pela firme confiança em Deus, [*Flaviano*] falará com muita valentia e prudência com o imperador.

Assim, Flaviano saberia o que devia ser dito e de que forma deveria ser dito. No dia 25 de abril, no domingo da Páscoa (Paverd, 1991:364), João Crisóstomo pronuncia a vigésima primeira homilia, aquela na qual são celebrados o encerramento do levante e o bom resultado proveniente da interferência cristã. Nessa homilia, ele discorre sobre o retorno de Flaviano a Antioquia e a reconciliação do imperador com a cidade, relatando a audiência que o primeiro teve com o último e a soberania e as virtudes de Teodósio. João Crisóstomo inicia a homilia da seguinte maneira:

[...] “Bendito seja Deus”, que nos assegurou este dia para celebrar esta Festividade sagrada com muita alegria e júbilo; e restaurou a cabeça ao corpo, o pastor às ovelhas, o mestre aos discípulos, o general aos soldados, o Sacerdote Supremo aos Sacerdotes!

E, continua (*Hom. XXI, 1*):

Quem poderia, de fato, imaginar que em tão poucos dias, ele [*Flaviano*] conseguiria ir, e ter uma audiência com o imperador, e nos livrar da calamidade, e de novo voltar

para nós tão rapidamente, que foi capaz de participar da Sagrada Páscoa, e celebrá-la junto conosco?

Flaviano retorna a Antioquia e João Crisóstomo relata o que se passou após a partida daquele. Mas nada sabemos sobre a embaixada e a audiência de Flaviano com o imperador, a não ser por intermédio da narrativa de João Crisóstomo, que fornece indicações de que tudo o que seria relatado foi obtido por meio de uma testemunha que estava no palácio, na hora em que ocorreu o encontro, e que se dispôs a descrever como tinha sido a reunião entre o bispo e o imperador. Segundo João Crisóstomo (*Hom. XXI, 5*), Flaviano nada teria dito por “humildade”:

Mas o que eu estou prestes a relatar a vós eu ouvi de um daqueles que estavam dentro do palácio; pois nosso Pai não nos disse muito nem pouco sobre o assunto; mas sempre imitando a grandeza de Paulo, ele esconde o próprio mérito, e aos que perguntam de todas as partes o que ele havia dito ao imperador; e como ele o havia persuadido, e como havia demovido inteiramente a ira daquele, ele repete estas palavras: “Em nada nós contribuímos para o êxito dessa empreitada, mas o imperador, ele mesmo (Deus tendo mitigado seu coração), mesmo antes de termos falado alguma coisa, pôs de lado sua ira e dissipou seu ressentimento; e falando sobre os eventos de outrora como se fosse uma outra pessoa que tivesse sido ofendida, ele então lembrava de todos os acontecimentos sem ira.” Mas, pelas coisas que, por humildade, ele [*Flaviano*] ocultou, Deus trouxe a luz.

Segundo o relato da testemunha, João Crisóstomo informa sobre a jornada de Flaviano e como ocorreu a audiência com o imperador. Em primeiro lugar, ele discorre sobre o encontro de Flaviano com Elébico e Cesário, os enviados do imperador, durante a viagem a Constantinopla (*Hom. XXI, 6*):

[...] encontrando-se no meio de sua jornada com aqueles que foram enviados pelo imperador para fazer uma investigação sobre os eventos que aconteceram; e tomando conhecimento com eles, sobre quais termos foram enviados; e refletindo sobre os terríveis eventos que estavam reservados à cidade, os tumultos, a confusão, a revoadada, o terror, a agonia, os perigos, ele derramou um rio de lágrimas, e suas entranhas estavam dilaceradas de compaixão; pois, como os pais, é comum sofrer muito mais, quando eles não são capazes de estar presentes com seus filhos

sofredores; que era exatamente o que esse homem de coração mais tenro agora havia sofrido; não somente lamentando os infortúnios que estavam reservados a nós, mas por ele estar longe de nós, enquanto nós sofríamos os infortúnios.

Para João Crisóstomo (*Hom. XXI, 6*), ao saber dos acontecimentos e os sofrimentos pelos quais a população estava passando, Flaviano seria capaz de, com um maior entusiasmo, suplicar mais fervorosamente. Desse modo, esse encontro e o conhecimento que dele foi extraído contribuiriam para a audiência que o bispo teria com o imperador, a qual é relatada com riqueza de detalhes na Homilia XXI, seção 6:

E assim que ele [*Flaviano*] chegou àquela grande cidade, e entrou no palácio real, ele parou diante do imperador, a certa distância, – sem palavras, chorando, com os olhos baixos – cobrindo sua face como se ele mesmo fosse o agente de toda a injúria; e isso ele fez, desejando primeiro convencê-lo [ao imperador] da misericórdia por meio dessa postura, e expressão da face, e lágrimas; e depois começar uma apologia em nosso favor; desde que haja, contudo, uma esperança de perdão para aqueles que ofenderam, o qual está em silêncio, e nada proferir em defesa do que foi feito.

Em seguida, ainda segundo o relato da testemunha, João Crisóstomo (*Hom. XXI, 6*) descreve a reação imperial frente ao bispo:

O imperador, por conseguinte, quando ele o viu vertendo lágrimas, e curvando-se em direção ao chão, ele próprio aproximou-se; e o que ele realmente sentiu ao ver as lágrimas do sacerdote, ele fez evidente por meio de palavras que ele [*o imperador*] dirigiu a ele [*o padre*]; pois elas [*as palavras*] não foram aquelas de uma pessoa ofendida e inflamada, mas aquelas de uma pessoa com pesar; não de uma pessoa enfurecida, mas antes de uma pessoa abatida, e coagida por uma dor extrema.

Em contrapartida, João Crisóstomo (*Hom. XXI, 7*) relata o que o imperador teria dito a Flaviano, como ele teria reagido:

[...] vós entenderéis quando vós ouvirdes quais foram as palavras dele. Pois ele não disse, “O que significa isto? Tu vieste liderando uma embaixada em defesa de homens ímpios e abomináveis, até mesmo aqueles que não deviam viver; em defesa

de tiranos¹³², de revoltosos¹³³ e merecedores de extrema punição?” Mas, colocando de lado todas as palavras daquela sorte, ele compôs uma defesa de si mesmo cheia de respeito e dignidade; e ele enumerou os benefícios, os quais durante todo o tempo de seu reino ele conferiu à cidade e, junto a cada um desses, ele disse, “Era desse modo que eu haveria de ser tratado em retorno por essas coisas? Que injúrias eu cometi para que eles tivessem tamanha vingança? Que reclamações eles tinham, grande ou pequena, para que eles não apenas me insultassem, mas também aos falecidos?¹³⁴ Não foi suficiente descarregar seus ressentimentos contra os vivos? Ainda assim eles pensaram que não estavam fazendo nada grande, a não ser que eles insultassem agora suas sepulturas.

O imperador ainda diria (*Hom. XXI, 7*):

Admitido aquilo eu os tenho prejudicado, como eles supõem; certamente seria apropriado terem poupado os mortos, que não fizeram nada de errado para eles; pois não teriam as mesmas reclamações contra eles. Por acaso eu algum dia não estimei essa cidade acima de todas as coisas, e não a considerei como a mais querida até mesmo acima da minha cidade? E não era o caso de minhas preces contínuas visitarem essa cidade; e eu não fiz isso meu juramento a todos os homens?”

Flaviano não permaneceria em silêncio. A descrição de sua reação às palavras e à defesa de Teodósio é composta de elementos ainda mais intensos e dramáticos. Logo que Teodósio terminara de se pronunciar, por ter visto que “a defesa do imperador aumentava” o “crime a um nível mais elevado”, “soluçando amargamente”, “vertendo lágrimas ardorosas” e

¹³² Em inglês, o termo utilizado foi “rebels” mas, em grego, o termo exato é *τῦννwn* (*De Statui*, PG. 49, p. 214).

¹³³ Em inglês, o termo utilizado foi “revolutionists” mas, para a Antigüidade não é um termo muito adequado uma vez que carrega consigo uma idéia muito próxima de *revolução*. Em grego, o termo preciso é *newteropoiîn* (*De Statui*, PG. 49, p. 214). Esse termo insere-se no universo semântico dos termos *newterikÏj* (juvenil, imprudente, temerário), *newterismÏj* (inovação, revolução), *newteristÏj* (inovador, revolucionário), *neèteron* (juventude) (Pereira, 1998:388). Nas sociedades tradicionais (ou antigas), a ritualização, a evocação do passado no presente se realiza como um exercício constante e contínuo porque, como destaca Balandier (1997:93), se quer “exprimir na permanência a verdade, a da ordem do mundo desde sua origem” o que implica numa “história desconcertante, porque negadora de seu próprio movimento e refratária à novidade. Desse modo, Balandier argumenta que “a recusa da modernidade é primeiro a recusa do novo, do movimento e do efêmero, considerados os assassinos da tradição, dela tirando qualquer chance de renascimento”. Logo, quando João Crisóstomo utiliza o termo *newteropoiîn*, aqui compreendido mais em seu sentido relativo ao “novo”, pode querer indicar que os amotinados eram jovens e se, esse for o caso, são caracteristicamente considerados como indivíduos cujo comportamento é imprudente e portadores de desordens (idéias inovadoras que vão de encontro com a tradição, o passado).

¹³⁴ Segunda Scharff (1996:484), João Crisóstomo faz aqui alusão à destruição das estátuas da esposa de Teodósio e da mãe, que juntas com as estátuas dos seus dois filhos, Acádio e Honório, foram arrastadas pelas ruas de Antioquia durante o levante.

“pesando um profundo e amargo suspiro no fundo do seu coração”, ele teria dito (João Crisóstomo, *Hom. XXI, 8*):

Nós devemos confessar, oh, imperador, este amor que tu mostraste para com a nossa cidade! Nós não podemos negar! Sobre esse assunto, especialmente, nós lamentamos que a cidade dessa maneira amada tenha sido enfeitada por demônios; e que nós parecêramos ingratos frente a seu benfeitor, e que provocáramos seu mais ardente amante. E, embora tu destruas; embora tu queimes; embora tu mates; ou faças qualquer outra coisa, tu nunca conseguirias descontar o desagravo de que somos merecedores. Nós mesmos temos, por antecipação, infligido em nós mesmos o que é pior que mil mortes! Pois o que pode ser mais amargo que quando nós soubemos ter provocado injustamente nosso benfeitor, e aquele que nos amou tanto, e todo o mundo sabe disso, e nos condenam pela mais monstruosa ingratidão! Se os bárbaros tivessem feito uma incursão em nossa cidade,¹³⁵ e arrasado seus muros, e queimado suas casas, e tivessem nos tornado e levado como cativos, o mal tinha sido menor.

Flaviano ainda disse (*Hom. XXI, 8*):

Mas agora, privados de teus favores, e extinguido teu amor, que era uma grande segurança para nós, maior que qualquer muro, a quem nós recorreremos? Onde mais nós podemos olhar, quando nós provocamos um senhor tão afável, um pai tão indulgente? Assim que, enquanto eles parecem ter cometido a mais intolerável das ofensas, eles sofreram, por outro lado, o mais terrível dos males; não suportando olhar nenhum homem na face; nem serem capazes de olhar sob o sol com olhos livres; a vergonha de todo lugar pesava sobre suas pálpebras, e os forçava a esconder suas cabeças! Privados de suas confianças, eles estão agora numa condição ainda mais miserável que alguns cativos, e passaram pela mais extrema desonra; e enquanto pensavam na magnitude de seus males, e no tamanho da insolência que eles foram impelidos a fazer, eles mal conseguem respirar; porque eles atraíram para suas próprias cabeças as reprovações severas feitas de todos os habitantes do mundo, mesmo daqueles que pareciam insultados.

Flaviano ainda argumentaria como Teodósio poderia posicionar-se diante dessas circunstâncias. Avaliando cada uma das palavras do imperador, Flaviano compõe os termos de sua defesa (*Hom. XXI, 10*):

¹³⁵ Scharff (1996:484) destaca que a incursão bárbara era um tipo de evento cada vez mais comum no mundo romano. De fato, Mendes (2002:201-210), ao analisar o colapso do Império Romano do Ocidente, discorreu sobre as incursões germânicas e a pressão demográfica e de assentamentos germânicos em territórios romanos.

Tu dizes agora, que tu foste insultado, e toleras agravos como nenhum imperador jamais tolerou. Mas, se tu desejares, oh, benevolentíssimo, sapientíssimo, e o mais religioso Soberano, essa ofensa te granjeará uma coroa, mais honrosa e esplêndida do que o diadema que tu usas! Pois esse diadema é uma exposição de sua virtude principesca, mas é também um símbolo da munificência dele que o concedeu; mas a coroa tecida dessa sua filantropia será inteiramente fruto de teu bom trabalho, e aquele de tua própria filosofia¹³⁶; e todos os homens o admirarão menos por causa destas pedras preciosas,¹³⁷ então eles o aplaudirão pela tua superioridade frente a essa ira.

A narrativa dessa audiência, que foi obtida por meio de uma testemunha, constitui-se de argumentos semelhantes senão iguais aos que foram previstos por João Crisóstomo na Homilia III e, novamente, foram mencionados na Homilia VI¹³⁸. Assim, João Crisóstomo teria previsto os argumentos que Flaviano teria utilizado quando este encontrou-se com Teodósio como, de fato, apresenta o relato da testemunha. Mas Paverd (1991:149-156) argumenta que certas partes da defesa de Flaviano e as palavras de Teodósio são inventadas por João Crisóstomo, a fim de que o perdão do imperador fosse, em última instância, obra do Deus cristão, do cristianismo, por meio não somente, mas, especialmente, da embaixada de Flaviano. Como há evidências de que partes do discurso foram inventadas,¹³⁹ esse autor sugere que todas as palavras relatadas por João Crisóstomo, na Homilia XXI, no que se refere à defesa de Flaviano, à resposta de Teodósio e às palavras com as quais este último dirigiu-se ao bispo, para que este retornasse a Antioquia, são produtos da imaginação de João Crisóstomo. Nas palavras de Paverd (1991:156), na Homilia XXI, João Crisóstomo “aparece como um historiador e, como todos os historiadores antigos, ele se sentia livre para compor os discursos de seus protagonistas”. Sobre a utilização de uma testemunha, Paverd (1991:155-156) afirma que João Crisóstomo tinha a intenção “não tanto de sugerir que ele

¹³⁶ Em inglês, foi utilizada a expressão “love of wisdom”. No original, o termo utilizado é filosof...aj.

¹³⁷ Na documentação, segue a nota: “Aqui se supõe evidentemente que o Imperador tenha aparecido com a coroa verdadeira sobre a sua cabeça. A magnificência da aparência do Imperador é descrita detalhadamente por João Crisóstomo em outras homilias, embora com diferentes impressões daquilo que Gibbon insinuaria. Ver c. XXXII. Aqui citamos a Homilia sobre a Caridade Perfeita (6). Também em Ef. 4, 1, Hom, IX.”

¹³⁸ Conferir a seção 6 da homilia mencionada.

¹³⁹ Paverd (1991) fornece os argumentos que sustentam essa posição. Conferir, especialmente as páginas 149-56.

citaria literalmente as palavras de Flaviano e Teodósio, mas para prevenir que se tivesse a impressão de que Flaviano estava glorificando seus próprios feitos”. Em nossa opinião, é possível que João Crisóstomo tenha inventado o cenário que retrata e os diálogos que descreve. Não obstante, isso não significa que Flaviano não tenha, realmente, agido da forma como propõe João Crisóstomo. Tanto João Crisóstomo quanto Flaviano são membros de uma classe de indivíduos que compartilha de uma formação, de uma *paidéia*. Logo, a postura, os argumentos utilizados pelo segundo e descritos pelo primeiro significam a revelação de um mesmo *topoi*. Assim, nesse sentido, João Crisóstomo não inventou ou imaginou o cenário e os argumentos que descreveu, pelo contrário, compôs uma situação que se vincula à realidade dos fatos, revelando não as coincidências, como se fosse algo fortuito, mas os elementos de uma *paidéia* compartilhada. Do ponto de vista de João Crisóstomo, Deus havia assegurado um resultado favorável, por intermédio, principalmente, da embaixada de Flaviano. Mas o resultado da resolução do conflito não dizia respeito somente à interferência do bispo, estava também relacionado a um outro aspecto. Teodósio também é um indivíduo dotado de atributos, de virtudes. Ele também é um homem “devoto”, “fiel” e que saberia ouvir o bispo. Portanto, em contrapartida, Teodósio também desempenhou um papel importante. Assim, a seguir, veremos como Teodósio é representado por João Crisóstomo.

Um imperador piedoso: a filantropia de Teodósio e a resolução do levante

Na história do cristianismo, dois imperadores recebem uma atenção particular. O primeiro deles é Constantino, que mediante o chamado Edito de Milão,¹⁴⁰ criou condições para que a comunidade cristã se expandisse. O segundo é Teodósio que, por intermédio de um outro edito, tornaria o cristianismo a religião oficial do Império romano.¹⁴¹ Esses feitos muito

¹⁴⁰ Na realidade, o que existiu foi um conjunto de medidas que ficou, convencionalmente, conhecido como “Edito de Milão”.

¹⁴¹ Em Tessalônica, fevereiro de 380, Graciano e Teodósio publicaram o edito que afirmava que todos os súditos deveriam professar a mesma religião dos bispos de Roma e Alexandria (Williams & Friell, 1998:53). Ver

contribuíram para que esses imperadores fossem retratados positivamente pelos escritores cristãos. Contudo, embora tenham sido considerados momentos-chaves na história do cristianismo, esses não foram os únicos eventos que os fizeram conquistar um lugar seja na tradição cristã. Nesse sentido, a imagem de “bons governantes” desses imperadores é uma construção gradual, produzida e fundamentada na ocorrência de diferentes eventos.

No Levante das Estátuas, Constantino é evocado para ser visto como um exemplo no que se refere a sua atitude frente à destruição de suas estátuas. Conseqüentemente, não foi por coincidência que João Crisóstomo (*Hom.* XXI, 11), relatando o que Flaviano havia falado para o imperador,¹⁴² quando este menciona Teodósio, argumenta que precisa antes voltar um pouco na história para falar do exemplo de Constantino:

[...] eu relatarei para ti um pedaço antigo da história, para que tu entendas que nenhum dos exércitos, nem armas militares, nem dinheiro, nem multidões de súditos, nem qualquer outra coisa costumam fazer soberanos tão nobres quanto a sabedoria da alma e da bondade. Isso está relacionado ao abençoado Constantino, que, em uma ocasião, quando uma estátua dele foi golpeada com pedras, e muitos o instigaram a agir contra os autores do ultraje; dizendo que eles desfiguraram toda a face dele mediante o apedrejamento, ele afagou sua face com as mãos e rindo docilmente, disse: “Eu sou completamente incapaz de perceber qualquer ferimento infligido em minha face. A cabeça mostra-se intacta, e a face também completamente sem defeitos”.

O exemplo de Constantino, portanto, é apresentado como um modelo de comportamento imperial do ponto de vista cristão e que deve ser repetido por Teodósio. Não obstante, Teodósio seria descrito como um exemplo ainda mais nobre. João Crisóstomo (*Hom.* XXI, 12) afirma:

também o Código Teodosiano, XVI, I, 2 e Sozomeno, VII, 4. Cf.: “(C. Th.XVII.1.2) Nós desejamos que todo o povo sob o governo de nossa clemência viva pela religião na qual o divino Pedro o apóstolo citado por ter dado aos romanos, e no qual é evidente que o papa Dâmaso e Pedro, bispo de Alexandria, um homem de santidade apostólica, seguiram; que é o que nós devemos acreditar em uma divindade do Pai, Filho e Espírito Santo com igual majestade e na Trindade Divina de acordo com o ensino apostólico e a autoridade do evangelho. Graciano, Valentiniano e Teodósio Augustos.” *The Codex Theodosianus: On Religion, 4th Century, CE.* In: INTERNET MEDIEVAL SOURCE BOOK. Disponível <http://www.fordham.edu/halsall/source/codex-theod1.html> Acesso em 16 dez 2005.

¹⁴² As passagens que seguirão são parte do discurso que João Crisóstomo afirma ter sido pronunciado por Flaviano para Teodósio.

E porque eu preciso falar de Constantino, e de outros homens exemplares, quando seria mais apropriado que eu te exortasse pelas considerações familiares mais próximas, e retiradas de tuas próprias ações louváveis. Tu te lembras como, mas tardiamente, quando esta festividade estava próxima, enviaste uma epístola para toda parte do mundo; dando ordens de que os reclusos das prisões fossem postos em liberdade, e seus crimes perdoados. E, como se isso não fosse suficiente para dar provas de sua generosidade, tu disseste em suas cartas, “Ah! Se fosse possível para mim, eu chamaria de volta e restituiria aqueles que estavam mortos, e os traria de volta ao seu estado inicial de vida!” Lembra-te agora dessas palavras.

Para João Crisóstomo, o levante seria mais uma oportunidade para Teodósio demonstrar a nobreza e a natureza de sua soberania. No entanto, de acordo com ele (*Hom. XXI, 12*):

É necessário apenas que tu abras teus lábios, e tu restituirás a vida à cidade, que se encontra no presente momento na escuridão. Considera agora que, daqui por diante isso possa dar testemunho de tua filantropia; pois isso não ficará em dívida com a bondade dele que primeiro a instituiu, assim como será tua sentença. E isso é excessivamente justo [...] tu, quando esta [*a cidade*] cresceu e se tornou grande; e quando foi arruinada, depois de toda aquela prosperidade; serás seu restaurador. Não haveria nada mais tão maravilhoso que tu livrá-la do perigo, quando inimigos a tomaram de assalto e bárbaros a assolaram, como que é admirável que agora tu a protejas.

Ao se portar dessa maneira, como “restaurador”, Teodósio realizaria o que nenhum outro imperador havia feito anteriormente, pois, para João Crisóstomo (*Hom. XXI, 12*):

[...] a primeira destas boas obras, a proteção de teus súditos, não é de jeito nenhum algo maravilhoso ou extraordinário; mas é um daqueles eventos que ocorrem continuamente; porém a última, a rejeição da ira depois de tolerar tamanha provocação, é algo que ultrapassa a natureza humana.

Dessa maneira, Teodósio demonstraria a filantropia cristã e se imortalizaria na história do Império, pois, segundo João Crisóstomo (*Hom. XXI, 13*), ele deveria considerar alguns elementos que eram importantes:

Pensa que a questão agora para tuas considerações não é somente respeitar esta cidade, mas é aquela concernente a tua própria glória; ou melhor, aquela que afeta a causa do cristianismo em geral. Mesmo agora os gentios e judeus e todo o Império bem como os bárbaros, (pois estes últimos também ficaram sabendo dos eventos),

estão ansiosamente olhando para ti, e esperando ver qual sentença tu pronunciarás no que diz respeito a esses empreendimentos. E tu deverias decretar uma sentença humana e misericordiosa, todos aplaudirão tua decisão, e glorificarás Deus, e dirão um para o outro: “Céus! Quão grande é o poder do cristianismo, que impediu e refreou um homem que não há outro igual em dignidade sobre a Terra; um soberano, poderoso o suficiente para destruir e devastar todas as coisas; e ensinou a ele a praticar tal filantropia como um em um lugar privado que não estava exposto! Grande, realmente, deve ser o Deus dos cristãos, que transforma homens em anjos, e os torna superiores acima de tudo que limita a força de nossa natureza!”.

Segundo João Crisóstomo, para Teodósio era uma questão de se portar como um exemplo para as gerações que viriam. Para o Império e para sua população é necessário que haja, na sua História, se outro evento dessa natureza vier a acontecer novamente, um exemplo que possam consultar e, por fim, para o cristianismo, a fim que seja considerada a força de tal crença (João Crisóstomo, *Hom.* XXI, 15). Em todos os aspectos esse levante deveria ficar resguardado na memória como um evento singular e como uma prova excepcional da força do cristianismo. Nesses termos, Teodósio seria um imperador único, devido às especificidades do levante. Por conseguinte, suas virtudes também seriam singulares pois, para João Crisóstomo (*Hom.* XXI, 15):

[...] mesmo se eles [*algum outro indivíduo*] alcançarem o ponto mais alto da filantropia, pois isto não é a mesma coisa que ser a primeira pessoa que deu o exemplo de brandura [...]. Sobre esse assunto, qualquer que seja a filantropia, ou brandura, que aqueles que virão depois de ti realizarem, tu desfrutarás da recompensa junto com eles; pois ele que fornece a raiz, deve ser considerado a fonte dos frutos. Por essa razão, ninguém possivelmente pode compartilhar contigo a recompensa que seguirá tua generosidade, já que as boas ações são inteiramente tuas.

De acordo com Hunter (1989:124), João Crisóstomo utiliza nas suas homilias um recurso comum da retórica grega, isto é, o de associar a idéia de filantropia ao imperador, que era considerado como *bom, virtuoso*. Assim, a filantropia consistia num aspecto positivo. A maneira como os cristãos concebiam a filantropia diferia significativamente da maneira como os pagãos a concebiam. Conforme Hunter (1989:124-5), “ao se referir ao imperador Valente,

Temístio, um orador pagão, compreendia que a formação da filantropia era resultante do ‘amor pela literatura’ e, portanto, proveniente da cultura pagã”, enquanto João Crisóstomo, ao referir-se a Teodósio, atribui a filantropia ao cristianismo. Do ponto de vista cristão, somente no cristianismo, na vida cristã e em tudo que ela ensina, a filantropia existe. João Crisóstomo (*Hom.* III, 2) afirma que “Flaviano exortará Teodósio a imitar seu Senhor”. A filantropia de Teodósio aparece como uma versão da filantropia de Deus. A filantropia de Teodósio, que consistia em “perdoar”, “rejeitar sua raiva” e novamente declarar seu “amor” aos seus súditos, à cidade, quando tudo isto parecia difícil de se realizar devido aos acontecimentos, também se relaciona com a idéia de misericórdia, benevolência, saber, no sentido evocado pelo termo “filosofia”. Atributos que somente são adquiridos pela vivência dentro das regras do cristianismo. Como reconhece João Crisóstomo (*Hom.* XXI, 10), Teodósio é “benevolentíssimo, sapientíssimo e o mais religioso dos Soberanos”. A imagem de Teodósio na história do cristianismo é a de um imperador passivo, fiel e devoto à fé. Por exemplo, o episódio no qual o bispo Ambrósio “coloca o imperador Teodósio no meio dos penitentes”, devido ao massacre da população da Tessalônica ordenado por esse imperador, é utilizada de maneira a comprovar e ilustrar a submissão imperial ao cristianismo (Brown, 2000:267). Wilken (2004:21-22) argumenta que, apesar de o imperador ser um cristão ortodoxo desde 379, Libânio escreveu para Teodósio sobre a destruição de templos pagãos por monges, o que era indicativo de dois aspectos: em primeiro lugar, de que o fato de esse pagão escrever ao imperador mostra que a lei ainda podia favorecê-lo e, em segundo, que se podia confiar no imperador cristão, na sua receptividade para com um pedido para a proteção dos templos. Wilken (2004:31) ainda aponta que a postura de Teodósio era ambígua, o que significa que o imperador não estaria necessária e obrigatoriamente em posição favorável ao cristianismo. Todavia, na audiência com o imperador, depois que Flaviano fez seu discurso e apresentou

seus argumentos, João Crisóstomo (*Hom.* XXI, 18) afirma que Flaviano “conquistou o imperador” porque,

[...] depois de esse discurso ter acabado, nenhuma palavra a mais foi necessária, mas ele deu expressão a um único sentimento, que o fez muito mais honrado que o diadema. E qual é essa? “Como”, ele disse, “alguma coisa pode ser admirável ou digna, que nós desistiríamos de nossa ira contra aqueles que nos trataram com indignidade; nós, que somos mesmo nada mais que homens; quando o Senhor do universo, veio como ele à Terra, e se fez servo por nós, e foi crucificado por aqueles que viveram Sua bondade, suplicou ao Pai em defesa dos que O crucificaram, dizendo: ‘perdoa-os, pois eles não sabem o que fazem?’” (Lc. 23, 34). O que há de se admirar, então, se nós também perdoássemos nossos co-servos? E essas palavras não foram palavras de pretensão que eram provas por tudo aquilo que se seguiu.

Então, na resolução do conflito, Teodósio teria desistido de “rebaixar, e destruir, e apagar a cidade” (*Hom.* XXI, 9). E isso teria sido resultado do discurso persuasivo de Flaviano, que foi inspirado e, principalmente, foi obra de Deus. Assim, a versão cristã sobre os acontecimentos em Antioquia compõe um cenário no qual o cristianismo e o bispo, com o auxílio dos monges e da própria participação de João Crisóstomo, aparece desempenhando um papel central na resolução do conflito. Na historiografia, porém, essa versão não corresponderia inteiramente à realidade do século IV, na medida em que, como um período de transição, esse contexto caracteriza-se pela ambigüidade. Nesse sentido, o cristianismo e o bispo não poderiam isoladamente ter um papel tão proeminente e preponderante, exercendo plenamente as funções previstas pela legislação na cidade, uma vez que essa posição somente seria efetivamente conquistada nos séculos V e VI (Brown, 1999:129-133). Segundo Stephens (2001:29), João Crisóstomo “tenta mostrar como a política deveria funcionar dentro de um Império cristão adaptado à ordem mais ampla do mundo do cristianismo”. Ao comparar as orações de Libânio com as homilias de João Crisóstomo, Stephens (2001:5) argumenta que a perspectiva de Libânio e a de João Crisóstomo devem ser vistas como “a representação de dois modelos competitivos da ordem política” e, desse modo, é preciso compreender que

“Libânio volta-se para uma tradição pré-cristã, enquanto João Crisóstomo olha adiante para uma tradição na qual o bispo cristão desempenha um papel central nos negócios políticos”.

Assim, por meio das homilias e do episódio do Levante das Estátuas, João Crisóstomo estaria contribuindo na construção de uma realidade que ainda está para ser estabelecida. Realmente, Crisóstomo interpreta não desinteressadamente os acontecimentos em Antioquia. E, de fato, o século IV é um período misto, no qual paganismo e cristianismo são elementos que convivem simultaneamente, ora sendo o paganismo que compõe e estabelece o cenário, ora sendo o cristianismo que tem mais influência. No levante de Antioquia e sob a avaliação dos exageros de João Crisóstomo, que também são dados significativos, a interferência cristã influenciou a decisão imperial, o que, em nossa opinião, indicaria que o cristianismo era, nesse caso particular, uma força maior, que seria considerada pelo imperador. Assim, a interpretação de João Crisóstomo, concernente ao papel do bispo Flaviano, dos monges e de si próprio, corresponderia, em certa medida, à realidade cristã no século IV. Em seguida, vejamos, portanto, os elementos que reforçam esse aspecto da perspectiva de João Crisóstomo.

A interferência cristã no Levante das Estátuas: representação e realidade.

Os monges, o bispo Flaviano e o presbítero João Crisóstomo. Cada um deles, a sua maneira, intercedeu em favor de Antioquia e dos antioquenos, chamando para si a responsabilidade de zelar pelos habitantes bem como pela cidade. Os monges intercederam junto aos magistrados quando estes chegaram à cidade e montaram um tribunal para inquirir a população sobre os acontecimentos. O bispo Flaviano dirigiu-se a Constantinopla, para, em uma audiência com Teodósio, falar também em nome da cidade e de seus habitantes, mesmo quando havia muitos impedimentos que o obrigavam a permanecer em Antioquia. O presbítero João Crisóstomo instruiu, consolou a população e exortou todos, por intermédio de

suas homilias, a terem esperança em um bom resultado. Assim, João Crisóstomo atribui o mérito de um desfecho que segundo ele foi muito favorável ao cristianismo, ao bispo Flaviano, aos monges, mas, sobretudo, ao Deus dos cristãos, que, acima de todas as outras coisas, tornou tudo isso possível.

A obra é considerada, geralmente, a partir de seu caráter *apologético e retórico*. Frequentemente, argumenta-se que as homilias possuem fatos ficcionais e que uma ampla série de afirmações nelas contidas não correspondem à realidade social do Império romano do século IV. No que concerne à interferência cristã, é lugar comum, embora haja algumas variações, o argumento de que tanto os monges quanto o bispo Flaviano não influenciaram diretamente a resolução imperial final. Por exemplo, Paverd (1991:73), no que se refere aos monges, afirma:

[...] não pode ser verdade que os monges influenciaram o veredicto sobre a cidade. Sem dúvida, o destino da cidade bem como daqueles réus que foram considerados culpados foi decidido em Constantinopla, pelo próprio Teodósio.

Para Stephens (2001:20),

O cenário mais provável é aquele no qual os oficiais imperiais inicialmente tinham a autoridade para suspender a sentença de morte dos membros do conselho da cidade antes de fazer o relatório a Teodósio. A falha de Libânio em mencionar os monges não exclui a intervenção deles, mas levanta dúvidas sobre a extensão de seu papel. E, enquanto é improvável que Crisóstomo tenha fabricado completamente o papel que os monges desempenharam nesses eventos, parece que ele exagerou a influência que eles tiveram. Na versão de João Crisóstomo, a intervenção dos monges é a única razão pela qual os membros do conselho não foram imediatamente executados.

Sobre a interferência de Flaviano, Paverd (1991:139) argumenta, em primeiro lugar, que a petição de Flaviano e a resposta de Teodósio implicavam no relatório de Cesário, um dos oficiais responsáveis pela investigação ordenada por Teodósio, quando ele estivesse de volta a Constantinopla. Por isso, em segundo lugar, Paverd (1991:145) aponta que Flaviano, provavelmente, teve duas audiências com o imperador. A primeira teria ocorrido antes da

chegada do relatório de Cesário. Nessa, Teodósio concorda com a petição do bispo para a reconciliação com a cidade. Mas seria somente depois do relatório de Cesário que Teodósio expediria o decreto com o perdão. Para Paverd (1991:148), tanto a versão de Libânio quanto a de Crisóstomo são parciais. Esses testemunhos somente mencionam e enfatizam aquelas personagens que reforçam o interesse particular de cada um, ou seja, a visão pagã e a perspectiva cristã.

A compreensão de João Crisóstomo e a ênfase dada à participação cristã remetem aos interesses do clero cristão. De fato, é possível que os eventos não tenham ocorrido conforme nos relata João Crisóstomo. Mas isso não invalida a influência que o cristianismo e, em particular, os bispos possuíam nesse período junto à população e ao imperador. Ou seja, a invenção ou o exagero produzido por João Crisóstomo não invalida o impacto que a embaixada de Flaviano, a participação dos monges ou mesmo a do próprio João Crisóstomo teria na decisão imperial e a contribuição que a participação deles trouxe para a resolução final do conflito. Realmente, João Crisóstomo exalta, evidencia e enfatiza a interferência cristã, especialmente, a embaixada de Flaviano, tornando-a quase a única responsável pelo “bom” desfecho do conflito. Essa visão não é desinteressada, mas parcial e unilateral. Contudo, mesmo que, como propõe Paverd (1991:148-9), a decisão imperial e a reconciliação de Teodósio com a cidade tenha sido um esforço conjunto de uma série de petições,¹⁴³ a interferência cristã, a participação de Flaviano, foi mais significativa, uma vez que se insere num contexto no qual o cristianismo já exerce uma influência efetiva na sociedade romana, por meio das conquistas de espaços sociais e posições políticas, cuja força e impacto na sociedade são visíveis. A influência cristã deve ser vista sob um ângulo diferente, que leve em consideração as conquistas cristãs alcançadas pelo cristianismo tanto no âmbito cultural

¹⁴³ Paverd (1991:148-149) compõe um cenário no qual houve a participação e interferência conjunta de Cesário, oficial enviado pelo imperador para a investigação dos acontecimentos em Antioquia; de Flaviano, que se encontrou com o imperador em duas ocasiões, ou seja, teve duas audiências com Teodósio; bem como também de uma delegação enviada pela cidade da Laodicéia; da interferência do Senado e do povo de Constantinopla.

quanto no político. Assim, tendo isso em vista, mesmo que os monges e Flaviano não tenham exercido uma influência direta junto aos magistrados e ao imperador, isso não significa dizer que a intercessão cristã não teve peso na decisão imperial, pois o imperador estava sendo informado continuamente dos eventos que ocorriam em Antioquia. Mesmo que Teodósio tenha esperado pelo relatório de Cesário para expedir o perdão, apesar de ter tido anteriormente a audiência com o bispo Flaviano, e que tenha sido por meio do relato de Cesário que o imperador fundamentou-se para tomar sua decisão final, Cesário não deixaria de reportar a Teodósio sobre os acontecimentos em Antioquia, inclusive sobre as gestões dos líderes cristãos, uma vez que ele mesmo era cristão¹⁴⁴. Uma outra questão se coloca: após fazer sua reivindicação junto à autoridade local responsável, a população recorreu ao bispo Flaviano, fato que foi também confirmado pelo testemunho de Libânio. Logo, em nossa opinião, a repercussão do envolvimento dos monges e, sobretudo, as prédicas de João Crisóstomo e a notícia de que Flaviano estava, numa embaixada, a caminho de Constantinopla foram elementos suficientes para influenciar na decisão do imperador quanto à resolução final do conflito. Nesse sentido, as prédicas de João Crisóstomo não projetam na sua época uma realidade imaginada, pelo contrário, compõem um cenário no qual o cristianismo e, em particular, os bispos desempenhavam de fato uma influência que alcançava também o nível imperial. Além disso, o próprio fato de os bispos tornarem suas a tarefa e a responsabilidade de ir em socorro da cidade e de seus habitantes é um indicativo de que essas personagens, gradualmente, agregaram entre suas funções a de defender a cidade.

¹⁴⁴ Cesário e Elébio são, ambos, cristãos (Paverd, 1991:57-8). Mesmo que Cesário seja ariano, ainda assim é cristão.

Considerações Finais

Na presente dissertação, buscamos demonstrar a interpretação cristã do episódio conhecido como Levante das Estátuas mediante o testemunho de João Crisóstomo. Conseqüentemente, buscamos compreender, de modo indireto, um dos aspectos que caracterizam o contexto histórico do Baixo Império Romano, a presença cristã junto às comunidades locais, por meio de uma nova perspectiva, o estudo de um conflito a partir de uma fonte cristã. Contudo, restituir, recompor e compreender a história do Baixo Império Romano por intermédio de um conflito é um empreendimento arriscado e fazê-lo considerando o testemunho de um único indivíduo é um exercício ainda mais complexo. O indivíduo é parte de um grupo social e, como tal, compartilha de um sistema de valores comum a todos os membros do seu grupo. Os diferentes grupos, por sua vez, compartilham entre si de um universo *simbólico* e *material* comum, mesmo que a apropriação por cada um dos grupos esteja relacionada às características e aos interesses particulares de cada grupo. Isso permite a comunicação e a interação da diversidade, bem como possibilita alcançar, num nível mais amplo, algumas das características de uma determinada sociedade, a maneira como está organizada, a forma pela qual suas partes relacionam-se. O estudo do conflito é um dos vários caminhos por meio dos quais podemos ter acesso às características de uma sociedade. No entanto, se, por um lado, o estudo do conflito é uma via por meio da qual podemos alcançar aspectos específicos e particulares ao contexto histórico, por outro, esse caminho revela e descobre apenas uma parcela da realidade. Além disso, existem ainda outros aspectos e problemas que devem ser considerados. Em primeiro lugar, os conflitos foram acontecimentos regulares e recorrentes durante o século IV. Logo, o que torna o Levante das Estátuas uma escolha significativa, ou melhor, em que sentido o estudo sobre esse conflito em

especial contribui para o nosso conhecimento do Baixo Império Romano? Em segundo, a documentação primária que sobreviveu ao tempo e chegou até nós apresenta um texto que se distancia, em certa medida, do contexto do qual foi produzido e da retórica da qual é herdeiro. Em terceiro, o testemunho refere-se à visão de mundo de uma categoria social específica, que nos fornece, portanto, uma única visão particular dentre várias outras possíveis. Isso significa dizer que não existe uma única perspectiva, uma única versão dos fatos. Mas, então, o que tornou o Levante das Estátuas um evento singular e importante por meio do qual conhecemos um pouco mais da história do Baixo Império Romano? A escolha não foi e nunca é arbitrária. Retomemos alguns pontos.

A reflexão historiográfica mostrou que o Baixo Império e, principalmente, o século IV, caracteriza-se por ser um período no qual a sociedade romana passa por uma reconfiguração. O sistema político denominado *Principado* foi gradualmente substituído pelo *Dominato*. Nessa reestruturação, que atinge todos os aspectos da vida social, houve, com muita frequência, guerras civis, usurpações, intolerâncias religiosas, levantes. Observou-se ainda que a Igreja e suas instituições – o monacato, o diaconato, o presbiterato e o episcopado – eram elementos bastante presentes na vida cotidiana das populações das cidades romanas do século IV.¹⁴⁵ Não raro, houve a influência do cristianismo e a interferência dos monges, bispos e presbíteros em diversos campos da vida social romana baixo-imperial. O cristianismo exercia influência na arte, na arquitetura, na legislação, na vida social, nos valores sociais, nos comportamentos e, certamente, também no campo do político¹⁴⁶. Desse modo, a sociedade romana do Baixo Império não poderia ser compreendida sem considerarmos o ponto de vista

¹⁴⁵ O cristianismo foi um fenômeno, predominantemente, urbano. No entanto, isto não significa dizer que a Igreja e as comunidades cristãs não estavam presentes também na vida rural ou que o cristianismo não alcançava as áreas rurais.

¹⁴⁶ Particularmente, o estudo da interferência cristã nessa última esfera ainda precisa ser mais intensamente explorado, principalmente, porque novos recursos teóricos e metodológicos estão disponíveis e cuja contribuição pode ser avaliada pelo fornecimento de uma nova perspectiva e pelo acréscimo de novos aspectos ao nosso conhecimento acerca daquele contexto histórico.

cristão, a partir dos testemunhos daqueles que, como porta-vozes,¹⁴⁷ declaravam falar não somente em nome da Igreja, mas também em nome de todos que habitavam a cidade, ou eram parte do Império. Como personagens de prestígio, os bispos e, no caso específico de João Crisóstomo, também presbíteros, possuíam autoridade e exerceram grande influência no decorrer do século IV.

O Levante das Estátuas foi um acontecimento no qual refletimos sobre a dinâmica e a forma pela qual pode ocorrer a presença e a interferência cristã na comunidade urbana local. Utilizamos como fonte documental *As homilias sobre as estátuas*, de João Crisóstomo, que nos forneceu um ponto de vista muito particular e informações valiosas sobre o levante. Nessas homilias, João Crisóstomo discorre, entre outras coisas, sobre a destruição das estátuas bem como sobre a participação e interferência de uma *elite*¹⁴⁸ cristã. Como vimos, para ele, a destruição das estátuas significou uma ofensa grave, fruto da ação de indivíduos que não pertenciam à cidade e resultado da influência de forças malévolas. Mas isso não significa que a população e a cidade estavam completamente isentos de culpa. Segundo Crisóstomo, esses acontecimentos que trazem sofrimento surgem da vida viciosa. Aqueles que vivem uma vida reta, segundo os preceitos cristãos, nada precisam temer e aqueles que cometem faltas têm uma oportunidade singular de se purificarem durante esses acontecimentos. Quanto à interferência cristã, João Crisóstomo afirma que houve a participação e a interferência dos monges e do bispo Flaviano. Acrescentamos e também buscamos compreender o papel

¹⁴⁷ DUBY (1995:134-5) argumenta que nos “procedimentos de conflitos, contestações, recuperação, integração, que formam a trama da história das ideologias, certos meios sociais desempenham um papel preponderante. O historiador deverá prestar uma atenção particular a essas pessoas que, por sua situação profissional, se encontram colocadas na frente do combate e que se revelam os principais agentes das forças de conservação, de resistência ou de conquista, os artesãos dos ajustamentos necessários. Trata-se em primeiro lugar de todos os especialistas que as sociedades estabelecidas colocam nas funções de educação e ensino”. João Crisóstomo é uma dessas personagens que ocupam lugares preponderantes, que buscavam, como agentes e por meio de estratégias, conservar uma determinada ordem de coisas que favoreciam a posição do grupo social do qual eram provenientes.

¹⁴⁸ Entendemos por *elite* o mesmo que RAPP (2000:379): *elite* significa “uma posição no ou próximo ao topo do sistema hierárquico em questão”. Na hierarquia eclesiástica do Baixo Império, consideramos elite cristã os membros das instituições do monacato, do presbiterado e do episcopado. Os bispos representam o ofício mais alto, o topo dentro dessa hierarquia.

desempenhado pelo próprio João Crisóstomo, que não podia isentar-se de emitir uma opinião sobre os acontecimentos, pronunciando-a durante o período que perdurou o levante, da sua irrupção até a sua resolução. Demonstrando a maneira como cada um desses envolvidos foram, numa ação conjunta, em defesa da cidade de Antioquia e de seus habitantes, João Crisóstomo revela o papel e a participação efetiva que esses membros da elite cristã tiveram na resolução do conflito. Não podemos desconsiderar o papel desempenhado pelos monges e pelo próprio João Crisóstomo. Contudo, dentre essas participações, João Crisóstomo destaca a interferência do bispo de Antioquia, Flaviano. Na perspectiva de João Crisóstomo, a embaixada desse bispo foi responsável pela resolução final do levante. Assim, Crisóstomo contribui para a construção, afirmação e consolidação da posição social e política do bispo no século IV. Não obstante, a ênfase dada por João Crisóstomo à embaixada de Flaviano fundamenta-se na idéia corrente já no século IV do prestígio e da posição alcançada pelos bispos, principalmente após Constantino. Os bispos foram, gradualmente, agregando funções e responsabilidades no âmbito da cidade. Nesse sentido, convém assinalar também que, se, por um lado, a manutenção e a consolidação da posição dos bispos e das relações de poder característicos do Baixo Império relacionam-se com os discursos, por outro, dizem respeito também à maneira como, na realidade concreta, essas personagens tomaram para si a responsabilidade de defender a cidade e sua população. Assim, conforme buscamos demonstrar no decorrer deste estudo, o levante de 387, em Antioquia, de um modo geral, implicou na afirmação da posição do bispo como personagem de grande prestígio e influência, era responsável tanto pela população da cidade em que estava locado quanto pela população que estava sob sua responsabilidade – cristãos e, inclusive, pagãos.

Referências Bibliográficas

Documentação primária impressa

- JOANNIS CHRYSOSTOMI. Homiliae XXI de statuis. In: MIGNE, J-P. *Patrologia Graecae*. Vol. 49. Paris: Jacques-Paul Migne, 1862.
- JUAN CRISOSTOMO. Las XXI Homilias de las Estatuas. *Coleccion Excelsa*. v. 19. Traduccion del presbítero D. Juan Oteo Uruñuela. Madrid: Ediciones Aspas, 1945.
- JUAN CRISOSTOMO. Las XXI Homilias de las Estatuas. *Coleccion Excelsa*. v. 20. Traduccion del presbítero D. Juan Oteo Uruñuela. Madrid: Ediciones Aspas, 1945.
- JOHN CHRYSOSTOM. The Homilies on the Statues to People of Antioch. In: SCHARFF, P. *A Select Library of the Nicene and Post- Nicene Fathers of the Chriatian Church*. Volume IX. Michigan: T&T Clark / WM. B. Eerdmans Publishing Company, 1996. p. 315-514.
- LIBANIUS. The Riots of the Statues. In: NORMAN, A. F. *Libanius: Selected Works*, v. 2. Harvard University Press, 1978.
- SOZOMENUS. *The ecclesiastical history*. Translated by Edward Walford. London: Henry G. Bohn, 1855.
- THEODORET. *History of Church*. London: Henry G. Bohn, 1854.

Obras de caráter teórico-metodológico

- ARENDDT, H. *Entre o passado e o futuro*. São Paulo: Perspectiva, 2001.
- BADALONI, N. Gramsci: a filosofia da práxis como previsão. In: HOBSBAWN, E. *História do marxismo*. v. 10. Rio de Janeiro: Paz e Terra, p. 13-128, 1987.
- BALANDIER, G. *A desordem*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997.
- _____. *O poder em cena*. Brasília: UnB, 1981.
- _____. *Antropologia política*. Lisboa: Presença, 1995.
- BARDIN, L. *Análise de conteúdo*. Lisboa: Edições 70, 2002.

- BLOCH, M. *Os reis taumaturgos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- _____. *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002.
- BURKE, P. *A fabricação do rei*. Rio de Janeiro: Zahar, 1994.
- _____. *A escola dos Annales*. São Paulo: UNESP, 1997.
- _____. *História e teoria social*. São Paulo: UNESP, 2002.
- CAPELATO, M. História política. *Revista Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, n. 17, p. 1-5, 1996.
- CHARTIER, R. *A história cultural*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1990.
- COUTINHO, C. N. *Gramsci*. Porto Alegre: L.P.M., 1981.
- COUTINHO, C. N. A atualidade de Gramsci. In: *Gramsci e o Brasil*, 2004. Disponível <http://www.gramsci.org/arquiv40.htm>. Acesso em: 24 ago. 2004.
- CUCHE, D. *A noção de cultura nas Ciências Sociais*. Bauru: EDUSC, 1999.
- DOSSE, F. *A história em migalhas*. São Paulo: EDUSC, 2003.
- DUBY, G. História social e ideologia das sociedades. In: LE GOFF, J. & NORA, P. *História: novos problemas*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1995, p. 130-45.
- FOUCAULT, M. *Vigiar e punir*. Petrópolis: Vozes, 1987.
- _____. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 2000.
- _____. *As palavras e as coisas*. São Paulo: Martins Fontes, 2002a.
- _____. *A arqueologia do saber*. Rio de Janeiro: Forense, 2002b.
- FREEDBERG, D. *The power of images: study in history and theory of response*. Chicago: Chicago University, 1991.
- FALCON, F. História e poder. In: CARDOSO, C.F. & VAINFAS, R. *Domínios da história: ensaios de teoria e metodologia*. Rio de Janeiro: Campos, 1997.
- FIORI, G. *A vida de Gramsci*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

- FONTANA, B. *Logos and Kratos: Gramsci and the Ancients on hegemony. Journal of the History of Ideas*. V. 61, n. 2, 2000, p. 305-326.
- FRIGHETTO, R. *Cultura e poder na Antigüidade Tardia Ocidental*. Lugar: Juruá, 2003.
- FUSTEL DE COULANGES, N. D. *A cidade antiga*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- GEERTZ, C. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Livros Técnicos e Científicos, 1989.
- _____. *O saber local*. Rio de Janeiro: Vozes, 2001.
- GINZBURG, C. Ídolos e imagens: um trecho de Orígenes e sua sorte. In: _____. *Olhos de madeira*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, p. 122-138.
- GUARINELLO, N. Uma morfologia da história: as formas da história antiga. *Politeia*. Vitória da Conquista, v. 3, n. 1, p. 41-61, 2003.
- HUNT, L. *A nova História Cultural*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- JULLIARD, J. A política. In: LE GOFF, J. & NORA, P. *História: novas abordagens*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1995.
- KANTOROWICZ, E. H. *Os dois corpos do rei*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- LE GOFF, J. Documento/Monumento. In: _____. *História e Memória*. Campinas: UNICAMP, 1996, p. 535-53.
- _____. A política será ainda a ossatura da história? In: _____. *O maravilhoso e o cotidiano no ocidente medieval*. Lisboa: Edições 70, 1990.
- MACHADO, R. Introdução. In: FOUCAULT, M. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 2000, p. VII-XXIII.
- MARROU, H-I. *Sobre o conhecimento histórico*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.
- OSBORN, H. O conceito clássico da arte. In: _____. *Estética e teoria da arte*. São Paulo: Cultrix, 1978.

RÉMOND, R. Por que História Política? *Estudos Históricos*. Rio de Janeiro, v. 7, n. 13, 1994, p. 7-19.

_____. Do político. In: _____. *Por uma História Política*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 2003, p. 442-450.

_____. Uma história presente. In: _____. *Por uma História Política*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 2003, p. 13-36.

RIOUX, J-P. & SIRINELLI, J-F. *Para uma História Cultural*. Lisboa: Estampa, 1998.

SEMERARO, G. O marxismo de Gramsci. In: JUNIOR, A. B. et. al. *A obra teórica de Marx: atualidade, problemas e interpretações*. São Paulo: Xamã, 2000, p. 173-189.

SILVA, T. T. da. *Identidade e diferença: uma perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis: Vozes, 2004.

SIMIONATTO, S. Cadernos do Cárcere. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 17, n. 48, São Paulo, p. 212-215, 2002.

VERNANT, J.P. *Entre mito e política*. São Paulo: Edusp, 2002.

VEYNE, P. *O inventário das diferenças*. Lisboa: Gradiva, 1989.

_____. A história conceitual. In: LE GOFF, J. & NORA, P. *História: novos problemas*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1995, p. 64-88.

ZIMMERMANN, E. Macropesquisa comparativa sobre o protesto político. In: GURR, T. R. *Manual do conflito político*. Brasília: UnB, 1985, p. 195-271.

Obras de referências, dicionários e enciclopédias

AUGÉ, M. Puro/Impuro. In: ROMANO, R. (Dir.). *Enciclopédia Einaudi*. V. 30, p. 55-73, 1994.

BAUR, C. St. John Chrysostom. In: THE CATHOLIC ENCYCLOPEDIA, 2002. Disponível <http://www.newadvent.org/cathen/08452b.htm>. Acesso em: 8 set. 2002.

- BEECHER, P.A. Homiletics. In: THE CATHOLIC ENCYCLOPEDIA, 1999. Disponível <http://www.newadvent.org/cathen/07443a.htm> Acesso em: 29 jul. 2002.
- _____. Homily. In: THE CATHOLIC ENCYCLOPEDIA, 2003. Disponível <http://www.newadvent.org/cathen/07448a.htm> Acesso em: 22 mar. 2003.
- BORKOWSKI, S. de D. Hierarchy of the early church. In: THE CATHOLIC ENCYCLOPEDIA, 2003. Disponível <http://www.newadvent.org/cathen/07326a.htm> Acesso em: 20 jan. 2005.
- FARIA, E. *Dicionário Escolar Latino Português*. Rio de Janeiro: MEC, 1992.
- GINGRICH, F.W. *Léxico do Novo Testamento grego/português*. São Paulo: Sociedade Religiosa Edições Vida Nova, 1986.
- KIRSCH, J.P. Jacques-Paul Migne. In: THE CATHOLIC ENCYCLOPEDIA, 2003. Disponível <http://www.newadvent.org/cathen/10290a.htm> Acesso em: 20 jan. 2005.
- NOLA, A. Di. Sagrado/Profano. In: ROMANO, R. (Dir.). *Enciclopédia Einaudi*, v. 12. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1987, p. 105-160.
- PEREIRA, I. *Dicionário Grego - Português e Português - Grego*. Porto: Livraria A.I. – Braga, 1998.
- POHLE, J. Priesthood. In: THE CATHOLIC ENCYCLOPEDIA, 2003. Disponível <http://www.newadvent.org/cathen/12409a.htm> Acesso em: 31 out. 2003.
- THURSTON, H. Lent. In: THE CATHOLIC ENCYCLOPEDIA, 2003. Disponível <http://www.newadvent.org/cathen/09152a.htm> Acesso em: 20 jan. 2005.

Obras gerais

- ALFOLDY, G. *A história social de Roma*. Lisboa: Presença, 1989.
- AJA SÁNCHEZ, J.R. ‘Stáseis’ e ‘seditioes’: uma definição del tumulto urbano en el Bajo Império. *Espacio, Tiempo y Forma*, série II, v. 4, 1991, p. 359-376.

- _____. La crisis de Antioquía del año 354: un ejemplo de la pervivencia de la “vis publica” en la Antigüedad Tardía. *La tradición en la Antigüedad Tardía, Antig. crist.*, Murcia, 1997, p. 61-81.
- _____. *Tumultus et urbanae seditones: sus causas – un estudio sobre los conflictos econômicos, religiosos y sociales en las ciudades tardorromanas (S. IV)*. Santander: Universidad de Cantabria, 1998.
- AUGÉ, M. O ano litúrgico. In: _____. *Liturgia: história, celebração, teologia, espiritualidade*. São Paulo: Ave Maria, 2004.
- BAJO, F. El patronato de los obispos sobre ciudades durante los siglos IV-V en Hispania. *Memorias de Historia Antigua*. Oviedo: Universidad de Oviedo, 1981, p. 203-13.
- BARNES, T. D. Statistics and the conversion of the roman aristocracy. *The Journal of Roman Studies*. v. 85, 1995, p. 135-147.
- BAUMAN, R. A. *The crimen maiestatis in the Roman Republic and Augustan Principate*. Johannesburg: Witwatersrand University Press, 1967.
- BENVENISTE, E. Le sens du mot kolsoj et les mots grecs de la statue. *Revue de Philologie, de Littérature et d'Histoire Anciennes*, v. 6, p. 118-134, 1932.
- BERGAMINI, A. *Cristo, festa da Igreja: o ano litúrgico*. São Paulo: Paulinas, 2004.
- BLÁZQUEZ, J. M. Aspectos sociales del cristianismo de los primeiros siglos. In: ALVAR, J. et. al. *Cristianismo primitivo y religiones mistericas*. Madrid: Cátedra, 1995. p. 347-363.
- BONFANTE, L. Emperor, God and man in the IV century. *La Parola del Passato*, Napoli, fasc. XCIX, p. 401-27, 1964.
- BROWN, P. *Power and persuasion in Late Antiquity: towards a Christian Empire*. Madison: University of Wisconsin Press, 1992.
- _____. *A ascensão do cristianismo no ocidente*. Lisboa: Presença, 1999.
- _____. Antigüidade Tardía. In: ARIÈS, P. & DUBY, G. *História da vida privada: do Império Romano ao Ano Mil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000, p. 225-300.

- BROTTIER, L. L'image d'Antioche dans les homélies "Sur les Statues" de Jean Chrysostome. *Revue des Études Grecques*, 106, p. 619-635, 1993.
- BROWNING, R. The Riot of A.D. 387 in Antioch: the role of the theatrical clagues in the Later Empire. *Journal of Roman Studies*, v. 42, p. 13-20, 1952.
- BURNS, M. A. *Saint John Chrysostom's Homilies on the Statues: A study on their qualities and form*. Washington: Catholic University of America, 1930.
- CAMERON, A. *The Later Roman Empire*. London: Fontana Press, 1993
- _____. *Christianity and the rhetoric of Empire*. Berkeley: University of California Press, 1994.
- _____. Education and literary culture. In: CAMERON, A. & GARNSEY, P. *The Cambridge History*, v. XIII. *The Later Roman Empire, A.D. 337-425*. New York: Cambridge University Press, 1998, p.665-707.
- CAMPBELL, R. A. The elders in the Jerusalem church. *The Journal of Theological Studies*, v. 44, n. 2, p. 511- 528, 1993.
- CARTER, R. E. Saint John Chrysostom's rhetorical use of the socratic distinction between kingship and tyranny. *Traditio*, n. 14, 1958, p. 367-370.
- _____. The chronology of saint John Chrysostom's early life. *Traditio*, v. 18, New York, 1962, p. 357-364.
- CARVALHO, M. M. *Paidéia e Retórica no século IV d.C.: a construção da Imagem do Imperador Juliano segundo Gregório Nazianzeno*. São Paulo: Universidade de São Paulo. Tese de Doutorado. (mimeo), 2002.
- _____. Paidéia, retórica e uma nova abordagem sobre Contra Juliano de Gregório Nazianzeno. *Dimensões*, n. 16, Vitória, 2004, p. 189-201.
- CHEVALLIER, J.J. *História do pensamento político*. Tomo 1. Rio de Janeiro: Guanabara, 1982.

- CHILTON, C.W. The roman law of treason under the Early Principate. *The Journal of Roman Studies*, v. 45, p. 73-81, 1955.
- DANIÈLOU, J. & MARROU, H. I. *História da Igreja: Dos Primórdios a São Gregório Magno*. Petrópolis: Vozes, 1984.
- DONINI, A. *A história do cristianismo*. Lisboa: Edições 70, 1988.
- DOWNEY, G. *Antioch in the age of Theodosius The Great*. Norman: University of Oklahoma Press, 1962.
- _____. *Ancient Antioch*. New Jersey: Princeton University Press, 1963.
- _____. *A history of Antioch in Syria: from Seleucus to the Arab conquest*. New Jersey: Princeton University Press, 1961.
- _____. The size of the population of Antioch. *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, v. 89, p. 84-91, 1958.
- DROBNER, H. R. *Manual de patrologia*. Petrópolis: Vozes, 2003.
- DUCAT, J. Fonctions de la statue dans la Grèce ancienne: kouros et kolossos. *Bulletin de Correspondance Hellénique*, n. 100, p. 239-51, 1976.
- FERNÁNDEZ ARDANAZ, S. Cuestiones sociales en el cristianismo del siglo IV. In: ALVAR, J. et. al. *Cristianismo primitivo y religiones místicas*. Madrid: Cátedra, 1995. p. 365-380.
- FINLEY, M.I. The elderly in Classical Antiquity. *Greece & Rome*. V. 28, n. 2, Jubilee Year, 1981, p. 156-171.
- FLOWER, H.I. Rethinking 'Damnatio Memoriae': the case of Cn. Calpurnius Piso Pater in AD 20. *Classical Antiquity*, v. 17, n. 2, 1998, p. 155-186.
- FRAKES, R.M. *Contra potentium iniurias: the defensor civitatis and Late Roman justice*. München: C.H. Beck, 2001.

- _____. Late Roman social justice and the origin of the defensor civitatis. *The Classical Journal*, v. 89, n. 4, p. 333-348, 1994.
- FRENCH, D. Rhetoric and rebellion of A. D. 387 in Antioch. *Historia*, 47, p. 468-484, 1998.
- GADDIS, M. *There is no crime for those who have Christ: religious violence in the Christian Roman Empire*. California: University of California Press, 2005.
- GILLIARD, F.D. Senatorial bishops in the Fourth century. *Harvard Theological Review*, v. 77, n. 2, p. 153-175, 1984.
- GREGORY, A. P. Powerful images: responses to portraits and the political uses of images in Rome. *Journal of Roman Archaeology*. v. 7, p. 80-99, 1994.
- HANGA, V. Les ombudsmen romains: defensores. *Actes de la Cinquantième Session de la Société Internationale Fernand de Visscher pour l'Histoire des Droits de l'Antiquité: Le monde antique et les droits de l'homme*. p. 209-213, 1998.
- HARRIES, J. *Law and Empire in Late Antiquity*. Cambridge: Cambridge University, 2001.
- HARTNEY, A.M. *John Chrysostom and the transformation of the city*. London: Duckworth Publishing, 2004.
- HUBBEL, H. M. Chrysostom and rhetoric. *Classical Philology* 19, 1924, p. 261-276.
- HUNTER, D. G. Preaching and propaganda in fourth century Antioch: John Chrysostom's Homilies on the Statues. In: D.G. Hunter (ed.). *Preaching in the Patristic Age. Studies in Honor of Walter J. Burghardt, S.J.* New York/Mahwah: Paulist Press, 1989, p.119-138.
- JAEGER, W. *Cristianismo primitivo e paideia grega*. Lisboa: Edições 70, 2002.
- _____. *Paidéia: a formação do homem grego*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- JONES, P. & SIDWELL, K. *The world of Rome: an introduction to roman culture*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- KELLY, J.N.D. *Golden mouth: the story of John Chrysostom – ascetic, preacher, bishop*. Cornell University Press, 1998.

- _____. The crime of majesty in Roman public law. In: _____. *Treason in Roman and Germanic Law*. Austin: University of Texas Press, 1965, p. 3-72.
- LEROUX, J.M. Saint Jean Chrysostome: les Homélie sur les Statues. *Studia Patristica*, n. 3, p. 232-239, 1961.
- LEVICK, B. M. Poena legis maiestatis. *Historia*. v. 28, n. 3, p. 358-79, 1979.
- LIEBESCHUETZ, W. The fall of John Chrysostom. In: _____. *From Diocletian to the Arab Conquest: Change in the Late Roman Empire*. Aldershot: Variorum Press, 1996. p. 1-31.
- MACCORMACK, S. Change and continuity in Late Antiquity: the ceremony of "Adventus". *Historia*, n. 21, 1972, p. 721-752.
- MACMULLEN, R. What difference did christianity make? *Historia*, n. 35, 1986, p. 322-343.
- _____. *Christianizing the Roman Empire*. New Haven: Yale University Press, 1984.
- _____. The preacher's audience (A.D. 350-400). *Journal of Theological Studies* NS 40, ano 1989, p. 503-511.
- MAIER, F. G. *Las transformaciones del mundo mediterráneo: siglos III-VIII*. Madrid: Siglo Veintiuno, 1972.
- MARAVAL, P. Antioche et l'Orient. In: MAYEUR, J.-M., PIETRI, C., PIETRI, L. et al. *Histoire du Christianisme*. Tomo 2. Paris: Desclée, 1995, p. 903-920.
- _____. Le monachisme oriental. In MAYEUR, J.-M., PIETRI, C., PIETRI, L. et al. *Histoire du Christianisme*. Tomo 2. Paris: Desclée, 1995, p. 719-745.
- MARROU, H-I. *História da educação na Antigüidade*. São Paulo: Editora Pedagógica e Universitária, 1990.
- MARTIN, R. Qu'est-ce que l'Antiquité 'Tardive'? Réflexions sur un probleme de périodisation. In: CHEVALLIER, R. (Ed.). *Aiôn – le temps chez les romains*. Paris: A. & J. Picard, 1976, p. 261-304.

- MAYER, W. Patronage, pastoral care and the role of the bishop at Antioch, *Vigiliae Christianae* 55, ano 2001, p. 58-70.
- _____. The Homily as historical document: Some problems in relation to John Chrysostom. *Lutheran Theological Journal* 35, 2001, p. 17-22.
- _____. John Chrysostom and his audiences. Distinguishing different congregations at Antioch and Constantinople. *Studia Patristica* 31, ano 1997, p. 70-75.
- _____. John Chrysostom as bishop: the view from Antioch. *Journal of Ecclesiastical History*, v. 55, n. 3, p. 455-466, 2004.
- MAYER, W. & ALLEN, P. *John Chrysostom*. London: Routledge, 2000.
- MENDES, N.M. *O sistema político do Império Romano do Ocidente: um modelo de colapso*. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.
- NIPPEL, W. *Public order in ancient Rome*. Cambridge: Cambridge University, 1995.
- MORESCHINI, C. & NORELLI, E. *História da literatura cristã antiga grega e latina I: de Paulo à Era Constatiniana*. São Paulo: Loyola, 1996;
- _____. *História da literatura cristã antiga grega e latina II: do Concílio de Nicéia ao início da Idade Média*. Tomo 1. São Paulo: Loyola, 2000a.
- _____. *História da literatura cristã antiga grega e latina I: do Concílio de Nicéia ao início da Idade Média*. Tomo 2. São Paulo: Loyola, 2000b.
- OÑATIBIA, I. *Patrología II: la edad de oro de la literatura patristica griega*. Madrid: Pontificia Universidad de Salamanca, 1994.
- PAGELS, E. *Os evangelhos gnósticos*. São Paulo: Cultrix, 1995, p. 58-75.
- PATLAGEAN, E. *Pauvreté économique et pauvreté sociale à Byzance*. Paris: Mouton, 1977.
- PAVERD, F. van de. *Saint John Chrysostom, The Homilies on the Statues: An Introduction*. Orientalia Christiana Analecta 239. Roma: Pont. Institutum Studiorum Orientalium, 1991.
- PIGANIOL, A. *L'Empire Chrétien (325-395)*. Paris: Presses Universitaires de France, 1972.

- PRICE, S.R.F. *Rituals of power*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- RAPP, C. The elite status of bishops in Late Antiquity in ecclesiastical, spiritual and social contexts. *Arethusa*, v. 33, n. 3, p. 379-399, fall 2000.
- _____. *Holy Bishops in Late Antiquity: the nature of Christian leadership in an age of transition*. California: University of California Press, 2005.
- RÉMONDON, R. *La crisis del Império romano: de Marco Aurélio a Anastasio*. Calábria: Editorial Labor, 1967.
- RODRÍGUEZ GERVÁS, M. J. *Propaganda política y opinión pública: em los panegíricos latinos del Bajo Imperio*. Salamanca: Ediciones Universidad Salamanca, 1991.
- SALAMITO, J. M. La christianisation et les nouvelles règles de la vie sociale. In: MAYEUR, J.-M., PIETRI, C., PIETRI, L. et al. *Histoire du Christianisme*. Tomo 2. Paris: Desclée, 1995, p. 675-717.
- SETTON, K.M. *Christian attitudes toward the emperor in the fourth century, especially as shown in addresses to the emperor*. New York: Columbia University Press, 1941.
- SCOTT, K. The significance of statues in precious metals in emperor worship. *Transaction and Proceedings of the American Philological Association*, v. 62, 1931, p. 101-123.
- SILVA, G. V. da. *Reis, santos e feiticeiros: Constâncio II e os fundamentos místicos da basileia*. Vitória: EDUFES/CCHN, 2003.
- _____. *A escalada dos imperadores proscritos: estado, conflito e usurpação no IV século d.C.* Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro. Dissertação de Mestrado (mimeo), 1993.
- _____. Motivações e procedimentos dos levantes populares urbanos no IV Século. *Phoînix*, Rio de Janeiro, ano 3, p. 157-168, 1997.
- _____. A configuração do Estado romano no Baixo Império. *Revista de História da Unesp*. São Paulo, v. 17/18, p. 199-223, 1999.

- _____. Política e Religião no Baixo Império: a construção da mística imperial segundo a Apologia ao Imperador Constâncio de Atanásio de Alexandria. *Revista de História*. Vitória, n. 6, p. 81-90, 1998.
- SIMON, M. & BENOIT, A. *Judaísmo e cristianismo antigo*. São Paulo: Pioneira, 1987.
- SMITH, R.R.R. The public image of Licinius I: portrait sculpture and imperial ideology in the Early fourth century. *Journal of Roman Studies* 87, p. 170-202, 1997.
- SOFFRAY, M. *Recherches sur la syntaxe de St. Jean Chrysostome d'après les Homélie sur les statues*. Collection d'Études Anciennes. Paris: G. Budé, Société d'Édition Les Belles Lettres, 1939.
- SPINELLI, M. *Helenização e recriação de sentidos: a filosofia na época da expansão do cristianismo – séculos II, III e IV*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.
- STEPHENS, J.L. *Ecclesiastical and imperial Authority in the writings of John Chrysostom: a reinterpretation of his political philosophy*. Santa Barbara: University of California, 2001. PhD Dissertation (mimeo).
- STERK A. *Renouncing the world yet leading the church: the monk-bishop in Late Antiquity*. Lugar: Harvard University Press, 2004.
- STEWART, P. *Statues in roman society*. London: Oxford University Press, 2003.
- _____. The destruction of statues in Late Antiquity. In: MILES, R. *Constructing identities in Late Antiquity*. London: Routledge, 1999. p. 159-189.
- STUART, M. How were imperial portraits distributed throughout the roman empire? *American Journal of Archeology*, v. 43, n. 4, p. 601-617, 1939.
- TANNER, J. Portraits, power and patronage in the Late Roman Republic. *Journal of Roman Studies* 90, p. 18-50, 2000.

- TELLEGEN, J. W. The juridical nature of statues of roman emperors: Pliny, X.8-9. *Quarante Cinquième Session de la Société Internationale "Fernand de Visscher" pour l'Histoire des Droits de l'Antiquité: questions de responsabilité*. Hongrie, p. 333-355, 1993.
- VALEVICIUS, A. Les 24 homélies *De statuis* de Jean Chrysostome: recherches nouvelles. *Revue des Études Augustiniennes*, n. 46, ano 2000, p. 83-91.
- WALLACE-HADRILL, A. Mutatio morum: the idea of a cultural revolution. In: HABINEK, T. & SCHIESARO, A. *The roman cultural revolution*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- _____. Rome's cultural revolution. *Journal of Roman Studies*, v. 79, 1989, p. 157-164.
- WARDMAN, A. E. Usurpers and internal conflicts in the fourth century A. D. *Historia*, n. 33, 1984, p. 220-237.
- WILKEN, R. L. *John Chrysostom and the Jews: rhetoric and reality in the Late Fourth Century*. Eugene: Wipf and Stock Publishers, 2004.
- WILLIAMS, S. & FRIELL, G. *Theodosius: the empire at bay*. London: Batsford, 1994.
- ZANKER, P. *Augusto y el poder de las imagenes*. Madrid: Alianza, 1992.

ANEXOS

ANEXO A – Conteúdo Esquemático das Homilias I à VI

Homilia I, 1-33 (p. 331-344):

Esta homilia foi predicada na Igreja Antiga de Antioquia, enquanto São Crisóstomo ainda era Presbítero, sobre aquela declaração do Apóstolo, 1Tm. 5,23: “Beba um pouco de vinho para o bem de teu estômago, e tuas freqüentes enfermidades”.

Homilia II, 1-26 (p. 344-354):

Predicada em Antioquia na Igreja Antiga, como era conhecida, enquanto ele [João Crisóstomo] era presbítero, sobre o tema da calamidade que caiu sobre a cidade em consequência do tumulto relacionado à destruição das estátuas do imperador Teodósio, o Grande e Piedoso. E sobre a declaração do Apóstolo, “Exorte-os aqueles que são ricos para que não sejam soberbos”, 1Tm. 6,17. E contra a cobiça.

Homilia III, 1-21 (p. 354-363):

Sobre a partida de Flaviano, bispo de Antioquia, que foi à Constantinopla numa embaixada, falar com o Imperador Teodósio, em favor da cidade. Sobre a dignidade do Sacerdócio. O que é jejum verdadeiro. Difamar é pior que devorar o corpo humano. E finalmente sobre aqueles que foram condenados à morte devido à sedição; e contra aqueles que reclamam que muitas pessoas inocentes foram presas.

Homilia IV, 1-12 (p. 364-370):

Uma exortação ao povo concernente à coragem e paciência, a partir dos exemplos de Jó e das Três Crianças da Babilônia. A homilia termina com um discurso sobre o tema da abstenção aos juramentos.

Homilia V, 1-23 (p. 371-380):

A exortação da última homilia continua nesta. O povo é exortado a suportar com coragem a iminente ira do Imperador. Os casos de Jó e os dos Nínives são referidos como exemplo. Mostra-se que o homem não deve temer a morte, mas o pecado. Explica-se o que é morrer miseravelmente; e a homilia termina com uma determinação dissuasiva contra o uso de juramentos.

Homilia VI, 1-19 (p. 381-390):

Esta homilia pretende mostrar que ter medo dos Magistrados é benéfico. Também diz respeito ao tema do que ocorreu, durante seus percursos, para aqueles que transmitiam as notícias da sedição ao Imperador. O caso de Jonas é citado posteriormente como ilustração. A exortação sobre o medo da morte continua aqui; e é mostrado, que aquele que sofre injustamente, e ainda assim agradece à Deus, pela permissão de quem isto acontece, é como um sofrimento para o próprio interesse de Deus. Mais exemplos são novamente apresentados a partir da história das “Três Crianças”, e da “Fornalha Babilônica”. A homilia conclui com um discurso sobre a necessidade de se abster dos juramentos.

ANEXO B – Conteúdo Esquemático das Homilias VII à XII

Homilia VII, 1-10 (p. 390-395):

Recapitulação das primeiras exortações. O pecado trouxe a morte e o pesar para o mundo, e eles dirigem-se para a cura. O pesar é útil apenas para a destruição do pecado. Comentários sobre a passagem, Gn. 1,1: “No início Deus criou o céu e a terra”. Argumenta-se que a providência de Deus para o homem no trabalho da criação propicia terrenos de consolo; e que a misericórdia é mostrada mesmo no castigo, como na declaração, “Adão, onde estás tu?” Conclusão do conselho sobre a vacância de juramentos.

Homilia VIII, 1-7 (p. 395-399):

Uma exortação à virtude – e particularmente à passagem, “Deus andava no Paraíso no frescor do dia” – e de novo sobre o tema da abstenção de juramentos.

Homilia IX, 1-11 (p. 399-405):

Louvor àqueles que abandonaram a prática do juramento. Mostra-se que ninguém deve hesitar em ouvir os oráculos divinos na Igreja depois da refeição. Resposta para a questão, porque demorou tanto tempo para a Sagrada Escritura ser revelada? Comentário sobre a passagem, “Os céus dão glórias à Deus”, com uma descrição do mundo natural. E, finalmente, uma advertência contra o juramento.

Homilia X, 1-12 (p. 406-412):

Louvor àqueles que vieram para ouvir depois da refeição. – Observações sobre a fisiologia do mundo natural; e contra aqueles que divinizam a criação; e sobre o dever de não fazer juramentos.

Homilia XI, 1-15 (p. 412-418):

Ação de graças à Deus pelo nosso salvamento dos demônios esperados em razão da sedição; e lembrança dos eventos que aconteceram naquela época. Também contra aqueles que encontraram defeito na estrutura do corpo humano, e em geral no que se refere à criação do homem; e, em conclusão, sobre o sucesso em evitar os juramentos.

Homilia XII, 1-17 (p. 418-425):

Ação de graças à Deus pelo perdão conferido àqueles que ofenderam ao Imperador. Discurso natural sobre a Criação. Prova que Deus, ao criar o homem, implantou nele uma lei natural. O dever de evitar os juramentos com a máxima diligência.

ANEXO C – Conteúdo Esquemático das Homilias XIII à XVIII

Homilia XIII, 1-14 (p. 425-431):

Uma ação de graça adicional à Deus pela transformação da melancolia. Reminiscência daqueles que foram levados e punidos por causa da sedição. Exposição acerca do tema da criação do homem, e sobre ele ter recebido uma lei natural. Sobre o completo cumprimento da abstinência dos juramentos.

Homilia XIV, 1-16 (p. 431-438):

Depois de toda a população ter sido livrada de toda angústia, e ter lhe sido assegurada a proteção, certas pessoas perturbaram a cidade de novo fabricando falsos testemunhos, e foram condenados. Razão pela qual esta homilia refere-se àquele tema; e também à advertência referente aos juramentos; razão também pela qual, a história de Jonatas, e Saul, e aquele Jefté, é apresentado; e mostra-se quantos perjúrios são cometidos como resultado de um juramento.

Homilia XV, 1-16 (p. 438-445):

Novamente sobre a calamidade da cidade de Antioquia. Aquele medo é de toda forma proveitoso. A tristeza é mais útil que o riso. E sobre a declaração, “Lembra que tu andaste no meio de um ardil”. E que é pior precisar de um juramento que cometer assassinato.

Homilia XVI, 1-17 (p. 445-452):

Esta homilia foi pronunciada em razão da entrada do prefeito na Igreja, com o propósito de pacificar as mentes do povo, em conseqüência do rumor de uma intenção de saque que foi lhe anunciado, quando todas as reflexões estavam elevadas. Trata também sobre o tema da privação de juramentos, e sobre a palavra do Apóstolo, “Paulo, um prisioneiro de Jesus Cristo”.

Homilia XVII, 1-15 (p. 452-458):

Sobre os Comissários (Elébico, Comandante de tropas, e Cesário, oficial militar) enviados pelo Imperador Teodósio para a inquisição dos ofensores, sobre o assunto da destruição das Estátuas.

Homilia XVIII, 1-13 (p. 458-464):

Os primeiros temas sobre a Sedição continuam; também sobre o jejum; e sobre a declaração do Apóstolo, “Sempre regozije-se no Senhor”.

ANEXO D – Conteúdo Esquemático das Homilias XIX à XXI

Homilia XIX, 1-15 (p. 464-471):

Sobre o domingo chamado *Episozomenes*, para aqueles que vieram para Antioquia proveniente da área rural – também sobre o tema da abstenção de juramentos.

Homilia XX, 1-24 (p. 471-481):

Que a festa da Quaresma não é suficiente para nos fazer competentes em partilhar da Comunhão, mas que santidade é o primeiro requisito. Como é possível não nutrir ressentimento, e que Deus considera muito desta lei; e que nutrir ressentimento puni aqueles que são culpados disto mesmo antes que eles atinjam o lugar do tormento. – Também diz respeito à privação de juramentos, àqueles que não obtiveram sucesso em evitar fazer juramento.

Homilia XXI, 1-20 (p. 482-489):

Sobre o retorno de Flaviano, o Bispo, e a reconciliação do Imperador com a cidade, e com aqueles que o ofenderam na destruição das Estátuas.