

# VIOLÊNCIA E INTOLERÂNCIA RELIGIOSA NO BAIXO IMPÉRIO: OS LEVANTES DE CONSTANTINOPLA SOB O GOVERNO DE CONSTÂNCIO II (337-361)<sup>1</sup>

*Gilvan Ventura da Silva\**

## **Abstract**

*The religious intolerance and the use of violence against different kinds of believers are ordinary phenomena in the Later Roman Empire. In fact, at that period of Roman history, hate between Christians, Pagans and Jews becomes stronger. At the same time, the imperial power decides to intervene systematically in religious matters. With this article, we aim at discussing the reasons by which we realize an increasing of religious intolerance at the Empire since the Third Century at least. Secondly, we intend to comprehend how the violence was manipulated by the urban mobs as a symbolical resource. In order to do it, we analyze the violent struggles which occurred at Constantinople during the reign of Constantius II (337-361), especially the conflicts involving Nicene and Arian supporters.*

## **Violência e Poder**

A reflexão sobre a violência, a despeito de quaisquer parâmetros espaço-temporais que adotemos, não é seguramente uma tarefa das mais simples, haja vista as implicações filosóficas, sociológicas, psicológicas e históricas contidas em tal assunto, e isso se nos situarmos apenas no horizonte dos conflitos entre grupos e/ou indivíduos, sem nos reportarmos a uma pos-

---

\* Doutor em História Econômica pela USP. Professor Adjunto de História Antiga da UFES. Pesquisa em andamento: Cristianismo, paganismo e judaísmo no século IV d.C.: Constâncio II e a construção do Estado imperial teocrático (PRPPG/UFES).

E-mail: gilventura@escelsa.com.br

sível violência contra a natureza que, se em termos estritos não poderia ser caracterizada como tal, nem por isso deixa de se constituir como um problema capital para as sociedades contemporâneas, as quais vêm recair sobre si a responsabilidade de terem desenvolvido às últimas conseqüências a singular capacidade do homem para destruir tudo o que o cerca.<sup>2</sup> De qualquer modo, o certo é que, por mais que a nossa tradição hegeliana insista em identificar o *locus* ocupado pela espécie humana no conjunto da Criação a partir das suas habilidades cognitivas, o que produziu essa hipérbole do racionalismo que é a definição *homo sapiens sapiens* (o homem que raciocina ao quadrado, poderíamos bem concluir com auxílio da álgebra), e por mais que toda a escola de pensamento filiada ao marxismo tenha ratificado o princípio de que o homem é, antes e acima de tudo, um ser que trabalha (o *homo laborans*) o que, *mutatis mutandi*, se coaduna com a opinião segundo a qual o homem é, por excelência, um fabricante de utensílios, ou seja, *homo faber*, conforme a clássica expressão de Bergson, não resta dúvida de que o homem é igualmente um ser capaz de coagir, aterrorizar, ferir e matar não apenas os seus semelhantes, mas a si mesmo. Diante de tal constatação é que Roger Dadoun (1998:8-10) sugere a existência de um *homo violens*, considerando assim a violência um atributo inelutável da espécie humana. Derivada do vocábulo latino *vis* o qual, por um lado, designa a violência e todos os termos correlatos, tais como força, vigor e potência e, por outro, com um sentido notadamente filosófico, a “essência” de um ser, a violência representaria, ao fim e ao cabo, a face autodestrutiva do ser humano.

Não obstante as considerações absolutamente legítimas de Hannah Arendt (1994:34) acerca da irredutibilidade entre violência e poder, as quais detêm o mérito de desconstruir toda uma corrente de interpretação vigente em Ciência Política segundo a qual o fundamento último do poder político residiria justamente no exercício da coerção, não há como negar que violência e poder são fenômenos sociais intrinsecamente relacionados na medida em que qualquer ação violenta praticada sem a anuência do Estado representa uma afronta direta a uma dada configuração política. Por outro lado, ao Estado, na qualidade de detentor do monopólio da violência, é conferido o direito de utilizar, em último caso, a violência na salvaguarda da ordem e dos princípios sobre os quais se fundamenta uma dada comunidade, prerrogativa definida como “violência legítima” em oposição ao uso privado, desautorizado (e por isso mesmo “ilegítimo”) da violência (Stoppino, 1992:1294).

Em que pesem todos os riscos decorrentes do emprego da violência nas relações políticas, sendo o principal deles a ameaça de que a ação violenta se converta em um comportamento político institucionalizado, abrindo caminho para a instauração de regimes autoritários de governo, dentre os quais os mais perigosos são sem dúvida os totalitários, não podemos afirmar *a priori* que a violência seja uma atividade irracional ou “eunuca”, isto é, desprovida ao mesmo tempo de sentido e de criatividade. Como bem salienta Hannah Arendt (1994:29-30) toda ação, na medida em que rompe com o comportamento, o ato rotineiro e padronizado de acordo com as convenções sociais, traz consigo uma parcela considerável de criatividade, regra na qual se enquadram as ações violentas, não obstante o alto grau de imprezibilidade que comportam, razão pela qual uma observação como a de Bingemer (2001:15) de que a violência deve ser situada *para além dos limites do que é lógico e pensável, no campo do irracional e, por isto mesmo, do perturbador*, carece evidentemente de reparos.

Devemos observar, a princípio, que a violência, companheira inseparável do ódio, não é necessariamente irracional, uma vez que se constitui em uma estratégia, um conjunto de meios para se alcançar um determinado fim, resultando assim de uma opção tática feita pelo agente, o qual julga que uma intervenção física seja capaz de produzir resultados imediatos em uma determinada situação de confronto. Um dos principais atrativos que seduzem os homens no emprego da violência é, sem dúvida, a sua prontidão. Nesse caso, a ação violenta só será irracional se for dirigida contra aqueles que não possuem nenhum tipo de envolvimento com a situação que suscitou o ódio da parte dos agressores, se atingir indivíduos e/ou grupos tomados como bodes expiatórios, o mais das vezes sem a menor condição de revidar a agressão sofrida. Por outro lado, em algumas ocasiões, como por exemplo diante da hipocrisia do poder, o qual não raramente se vale de meios retóricos ou jurídico-institucionais para perpetuar uma situação de flagrante desigualdade social, a violência surge como um meio eficaz de contestação, expondo em praça pública a brutalidade da relação de dominação estabelecida. Nesse sentido, limitado mas legítimo, a violência adquire um alto potencial criativo, sendo capaz de proporcionar ganhos significativos (mesmo que parciais e fugazes) para atores que, o mais das vezes, não seriam atendidos em suas reivindicações de outra maneira, surgindo assim como uma linguagem, uma modalidade de expressão política que se reveste de um simbolismo evidente ao denunciar, sem meias palavras ou subterfúgios,

a situação de injustiça que desencadeou a ação violenta (Stoppino, 1992:1296). Vista sob esse prisma, a violência passa a ser compreendida como a enunciação genuína de conflitos vivenciados no cotidiano da sociedade, o que nos leva a atribuir-lhe uma positividade em geral desprezada pelos seus teóricos, conforme propõe Pereira (2000:15-6).

A difusão da violência nas relações sociais e o seu uso sistemático em substituição ao diálogo, à negociação, o que a torna por vezes incontrolável para as partes em litígio, resulta em larga medida de um processo intrincado por intermédio do qual os confrontos diretos entre grupos rivais acabam por receber, ao nível do pensamento, a chancela de uma formulação ideológica explícita que, por sua vez, justifica e reforça o emprego da força física contra os “inimigos”, os “rebeldes” e os “hereges”, quaisquer que sejam as denominações que definem, num dado contexto, os que devem ser coagidos para que uma determinada ordem possa se instituir ou se manter. Sendo meio e não fim, e levando-se em consideração que nenhum governo assume o emprego da violência pela violência, mas sempre tendo em vista um objetivo considerado moralmente elevado (como a salvaguarda da democracia nos dias atuais), o recurso indiscriminado à violência necessita de uma justificativa que o ampare, encontrando-se portanto associada à instauração de um sistema ideológico que elege os indivíduos passíveis de sofrerem coação a partir dos estigmas produzidos, de modo um tanto ou quanto difuso, por determinados grupos que desprezam outros grupos com base em critérios socioeconômicos, genéticos, geográficos e outros. Desse encontro da *práxis* violenta com um *constructo* mental que a legitima, violência e intolerância se tornam faces de uma mesma moeda, reforçando-se mutuamente.

Muito embora o *Defensor pacis*, obra escrita por Marcílio de Pádua em 1324, seja tomado no domínio da Ciência Política como ponto de partida para as reflexões acerca da intolerância, nem a prática em si mesma nem o pensar sobre ela eram acontecimentos desconhecidos até então. No século XIV, Marcílio de Pádua já tratava do assunto em estreita conexão com os problemas de natureza religiosa próprios do seu tempo, argumentando que a Sagrada Escritura apela constantemente para a persuasão e não para a força em matéria de fé (Zanone, 1992:1246). Os argumentos de Marcílio de Pádua, enunciados no final da Idade Média, iluminavam um problema milenar cujas raízes remontam, pelo menos, a meados do século III d.C., quando pela primeira vez constatamos a deflagração de perseguições ostensivas contra os cristãos decretadas por Décio e Valeriano no torvelinho das conflagra-

ções que marcaram a assim denominada “Anarquia Militar” (Millar, 1972). A partir de então, o ódio e a intolerância nutridos pela sociedade romana imperial contra os adeptos de um culto absolutamente exótico para os homens da época se convertem em uma ideologia que faz da reverência ao panteão greco-romano profissão de fé, símbolo de submissão à autoridade do imperador e contribuição individual à glória e à preservação de Roma. Doravante, a oposição entre pagãos e cristãos assumirá contornos políticos inequívocos, de maneira que, após o pseudo-Edito de Milão, quando os cristãos se encontrarem em uma posição favorável dentro do jogo político do Império, a conseqüência inevitável será a adoção de comportamentos violentos e intolerantes contra os seus antigos detratores, não sendo por acaso que o Baixo Império se encontra marcado por inúmeros conflitos sangrentos motivados por discordâncias de teor religioso. Quanto a isso, o ingresso do Estado nas disputas religiosas, tomando o partido deste ou daquele credo e coagindo os recalcitrantes, foi determinante para que o clima de tensão e instabilidade no Baixo Império aumentasse, o que por vezes deu margem a reações virulentas por parte das massas rurais e urbanas, as quais não hesitaram em ir às vias de fato em defesa das suas convicções religiosas. O conflito assim instaurado não passou despercebido por diversos autores do período, os quais em suas obras assumiram tanto posições favoráveis à utilização da violência contra os opositores, quanto condenaram o recurso à força física como método eficaz de obter a adesão das consciências ao credo professado pela corte imperial. As duas posições têm em Fírmico Materno e Temístio de Bizâncio notáveis defensores, como veremos a seguir.

### **Intolerância e Conflito Religioso**

No final da década de 1960, Dodds (1975:173-4) sugeria a existência de uma oposição estrita entre pagãos e cristãos por conta do caráter “totalitário” manifesto pelo cristianismo, o qual rejeitava qualquer outra experiência religiosa ao mesmo tempo em que definia uma única via de acesso à salvação. O modelo das relações culturais entre pagãos e cristãos do qual Dodds foi um dos mais notórios criadores revelou-se surpreendentemente longo, influenciando inúmeros autores subsequentes os quais, ao tratarem da história cultural e religiosa do Baixo Império, o faziam sempre nos termos do conflito entre o paganismo e o cristianismo, apoiando-se para tanto em uma extensa base documental.<sup>3</sup> Mais recentemente, Peter Brown (1997), em um ensaio intitulado *Os limites da intolerância*, contestou a validade

desse modelo, argumentando haver um número considerável de *evidências a respeito da coexistência pacífica de pessoas de diferentes credos através do período romano tardio*, razão pela qual não devemos atribuir a alguns textos filosóficos e apologéticos e a alguns incidentes admiráveis ou repugnantes uma excessiva importância para a reconstrução da história cultural do Baixo Império. Para o autor, em que pese a fascinação repulsiva nutrida pelos pesquisadores diante dos episódios de violência religiosa descritos por nossas fontes, os mesmos podem não ter sido o resultado da ação direta de multidões incontroláveis, mas de grupos restritos. Na opinião de Brown, a principal característica da mentalidade das elites nesse período seria a sua “viscosidade”, ou seja, a capacidade de amalgamar valores religiosos distintos. Nesse sentido, *nada de fato teria sido mais angustiante para um membro das classes altas do Império Tardio do que a sugestão de que “pagão” e “cristão” eram designações de grande importância para o seu estilo de vida e para a escolha de amigos e aliados* (Brown, 1997:47).

Não obstante a nova orientação de pesquisa sugerida por Peter Brown, alguns reparos fazem-se necessários ao modo pelo qual o autor concebe o problema da intolerância religiosa no Baixo Império. Em primeiro lugar, pretender a existência de um sincretismo (ou “viscosidade”, como sugerido) entre valores pagãos e cristãos na sociedade romana da época não inviabiliza em absoluto a adoção de um comportamento intolerante para com os opositores, e quanto a isso as inventivas de Gregório de Nazianzo contra Juliano nos parecem um exemplo contundente. Companheiro de Juliano nas lições de Atenas, Gregório possuía um sólido conhecimento da retórica, literatura e filosofia gregas, as tendo empregado com propriedade para desqualificar as pretensões do rival em reabilitar o paganismo (Bidez, 1965:48). Desse modo, muito embora pagãos e cristãos pudessem se mover dentro do mesmo ambiente intelectual, manejando símbolos extraídos de um universo cultural comum, isso não significa *a priori* uma superação das desigualdades que os opunham. Pelo contrário, a absorção de valores antagônicos poderia inclusive se constituir em uma estratégia para minar os fundamentos da crença rival, como a difusão do culto dos santos no IV século não cessa de revelar (Brown, 1983). Em segundo lugar, é evidente que em inúmeras situações cristãos, pagãos e judeus poderiam estabelecer laços de sociabilidade e até mesmo de cooperação mútua. No fundo, no entanto, toda essa discussão se revela irrelevante, uma vez que o consenso e o dissenso são categorias que caminham juntas e se compõem de modo diferente ao

longo do tempo, havendo ocasiões nas quais o conflito entre os grupos sociais é mais intenso, ao passo que em outros momentos prevalece a solidariedade em torno de interesses comuns. Para ambas as situações, é possível encontrar apoio nas evidências documentais disponíveis, o que nos impede de operar uma escolha definitiva entre uma e outra. Sendo assim, a recomendação de Peter Brown para simplesmente desconsiderarmos os testemunhos que nos informam sobre o exercício da intolerância no Baixo Império não poderia ser mais improdutiva do ponto de vista histórico. Mesmo porque, a interferência estrita do Estado romano nos conflitos religiosos que emergem no Baixo Império tem o mérito de atribuir ao problema uma dimensão inédita. Como ignorar, por exemplo, a furiosa exortação contrária ao paganismo dirigida por Fírmico Materno, um cristão recém-converso, a Constâncio e Constante por volta de 346, certamente aproveitando-se da legislação imperial recente que determinava o fechamento dos templos pagãos? <sup>4</sup> Evocando os preceitos bíblicos, aconselha Materno (*Math. XXIX, 1-3*) aos imperadores:

*A vós também, sacratíssimos imperadores, é imposta a obrigação de castigar esse flagelo e o reprimir. A lei do deus supremo prescreve à vossa severidade perseguir o crime de idolatria por todos os meios. (...) O Deuteronômio ordena que nem um filho nem um irmão sejam poupados. É necessário passar ao fio da espada vingadora os membros amados de uma esposa. O amigo também é perseguido por sua grande severidade, e todo um povo se arma para dilacerar o corpo dos pagãos sacrílegos. Até mesmo cidades inteiras, pegas em flagrante delito por um crime semelhante, são devotadas à destruição (...) No mesmo livro, o Senhor fixa o castigo de cidades inteiras dizendo expressamente: “se, em uma das cidades que o Senhor teu Deus te der para morar, ouvires as pessoas dizerem: - Vamos e sirvamos outros deuses que não conheceis, tu matarás todos aqueles da cidade por meio da espada vingadora; e tu incendiarás a cidade pelo fogo, e ela será privada de casas; aí não se construirá mais por toda a eternidade, a fim de que o Senhor seja desviado de sua ira indigna.” (...) O Deus Supremo, sacratíssimos imperadores, vos promete a vantagem do seu perdão e vos reserva a expansão de uma imensa prosperidade. Fazeis também aquilo que Ele ordena, executais o que Ele prescreve.*

A declaração de Materno, independentemente do fato de Constâncio e Constante não terem, em absoluto, levado às últimas conseqüências aquilo que lhes era então solicitado, nos demonstra o quanto o ódio religioso no Baixo Império se encontrava enraizado na mentalidade dos contemporâneos, a ponto de se pretender um verdadeiro extermínio dos pagãos a fim de garantir a vitória de uma crença. Na verdade, o problema da intolerância no Baixo Império, diante das investidas imperiais contra esta ou aquela crença ou heresia e da agitação social então desencadeada, parecia se encontrar na ordem do dia, como comprova o panegírico dedicado a Joviano por Temístio de Bizâncio em 364, quando das celebrações que cercaram a ascensão do imperador e seu filho, Varoniano, ao consulado. Após um período de conflito religioso intenso vivido pela sociedade romana durante os governos de Constâncio II e Juliano, Temístio exalta a disposição de Joviano em garantir a liberdade de culto no Império (*Or. V, 7*)<sup>5</sup>, ao mesmo tempo em que reconhece como algo extremamente positivo a existência de distintos pontos de vista em matéria de religião, da maneira como se segue:

*Também o teu exército, ó príncipe, não é todo formado por uma única e idêntica espécie de soldados. Alguns deles portam a armadura pesada, outros são cavaleiros, arqueiros ou lançadores, alguns estão enfileirados ao lado de tua pessoa, outros estão um pouco distantes, outros estão muito distantes e se contentariam de ser conhecidos pelas tuas guardas, enquanto para outros ainda até mesmo isso é impossível. E estão todos ligados a ti e ao teu pensamento, não apenas os soldados, mas também todos os outros, que são súditos civis: os camponeses e os oradores, os membros das assembléias curiais e os filósofos. Considera que desta variedade se apraz igualmente o senhor do universo: ele deseja que os sírios [i.e., os judeus e os cristãos] escolham uma forma de religiosidade, uma outra os helenos, uma outra ainda os egípcios, e [que] os mesmos sírios não [o façam] todos do mesmo modo, mas em pequenos grupos diversos. Nenhum possui as mesmas opiniões do seu próximo, mas um pensa de um modo, outro de modo diferente: assim, por que tentar usar a força para aquilo que escapa a qualquer coerção? (Tem. Or. V, 9).*



Comparando as declarações de Fírmico Materno e Temístio de Bizâncio, torna-se muito difícil aceitar o argumento de Peter Brown segundo o qual a problemática do conflito religioso e da intolerância no Baixo Império deva ser diluída em uma situação de coexistência pacífica, a qual representaria o padrão “normal” das relações entre distintos grupos religiosos na sociedade romana. A vigorar um ponto de vista como esse, todos os episódios de violência religiosa detectáveis no IV século se converteriam automaticamente em “desvios” ante o padrão, epifenômenos sem maiores implicações sociais que devem ser encarados como resultado da ação de grupos restritos de pessoas. Em apoio a sua hipótese, o autor sugere que muitos atos de iconoclastia e incêndio então praticados somente receberam registro porque *pessoas abastadas se sentiram livres para apresentar estes incidentes como afastamentos flagrantes de uma norma regular* (Brown, 1997:49). Ao proceder assim, Peter Brown passa a considerar os atos de violência religiosa nos mesmos termos que os escritores da época, assumindo uma posição elitista insustentável. Na verdade, a fragilidade da interpretação sugerida pelo autor resulta da sua opção em negar a existência da intolerância e do conflito religioso com base apenas na análise do *modus vivendi* da elite romana, ignorando, ou melhor, desqualificando o alcance social do problema e a mobilização de parcelas significativas da população nas disputas religiosas que irrompem no IV século. Muito embora seja impossível se definir uma estimativa segura para o número de pessoas envolvidas nos conflitos de rua do Baixo Império, tal carência não é suficiente para nos impedir de considerar o problema como resultado de uma autêntica comoção popular. Em primeiro lugar, porque em se tratando de estatísticas, estamos muito mal servidos para a maior parte dos estudos que tenham como objeto as sociedades antigas. Em segundo lugar, porque as nossas fontes, ao se referirem aos responsáveis por tais distúrbios, raramente identificam um ou mais líderes. Na esmagadora maioria dos casos, os agentes são sempre tratados no coletivo (*o populus, a multitudo, a plebs, o plethos*), o que demonstra que para os autores antigos tais confrontos, independentemente da quantidade de pessoas que envolveram, foram sempre perpetrados pela multidão indefinível, mesmo que repartida em facções diversas, como no caso das heresias.<sup>6</sup> Ao minimizar a contrapartida popular dos conflitos religiosos, Peter Brown abandona uma das vertentes mais promissoras de investigação sobre o assunto, o que compromete a própria validade da interpretação que propõe.

O caráter arbitrário de se pretender inculcar um determinado credo pela força e a resistência dos indivíduos expostos a uma situação como essa foram definidos com bastante propriedade no panegírico de Temístio a Joviano ao qual aludimos acima. Dirigindo-se ao imperador acerca do tema da intolerância, Temístio (*Or.* V,7) afirma o seguinte:

*Pelo que parece, tu és o único a ter compreendido que não está em poder do príncipe exercitar em tudo a coerção sobre os seus súditos, mas que existem algumas coisas, como a virtude em geral e em particular a religião, que fogem às constringências e superam imposições e ameaças. (...) Também nisto és êmulo de Deus, que da predisposição à religiosidade fez um elemento presente na alma de todos os homens, enquanto o modo de exercitar a própria devoção fez com que dependesse da própria vontade de cada um. Quem, portanto, impõe uma constringência, impede a liberdade de escolha concedida por Deus. Exatamente por isso as leis de Quéops e Cambises se mantiveram com dificuldade àqueles que as haviam promulgado, enquanto permanece imutável pela eternidade a lei divina e tua, pela qual o espírito de cada um é livre para escolher na devoção o caminho que crê. Esta lei não será jamais sobrepujada por confisco de bens, incêndios ou torturas: ao corpo se poderá dar a prisão ou a morte, mas a alma graças a essa lei, prosseguirá levando livres consigo as próprias idéias, ainda que a língua seja reprimida.*

O que Temístio louva na atitude de Joviano é a sua determinação em retirar o Estado da polêmica religiosa que irrompe no IV século, sustentando que a adesão do fiel a um credo ou outro é uma decisão de foro íntimo garantida por lei divina, donde resulta o equívoco daqueles que pretendem obter mediante punição física e sanções patrimoniais a conversão a uma crença. Tanto a legislação de Joviano quanto as opiniões de Temístio contidas em seu panegírico vêm pôr termo, ainda que por um curto período de tempo, a uma situação de intolerância que havia atingido limites insuportáveis após a morte de Constantino, menos por conta das retaliações adotadas contra os cristãos por Juliano do que pelos conflitos religiosos que marcaram o governo de Constâncio II, os quais por pouco não conduziram a uma guerra civil entre o Oriente e o Ocidente. No centro dessa disputa, encontra-se o arianismo, uma heresia que irrompe no Egito em fins da década de 310 e rapidamente se expande por todo o Império, razão pela qual é forçoso

reconhecer que para o crescimento da intolerância no Baixo Império foram igualmente importantes as disputas originadas no seio da própria Igreja, seja por questões teológicas ou disciplinares.

### O Papel das Heresias

Certamente, não é por mero acaso que uma das características mais notáveis do Baixo Império resida justamente na multiplicação dos movimentos identificados como heresias, alguns dos quais possuindo sua origem no ciclo de perseguições aos cristãos iniciado em meados do século III, a exemplo do novacianismo, o que nos demonstra o quanto um determinado conflito religioso pode dar margem a desdobramentos insuspeitos, provocando até mesmo a cisão de grupos religiosos que deveriam estar unidos em face do ataque comum que sofreram.<sup>7</sup> No século IV, mediante a adesão explícita do poder imperial ao cristianismo, diminui consideravelmente o espaço para o exercício de qualquer prática religiosa que não se coadune com os ensinamentos cristãos, os quais instituem uma determinada ortodoxia tanto em detrimento dos judeus e pagãos quanto dos próprios trânsfugas de um cristianismo que se quer cada vez mais uniforme, reforçando-se sobremaneira o princípio de *unidade* que alimentou muitas das explosões de ódio religioso verificadas no período. Desse modo, na medida em que avança a cristianização do Império, se afirma com uma intensidade cada vez maior a convicção de que o credo religioso deve ser uno, razão pela qual a população de Roma reunida no Circo Máximo, protestando em 357 contra a decisão imperial de manter Félix e Libério à frente da sé de Roma, proclama a existência de apenas um Deus, um Cristo e um bispo (Theod. *Hist. Eccl.* II, 17).<sup>8</sup>

As heresias constituem uma manifestação particular de conflito religioso cujas origens remontam ao início do século II d.C. (Simon & Benoit, 1987:297), quando o gnosticismo e o montanismo exigiram que os líderes eclesiásticos assumissem uma posição comum com relação aos princípios da fé cristã, começando a tomar forma assim o que mais tarde se converterá na ortodoxia, ou seja, uma modalidade “legítima” de interpretação dos ensinamentos bíblicos, incluindo-se aí os mistérios que cercam a figura de Jesus. Do ponto de vista da história do cristianismo, não podemos jamais atribuir às heresias um sentido pejorativo, sob pena de reproduzirmos um estigma lançado sobre os hereges pelos seus detratores, os quais se julgavam os defensores de uma suposta integridade litúrgica e doutrinária fundamentada nos ensinamentos dos apóstolos. Ortodoxia e heresia são, na realidade, defini-

ções que se forjam uma por oposição à outra, pontos divergentes sustentados por grupos igualmente divergentes, respostas distintas para inquietações comuns, de modo que a vitória de uma sobre a outra relaciona-se muito mais a uma determinada distribuição de poder no seio da comunidade cristã do que a uma suposta superioridade ontológica do seu argumento ou a uma fidelidade diante da Revelação. O termo “heresia” deriva do grego *haerens* (ato de escolha), tendo sido empregado por Paulo com a finalidade de identificar certos indivíduos que por meios de atos facciosos estariam comprometendo a unidade da assembléia. Do mesmo modo, para Inácio “hereges” eram aqueles que confundiam os ensinamentos de Cristo. Mais tarde, com o aumento da importância das formulações doutrinárias, “heresia” passou a ser compreendida como “qualquer afastamento da crença reconhecida” até que, no calor das discussões cristológicas do século IV, ela veio a assumir o seu significado definitivo, ou seja, *erro fundamental, cometido com obstinação, depois de ele [o erro] ter sido definido e declarado como tal pela Igreja, investida de sua autoridade* (O’Grady, 1994:13-4).

Dentre as polêmicas religiosas que alcançaram ampla repercussão nos últimos séculos do Império Romano, o arianismo ocupa seguramente uma posição de destaque, não apenas por conta da intensa disputa intelectual que propiciou um aumento considerável do volume da produção teológica no Baixo Império, mas também devido à intensidade dos conflitos que opuseram arianos e nicenos em diversas localidades do Oriente. Muito embora a controvérsia em torno da natureza de Cristo, se idêntico ou dessemelhante em relação ao Pai, tivesse inquietado os cristãos desde os primeiros tempos de difusão da doutrina, o assunto assumiu no início do século IV proporções inusitadas diante da vívida reação deflagrada pelo patriarca Alexandre de Alexandria contra as pregações de Ário, um presbítero da diocese de Baucális, o qual sustentava, seguindo muito provavelmente os ensinamentos de Luciano de Antioquia, que o Filho frente ao Pai era *homoiousios*, ou seja, distinto em essência (*ousia*), integrando portanto o conjunto da Criação, embora numa posição francamente superior (Gwatkin, 1936:118 e ss.). Do Egito, a polêmica se difundiu rapidamente pelas províncias do Oriente, tendo as teses de Ário recebido o apoio de inúmeros bispos, dentre os quais Eusébio de Nicomédia e Eusébio de Cesaréia, dois dos mais ativos e influentes líderes cristãos na primeira metade do século IV, o que levou Constantino a reunir o episcopado no primeiro concílio ecumênico da História da Igreja, o qual teve lugar em Nicéia em 325.

O interesse no debate em torno da natureza de Cristo, entretanto, não ficou circunscrito aos meios eclesiásticos nem se limitou a ásperas diatribes literárias. Pelo contrário, a controvérsia cedo se difundiu entre a população urbana, congregando simpatizantes de parte a parte, os quais em mais de uma ocasião se desentenderam em severos choques de rua. Essa capacidade do arianismo em escapar ao hermético universo das disputas doutrinárias e provocar autênticas comoções populares é sem dúvida uma das suas características mais notáveis, o que nos leva a considerá-lo nos termos de um *movimento social* que encontrou na violência um meio legítimo e significativo de expressão. Uma conclusão como essa exige que rejeitemos a opinião de alguns autores que, ao tratarem da participação popular no contexto do arianismo, supõem que as massas eram incapazes de assimilar muito bem o sentido da polêmica, tendo sido instrumentalizadas pelos bispos mediante uma eficiente propaganda doutrinal que estimulava a violência contra a facção oposta<sup>9</sup>. Mesmo uma obra como a de Rubenstein (2001:176), cujo mérito reside justamente na sua tentativa de interpretar o conflito entre arianos e nicenos em termos sociais, não consegue evitar por completo os inconvenientes de uma interpretação demasiado utilitarista da ação dos líderes eclesiásticos sobre as massas. Na realidade, se o embate entre arianos e nicenos alcançou um elevado grau de intensidade, isso se deve justamente ao fato de que o objeto em disputa, ou seja, a natureza de Cristo, era um assunto que inquietava os homens da época, sendo capaz de suscitar um intenso envolvimento emocional. Uma interpretação como essa sugere que recoliquemos em questão o recurso à violência no Baixo Império, buscando elucidar os momentos nos quais as massas intervêm de modo ativo em defesa da sua crença. Nesse sentido, o governo de Constâncio II, partidário confesso do credo ariano, adquire uma relevância especial na medida em que o imperador, imbuído de um ardoroso zelo missionário, pretendeu instituir uma *Ecclesia* afinada com os pressupostos teológicos professados pela corte, o que o levou a sustentar à frente das principais sés bispos de orientação ariana em detrimento dos nicenos. Em alguns lugares, a atuação estatal potencializou sobremaneira o ódio entre as facções opostas, como vemos ocorrer em Constantinopla após a morte de Alexandre de Bizâncio em 337.

### **Massacres em Constantinopla**

O bispado de Constantinopla esteve durante mais de duas décadas nas mãos de Alexandre de Bizâncio, o primeiro a ocupar o cargo desde a cria-

ção da cidade por Constantino. Não obstante a defesa intransigente do credo de Nicéia empreendida pelo patriarca, por volta de 337, ano da sua morte, os arianos se encontravam já solidamente estabelecidos em Constantinopla e com condições suficientes de sustentar um candidato próprio à sucessão episcopal. O escolhido dos arianos foi Macedônio, um antigo diácono da igreja de Constantinopla, ao passo que os nicenos apresentaram Paulo, um jovem presbítero ordenado pelo próprio Alexandre, como pretendente à sé vacante (Soc. II,VI). A população da cidade se dividiu em duas facções e das querelas dogmáticas passou aos choques de rua. Os nicenos, agindo com rapidez, ordenaram Paulo como bispo na igreja de Irene, mas a sua vitória revelou-se efêmera. Retornando à cidade no final de 337 após uma curta estada na Panônia, Constâncio II se mostrou contrariado com a eleição de Paulo, razão pela qual tratou de reunir um concílio que o destituiu de suas funções. A sé de Constantinopla foi então entregue a Eusébio, o qual liderava na ocasião a igreja de Nicomédia (Soz. III,4,1-3). A passagem de Eusébio pelo episcopado foi, no entanto, breve. Em 341, o bispo falece e Paulo, exilado então no Ponto, vislumbra a possibilidade de recuperar o cargo perdido. Seu regresso à cidade, entretanto, só fez reacender as disputas já verificadas em 337. Dessa vez os arianos, sob a liderança de Teógnis de Nicéia, foram mais diligentes que os nicenos, fazendo ordenar Macedônio como bispo. O resultado, segundo Sozomeno (III,7,5), foi a irrupção de um terrível conflito que precipitou a cidade na mais completa desordem. Alertado sobre os acontecimentos, Constâncio II, então aquartelado em Antióquia, determinou que o *magister equitum* Hermógenes pusesse fim ao conflito mediante a expulsão de Paulo. Hermógenes, no entanto, pouco pôde fazer, uma vez que a sua intervenção só fez aumentar o nível de tensão na cidade. Exasperada, a facção que dava apoio a Paulo reagia com violência à tentativa dos soldados de Hermógenes em expulsar o bispo da sua igreja. O que se seguiu foi de fato surpreendente. Tendo sido bem-sucedida em repelir os soldados, a multidão atea fogo à casa na qual Hermógenes se encontra, apodera-se do *magister militum*, amarra seus pés e o arrasta pela cidade. Com isso, um dos maiores dignitários do Império sucumbe de modo absolutamente desonroso diante da população enfurecida, o que atrai sobre a cidade a fúria de Constâncio. Deixando sua residência em Antióquia, o imperador lança-se em pleno inverno em uma expedição contra os habitantes de Constantinopla decidido a puni-los de modo exemplar. Na sua chegada, a população o recebe com súplicas, o que evita um massacre. Constâncio, no

entanto, não poderia prescindir de punir os sediciosos de alguma maneira, o que foi feito mediante a redução pela metade da provisão anual de trigo destinada à cidade. Quanto à disputa pelo bispado, Paulo é novamente exilado, dirigindo-se então para Trier, onde é acolhido pelo bispo Maximino (Barnes, 1993:68). O imperador, irritado com o linchamento de seu general e com o fato de Macedônio ter sido eleito sem o seu consentimento, decide não ratificar a posição do bispo ariano, mas o autoriza a reunir os fiéis na igreja na qual havia sido consagrado.<sup>10</sup>

O concílio de Sárdica, reunido em 343 para discutir a questão ariana e a deposição de diversos bispos orientais favoráveis ao credo de Nicéia, resolve reabilitar Paulo como líder da sé de Constantinopla em detrimento de Macedônio, decisão ignorada por Constâncio. Diante da recusa do irmão em cumprir a determinação conciliar, Constante reage com uma declaração de guerra pronunciada em 345<sup>11</sup>. Paulo, então, retorna uma vez mais a Constantinopla, mas não por muito tempo. Por volta de 349, o prefeito do pretório do Oriente, Flávio Filipo, é encarregado por Constâncio com a missão de depor o bispo e devolver as igrejas a Macedônio. Temendo a reação dos habitantes de Constantinopla diante da prisão do bispo, Filipo decide convidá-lo para um encontro nas termas de Zeuxippo. Aí, longe dos olhos do povo, Paulo é notificado da ordem imperial que determina a sua deposição, sendo retirado do local por uma passagem que conduzia das termas ao palácio imperial, uma vez que a multidão, alertada por rumores, havia se reunido diante do edifício para acompanhar de perto o que se passava.<sup>12</sup> Em seguida, Flávio Filipo e Macedônio se dirigem à igreja de Paulo (provavelmente a de Irene) sob escolta militar. Nicenos e arianos, tendo ocorrido em grande número à igreja, bloqueiam involuntariamente a passagem do cortejo. O pânico toma conta da multidão pois os soldados, prevendo uma possível reação popular à instalação de Macedônio como bispo, desembainham suas espadas e passam a golpear todos os que se encontram no caminho. Segundo estimativas de Sócrates (II,XVI), mais de três mil pessoas pereceram naquele dia, a maior parte morta pelos soldados, as demais pisoteadas. O massacre de Hermógenes alguns anos antes havia certamente servido de alerta para os enviados imperiais em Constantinopla, os quais não poderiam correr novos riscos diante de qualquer mobilização dos habitantes da cidade.

Após seu retorno à sé de Constantinopla, Macedônio não hesita em desafiar as facções populares que apoiavam o credo de Nicéia, o que se constitui em um foco permanente de conflito até a deposição do bispo de-

cretada pelo concílio de Constantinopla em 360. Dentre os choques que se seguiram, dois merecem uma atenção particular: o embate dos novacianos de Mantinéia contra os soldados imperiais e os distúrbios verificados em Constantinopla por conta da remoção dos restos mortais de Constantino. Com o aumento da repressão religiosa durante a segunda fase do governo de Constâncio II e a afirmação do arianismo no Oriente, os adeptos do credo de Nicéia, rejeitando qualquer compromisso com os arianos, passam a celebrar o culto em comunhão com os novacianos, os quais defendiam igualmente o princípio da consubstancialidade entre o Pai e o Filho. A consequência inevitável da associação entre nicenos e novacianos foi a conversão destes últimos em adversários da causa ariana. Macedônio, segundo Sócrates (II,XXXVIII), teria se esforçado ao máximo para submeter os novacianos, inflingindo-lhes inúmeras atrocidades na esperança de convertê-los ao arianismo. Sentindo-se incapaz de obter por conta própria a capitulação dos novacianos da Paflagônia em virtude da ampla difusão alcançada pela heresia nesta província, Macedônio solicita o apoio imperial na empreitada. De acordo com Sozomeno (IV,21,1), o bispo acreditava que os civis, inexperientes em combate, seriam facilmente intimidados pela presença das tropas romanas. Quatro companhias de soldados são então deslocadas para a Paflagônia em resposta à solicitação do bispo. Diante da invasão militar, os habitantes de Mantinéia, tomados de fervor religioso, decidem ir à guerra em defesa da sua fé, armando-se com foices, machados e tudo o mais que estivesse à mão. No confronto, muitos paflagônios pereceram, mas o destacamento de Constâncio foi quase todo dizimado, o que contrariava frontalmente a avaliação feita por Macedônio sobre a capacidade dos novacianos em resistir à ofensiva militar.

No final da década de 350, um novo levante irrompe em Constantinopla no contexto da transferência do esquife de Constantino, o qual se encontrava depositado desde 337 na Igreja dos Santos Apóstolos, construída especialmente para servir como sepultura aos membros da família imperial.<sup>13</sup> O terremoto de Nicomédia em 358 havia atingido as regiões circunvizinhas, o que provavelmente abalou a estrutura da igreja, a qual ameaçava desabar. Temendo pela preservação das relíquias do imperador defunto, Macedônio decide de modo arbitrário transferi-las para a igreja na qual estava sepultado o mártir Acácio. O fato logo se transformou em objeto de litígio, dividindo a população em dois grupos opostos: os que não aprovavam o traslado por considerá-lo um autêntico sacrilégio, e os defensores do bispo. Os nicenos,



exasperados com o ultraje ao beato Constantino e desejosos em afrontar Macedônio, passaram a apoiar os seus detratores. Sem levar em conta a insatisfação popular, Macedônio procede ao transporte das relíquias. Um levante irrompe entre a multidão enfurecida que se digladiava defronte à igreja, provocando inúmeras mortes. Segundo Sozomeno (IV,21,5), o conflito foi tão violento que o pátio da igreja ficou repleto de sangue e cadáveres, ao passo que a fonte adjacente espalhava o sangue pela rua (Soc. II,XXXVIII).

## Conclusão

Um dos elementos mais importantes em se tratando do emprego da violência na vida pública é a capacidade de atos dessa natureza proporcionarem o fortalecimento extraordinário das relações de identidade para os envolvidos no conflito. Na realidade, na medida em que os atos de violência se constituem, para determinados grupos, como uma estratégia e um recurso de expressão, isso equivale a dizer que tais atos adquirem o perfil de uma linguagem, entendida aqui como uma forma de comunicação. Com isso, a violência é ressimbolizada pelo grupo, afirmando-se como *elemento de estilo, como traço identificador e um dos emblemas diferenciadores de territórios, de grupos sociais, fazendo com que novos sujeitos ganhem visibilidade no espaço público* (Pereira, 2000:15). Como partícipes da violência, os agentes estabelecem entre si uma cumplicidade poderosa que contribui para a superação do individualismo, como sugere Hannah Arendt (2000:50) ao observar que nos momentos de acirramento das tensões, de conflagração aberta entre facções opostas, os valores individuais são os primeiros a desaparecer, afirmando-se uma intensa coesão grupal que por vezes supera qualquer vínculo de outra natureza. A violência surge, assim, para os seus praticantes, como um recurso dotado de intensa carga simbólica, promovendo a afirmação de uma “consciência de grupo” e separando este mesmo grupo do restante da comunidade, numa clivagem entre “nós” e “eles” alicerçada na prática da violência (Stoppino, 1992:1297). Como linguagem, a violência é portadora de sentido, tanto para os emissores, ou seja para os que dela fazem uso, quanto para os receptores, os alvos em potencial das ações violentas, embora tenhamos a tendência a condená-la *a priori* como uma ação irracional e por isso mesmo inadmissível, conforme já assinalamos.

Do ponto de vista político, é notável que determinados segmentos consigam expressar seus interesses e/ou desinteresses somente por inter-

médio da violência, seja porque não concebem outra estratégia de ação, seja porque na prática não lhes resta outra alternativa. No caso da monarquia romana, um sistema político excludente que simplesmente desconsiderava as demandas de amplas parcelas da população na definição dos assuntos de governo, as possibilidades de as massas influírem na política dependia estreitamente da sua capacidade de mobilização e confronto com o poder imperial. Sendo assim, os levantes ocorridos em Constantinopla durante o reinado de Constâncio II não resultaram, em absoluto, de qualquer inclinação pernicioso do populacho para a sedição nem significaram exceções surpreendentes a uma suposta cordialidade que caracterizaria as relações entre os diferentes grupos religiosos. Ao contrário, ao interpretarmos o sentido de tais levantes e massacres, urge que os consideremos, como propõe Julia (1998:223), uma modalidade de expressão política própria na qual os discursos e os gestos dos atores são potencialmente significativos. Insurgindo-se por conta da adoção de uma orientação religiosa diferente por parte do Estado romano, os nicenos em meados do século IV afrontavam uma ordem na qual não encontravam lugar, mesmo que para tanto tivessem de desafiar o próprio imperador. Talvez fosse aqui oportuno enunciar a hipótese de que a vitória posterior dos nicenos tenha se devido, em larga medida, à situação de violência engendrada com a atuação de Constâncio II e dos executores de sua política pró-ariana, a exemplo de Macedônio. Quanto mais admoestados por uma política intolerante, mais os partidários de Nicéia se mantiveram fiéis ao seu símbolo de fé, de maneira que o sangue derramado nas ruas de Constantinopla terminou por se converter num poderoso catalisador identitário para aqueles que se negavam a aceitar que Cristo, não importa sob qual aspecto, pudesse ser distinto do Pai.

### Documentação

AMMIANUS MARCELLINUS. *History*. With an English translation by John C. Rolfe. Cambridge: Harvard University Press, 1986.

ATHANASIUS. History of the arians. In: CHRISTIAN CLASSICS ETHEREAL LIBRARY. <http://www.ccel.org/fathers2>.

FIRMICUS MATERNUS. *L'erreur des religions paiennes*. Texte établi, traduit et commenté par Robert Turcan. Paris: Les Belles Lettres, 1982.

- HISTOIRE “ACÉPHALE” ET INDEX SYRIAQUE DES LETTRES FESTALES D’ATHANASE D’ALEXANDRIE. Introduction, texte critique, traduction et notes par A. Martin & M. Albert. Paris: Du Cerf, 1985.
- PHARR, C. & DAVIDSON, T. S. (Trad.) *Codex Theodosianus and novels and Sirmondian Constitutions*. Princeton: Princeton University Press, 1952.
- PHILOSTORGIUS. *Ecclesiastical history*. Translated by Edward Walford. London: Henry G. Bohn, 1855.
- SOCRATES. *The ecclesiastical history*. London: Henry G. Bohn, 1853.
- SOZOMÈNE. *Histoire ecclésiastique*. Traduction par A. J. Festugière. Paris: Du Cerf, 1983; 1996.
- SOZOMENUS. *The ecclesiastical history*. Translated by Edward Walford. London: Henry G. Bohn, 1855.
- THEODORET. *History of Church*. London: Henry G. Bohn, 1854.
- TEMISTIO. *Discorsi*. A cura di Riccardo Maiasano. Torino: Unione Tipografico-Editrice Torinese, 1995.

## Bibliografia

- ARENDETT, H. *Sobre a violência*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.
- BARNES, T. D. *Athanasius and Constantius; theology and politics in the constantinian empire*. Cambridge: Harvard University Press, 1993.
- BAYET, J. *La religión romana; historia política y psicológica*. Madrid: Cristiandad, 1984.
- BIDEZ, J. *La vie de l’empereur Julien*. Paris: Les Belles Lettres, 1965.
- BINGEMER, M. C. L. *Violência e religião*. Rio de Janeiro: Editora PUC – Rio, 2001.
- BRAVO, G. *Poder político y desarrollo social en la Roma antigua*. Madrid: Taurus, 1990.
- BROWN, P. *Il culto dei santi*. Torino: Einaudi, 1983.
- \_\_\_\_\_. *Authority and sacred*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- DADOUN, R. *A violência: ensaio acerca do “homo violens”*. Rio de Janeiro: Difel, 1998.
- DODDS, E. R. *Paganos y cristianos en una época de angustia*. Madrid: Cristiandad, 1975.

- DONINI, A. *História do cristianismo*. Lisboa: Ed. 70, s/d.
- FREND, W. G. C. *The donatist church*. Oxford: Clarendon Press, 1985.
- GRIERSON, P. The tombs and obits of the Byzantine emperors (337-1042). *Dumbarton Oaks papers*, Washington, n. XVI, p. 1-63, 1962.
- GWATKIN, H. & WHITNEY, J. P. *The Cambridge medieval history*. V. 1. Cambridge: Cambridge University Press, 1936.
- JONES, A. H. M. *The later Roman Empire*. Oxford: Basil Blackwell, 1964.
- JULIA, D. A violência das multidões: é possível elucidar o desumano? In: BOUTIER, J. & JULIA, D. (Org.) *Passados recompostos*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ/Editora FGV, 1998.
- LAISTNER, M. L. W. *Christianity and Pagan culture*. Ithaca: Cornell University Press, 1951.
- MILLAR, F. The imperial cult and the persecutions. REVERDIN, O. (Ed.) *Le culte des souverains dans l'Empire Romain*. Vandouevres-Genève: Fondation Hardt, 1972.
- O'GRADY, J. *Heresia*. São Paulo: Mercuryo, 1994.
- PEREIRA, C. A. M. et al. *Linguagens da violência*. Rio de Janeiro: Rocco, 2000.
- PIGANIOL, A. *L'Empire Chrétien*. Paris: Presses Universitaires de France, 1972.
- RAISANEN, H. Coexistence and conflict. Early Christians attitudes to adherents of traditional cults. *Temenos*, Helsinki, 31, p. 163-80, 1995.
- RUBENSTEIN, R. E. *Quando Jesus se tornou Deus*. Rio de Janeiro: Ficus, 2001.
- SILVA, G. V. da. Motivações e procedimentos dos levantes populares urbanos no IV século. *Phoînix*, Rio de Janeiro, p. 157-68, 1997.
- SIMON, M. & BENOIT, A. *Judaísmo e cristianismo antigo*. São Paulo: Pioneira, 1987.
- STOPPINO, M. Violência. In: BOBBIO, N. (Org.) *Dicionário de política*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1992: 1291-8.
- ZANONE, V. Tolerância. In: BOBBIO, N. (Org.) *Dicionário de política*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1992, p. 1245-7.

<sup>1</sup> O presente texto é uma versão revista e ampliada da comunicação “Intolerância e conflito religioso no Baixo Império Romano: Constâncio II e a perseguição aos nicenos” apresentada durante o VI Colóquio do Centro de Estudos e Documentação sobre o Pensamento Clássico, Helenístico e sua Posteridade (CPA) da Unicamp em 31 de outubro de 2001. Na ocasião, tivemos a felicidade de contar com as valiosas observações dos professores Pedro Paulo Abreu Funari, Regina Maria da Cunha Bustamante, André Leonardo Chevitarese e Gabrieli Cornelli, o que muito contribuiu para o aprimoramento do trabalho.

<sup>2</sup> Por violência entendemos, conforme argumenta Stoppino (1992:1291), *a intervenção física de um indivíduo ou grupo contra outro indivíduo ou grupo (ou também contra si mesmo). Para que haja violência é preciso que a intervenção física seja voluntária (...). Exerce violência quem tortura, fere ou mata; quem, não obstante a resistência, imobiliza ou manipula o corpo de outro; quem impede materialmente outro de cumprir determinada ação.*

<sup>3</sup> Vide Laistner, 1978; Bayet, 1984:279-80; Bravo, 1990:246-55 e Raisanen (1995), o qual admite, inclusive, que uma das principais razões para a vitória do cristianismo foi a sua intolerância para com os pagãos.

<sup>4</sup> Em 341, em uma lei endereçada a Madaliano, vice prefeito do pretório, Constâncio e Constante haviam proscrito o sacrifício dos rituais pagãos (*C.Th.* XVI,10,2). Em 346, os imperadores determinam o fechamento imediato dos templos, reiterando a proibição de sacrifício enunciada anteriormente. A penalidade para os transgressores encontrava-se agora definida: execução seguida de confisco de bens (*C.Th.* XVI,10,4).

<sup>5</sup> Quando do seu acesso ao trono, Joviano se mostrou inclinado à tolerância, tendo muito provavelmente expedido uma diretiva suprimindo as medidas adotadas por Juliano contra os cristãos, ao mesmo tempo em que garantia a liberdade de culto para os pagãos (Piganiol, 1972:165).

<sup>6</sup> Para maiores esclarecimentos sobre os agentes dos levantes populares no IV século, suas motivações e seus procedimentos, consultar Silva (1997).

<sup>7</sup> Em 251, como desdobramento da perseguição de Décio, abre-se na Igreja o debate acerca dos *lapsi*, os que cederam à ofensiva pagã e abjuraram sua fé sacrificando aos deuses. Os rigoristas logo encontraram em Novaciano, diácono da igreja de Roma, um líder excepcional. Os novacianos se consideravam os defensores da pureza do cristianismo contra a condescendência dos dignitários eclesiais para com os *lapsi*, o que corrompia a Igreja. Os novacianos logo se organizaram em comunidades próprias que tiveram uma existência duradoura, fundindo-se com outros grupos heréticos, tais como os montanistas e os donatistas. Em meados do século IV eles conta-

vam com igrejas em diversas cidades do Oriente, como Constantinopla e Cízico, onde Elêusio fez demolir a sua igreja (Soc. II, XXXVIII).

<sup>8</sup> Em 355, tendo Libério se recusado a participar do Concílio de Milão no qual os bispos ocidentais foram instados a ratificar as decisões tomadas no Concílio de Sírmió (351), Eusébio, o *praepositus* dos eunucos imperiais, foi enviado por Constâncio a Roma com a missão de obter a rendição do bispo. Diante da recusa, Libério foi conduzido secretamente à corte, sediada nesse momento em Milão. Perseverando na opinião de não subscrever as decisões de Sírmió, Libério foi então destituído do episcopado e exilado na Trácia (Beréia). Para o seu lugar, foi escolhido Félix, um diácono da comunidade local. Muito embora Félix fosse partidário do símbolo de Nicéia, a população de Roma permaneceu fiel ao seu antigo bispo. Assim, quando em 357, após ter capitulado e assinado uma profissão de fé contrária à consubstancialidade entre o Pai e o Filho, Libério recebeu autorização para reaver seu bispado, um impasse foi criado. Constâncio e os seus conselheiros arianos optaram por uma solução de compromisso, propondo que os dois bispos administrassem em conjunto a sé apostólica, o que suscitou uma feroz reação do povo. Impossibilitado de manter-se como bispo de Roma, Félix se retirou de cena, morrendo em 365 (Soz. IV,11,1-11 e 15,1-6; Am. XV,VII, 6-10).

<sup>9</sup> Essa opinião é compartilhada por Jones (1964:964) e Donini (s/d.:236-7).

<sup>10</sup> A narrativa da morte de Hermógenes pode ser acompanhada em Sócrates, II, XII-XIII; Sozomeno, III,7,4-8 e História Acéfala, 1,3,5 a qual, equivocadamente, situa o episódio na década de 350 e não em 342.

<sup>11</sup> O texto da carta enviada a Constâncio felizmente foi preservado por Sócrates (II,XXII). Seu teor é o seguinte: *Atanásio e Paulo estão comigo: e eu estou convicto, após uma investigação estrita, que apenas o seu credo atraiu a perseguição sobre eles. Por essa razão, se você empreender a restauração dos mesmos aos seus tronos episcopais e punir aqueles que injustamente os ofendeu, eu os enviarei a você. Mas se você se recusar a executar meus desígnios, esteja certo disso: eu mesmo irei e os restaurarei a suas séis, a despeito da sua oposição.*

<sup>12</sup> Destituído por Flávio Filipo, Paulo jamais retornará a Constantinopla. Exilado primeiramente em Singara, depois em Emesa e, por fim, aprisionado em Cucuso, Armênia, Paulo será estrangulado por emissários imperiais após ter resistido à morte por inanição, cf. Atanásio. *Hist. Arian.*, I, 7.

<sup>13</sup> A partir de Constantino e até meados do século XI, a maior parte dos sarcófagos imperiais foi depositada na Igreja dos Santos Apóstolos, em Constantinopla. Duas tradições opostas atribuem a construção da igreja a Constantino ou a Constâncio, sem que haja uma resposta cabal para o problema. Na opinião de Grierson (1962), o recinto do templo foi erigido por Constâncio, ao passo que o mausoléu precedente, por Constantino. Sob Justiniano, a Igreja dos Santos Apóstolos foi reconstruída.