

ARTIGO LIVRE

Reações violentas às reformas religiosas do imperador romano Juliano (r. 361 – 363 EC) – ou, entre porcos e freiras

Violent Reactions to the Religious Reforms of the Roman Emperor Julian (r. 361 – 363 CE) – or, Between Pigs and Nuns

Gabriel Requia Gabbardo

Universidade Estadual Paulista, Franca, SP, Brasil

RESUMO: programa de reforma religiosa proposto por Juliano Augusto (r. 361-363) não foi, normalmente, seguido de ações violentas. Embora os cristãos fossem vistos com desprezo pelo governo central, eles não foram perseguidos com a habitual brutalidade que o Estado romano destinava a seus inimigos, imaginários ou não. Contudo, essa regra geral não significa que episódios localizados e espasmódicos de violência não ocorreram. No presente artigo, veremos como contextos regionais instáveis levaram à erupção de aberta violência religiosa detonada pela imposição de reformas pelo governo de Juliano. Também veremos como a utilização dos estudos de Stuart Hall sobre mídia auxiliam na compreensão desses fenômenos.

PALAVRAS-CHAVE: Juliano; violência religiosa; Stuart Hall; Atanásio; Império Romano Tardio.

ABSTRACT: The program of religious reform proposed by Julian Augustus (r. 361-363) was not generally followed by violent action. Even though the Christians were seen with contempt by the central government, they were not prosecuted with the usual brutality that the Roman State dealt to its enemies, imaginary or not. However, this general rule did not prevent that sudden localised episodes of violence from occurring. In this article, we will see how unstable regional contexts led to the eruption of open religious violence detonated by the imposition of reforms by Julian's government. We will also see how the use of Stuart Hall's studies about media can help in the understanding of such phenomena.

KEYWORDS: Julian; religious violence; Stuart Hall; Athanasius; Later Roman Empire.

*E-mail: gabrielgabbardo@hotmail.com
<https://orcid.org/0009-0007-9145-4989>

As reformas religiosas realizadas pelo imperador Juliano durante o seu breve reinado como único Augusto do Império Romano (361-363) não foram impostas de maneira violenta. Isso não é apenas um consenso acadêmico moderno,¹ mas um fato que foi percebido pelos contemporâneos cristãos do assim chamado “Apóstata”, e que os perturbou profundamente. Neste artigo, trataremos de duas importantes exceções à regra geral de perseguição não-violenta que caracterizou o governo de Juliano. De maneira a nos afastarmos de um foco centrado na biografia do imperador, nos inspiraremos em Noel Lenski e utilizaremos o sociólogo Stuart Hall para explicar essas duas exceções: os pogroms anticristãos que ocorreram em algumas cidades da Síria-Palestina e o linchamento do bispo Jorge da Capadócia na cidade de Alexandria.

Stuart Hall, em seu estudo sobre codificação/decodificação da comunicação televisiva, identificou “três posições hipotéticas a partir das quais a decodificação de um discurso televisivo pode ser construída” (Hall, 2003, p. 399). Essas três posições são: 1) a posição hegemônica-dominante, na qual o telespectador decodifica a mensagem recebida “nos termos do código referencial na qual ela foi codificada”; 2) a posição negociada, na qual “uma mistura de elementos de adaptação e oposição” ao código referencial convivem; e 3) a posição opositiva, na qual o decodificador nega o código referencial da mensagem, e, portanto, a mensagem em si. Como é visível, esse modelo pode ser adaptado para diversos contextos e situações. Em seu livro recente sobre Constantino e as cidades do Império Romano, Noel Lenski o adaptou para a sociedade tardo-romana (Lenski, 2016). Essa adaptação foi julgada como “o tipo de enfadonha teoria que é melhor ignorada” (Woods, 2016, p. 280). Se, talvez, alguém possa considerar que o jargão de Stuart Hall é demasiado técnico, também é forçoso reconhecer o seu valor na apreensão da Antiguidade Tardia romana. Focando-se no sobrinho de Constantino, Juliano, esse artigo também pretende demonstrar a utilidade – e a atualidade – de Stuart Hall para os estudos tardo-romanos.

Juliano fez um reinado incomum, que levou a polêmicas pretéritas e presentes. Um livro recente sobre o assunto achou necessário destacar, como pressuposto metodológico, que o estudo “parte do princípio que Juliano era inteligente e racional”, uma vez que seu reinado é “envolto por controvérsias que vão de dúvidas sobre sua sanidade até especulações em torno dos motivos de suas ações admitidamente mais opacas” (Greenwood, 2021, p. 1). Se Juliano tivesse perseguido ativamente e fisicamente os cristãos, ele se encaixaria, de maneira tão aterradora quanto confortável, na concepção ideológica de um imperador romano perseguidor de cristãos; uma memória ainda viva para os mais veneráveis seguidores da religião e uma realidade muito presente para os donatistas da África (Shaw, 2011, p. 177-194). O ódio do Outro à religião cristã podia ser contemplado, e domesticado, pela ideia da perseguição violenta e do martírio, trazendo (paradoxalmente) a vitória na derrota: o apedrejamento de Estevão em Atos: 54-60 era tão tranquilizador quanto útil.

Todavia, a reviravolta de 180 graus na maneira com que os cristãos eram vistos pelo poder imperial, do favorecimento ao desprezo, era mais estranha e perturbadora do que se viesse com ódio visceral. Que o soberano não desejasse dar a coroa do martírio para os perseguidos era estupefaciente: esperava-se que um imperador pagão perseguidor produzisse uma quantidade de vítimas, e o sacro sofrimento destes corpos simbolizaria (paradoxalmente) a vitória dos mártires contra seus assassinos (Crisóstomo, *Panegyricus Juveninum*, PG 50.571-578, Sozômeno., *História Eclesiástica*, V.17). Tão versado na ideologia cristã quanto “inteligente e racional”, Juliano se moveu, de forma bastante consciente, em uma direção oposta a esse sangrento modelo de perseguição.

E ainda assim sangue foi derramado, pois os ouvintes da mensagem de Juliano, seus decodificadores, também tinham agência histórica. Havia uma potencial separação entre mensageiro e audiência aqui, como em todas as manifestações do poder imperial centralizado: havia, em uma frase, a possibilidade de uma leitura negociada. E a separação entre os pronunciamentos públicos de Juliano e a reação de alguma de suas audiências pode ser vislumbrada ao se contrapor dois testemunhos.

O primeiro vem de uma carta escrita por Juliano a um sacerdote no começo de 363. O sacerdote pagão (assim pontifica Juliano).

(...) deve acima de tudo exercer a filantropia, pois a partir dela brotam muitas outras bênçãos, e acima de tudo a mais bela e maior bênção de todas, a boa vontade dos deuses. Pois assim como aqueles [escravos] que estão de acordo com seus mestres sobre amizades, ambições e amores são mais bem tratados que seus iguais – escravos –, assim devemos supor que Deus, que ama naturalmente os seres humanos, tem mais bondade [a oferecer] para aqueles homens que amam seus semelhantes.²

Aqui está uma descrição das consequências das políticas religiosas de Juliano em Gaza, vinda da pena do historiador eclesiástico (e bispo) Teodoreto de Ciro:

Os excessos cometidos pelos idólatras foram infinitos, e demandariam um trabalho separado [para serem contados]; falarei apenas de uma pequena parte deles. Por exemplo, em Ascalon e Gaza (que são cidades na Palestina), eles capturaram homens que se dedicaram à vida sagrada de padres e mulheres que, por toda a vida, professaram sua virgindade; eles dilaceraram seus ventres, os encheram com trigo, e jogaram os corpos como comida para porcos.³

A “boa vontade dos deuses” que Juliano mencionou, supõe-se, não provinha de uma beatífica visão de cadáveres sendo preenchidos com grãos e jogados a suínos.

É uma pena que não saibamos mais sobre o exato contexto cronológico desses massacres. Todos os seus testemunhos derivam de autores cristãos: ou do *Contra Juliano*, de Gregório de Nazianzo, ou das histórias eclesiásticas de Sozômeno e Teodoreto (estas últimas provenientes do quinto século). A precisão cronológica não era uma preocupação da invectiva gregoriana, e tanto Sozômeno quanto Teodoreto organizam seu material político sobre Juliano não em torno da data dos eventos (como é geralmente seu procedimento quando discutem temáticas eclesiásticas), mas sim sobre subseções generalizantes. É possível que os historiadores achassem desnecessário ser mais preciso sobre a cronologia de um curto reinado.

A fonte principal de Teodoreto, aqui, é o próprio Gregório de Nazianzo, que na primeira metade do seu *Contra Juliano*⁴ relata a “loucura” (ἄπρόνοια) dos habitantes de Gaza e os distúrbios causados pelo povo de Heliópolis (a atual Baalbek).⁵ Na composição de Gregório⁶ há um macabro jogo de palavras. A “balbúrdia” (συστροφή) do povo de Heliópolis leva ao ponto em que a carne (τροφή) dos sacerdotes e virgens é devorada por porcos. Mas não apenas isso, continua Gregório: alguns dos revoltosos não deram a carne aos porcos, pois já tinham eles mesmos devorado suas vítimas.

Teodoreto, por sua vez, se apropria do relato de Gregório, descartando qualquer menção a canibalismo por parte dos revoltosos e transferindo o massacre de virgens de Heliópolis para Gaza. Já Sozômeno fornece uma longa descrição do martírio de três cristãos de Gaza (Eusébio, Nestabo e Zeno), que são, dentre outros padecimentos, perfurados por espetos e banhados com água fervente antes de ter seus corpos queimados. As virgens de Gregório são transferidas para Heliópolis: trigo e porcos aparecem, mas não há menção a canibalismo (Sozôm., HE V.9).

Estes relatos, ou incidentes, não atraíram a atenção acadêmica que merecem. Nem Urbainczyk ou Van Nuffelen, os autores das mais recentes monografias sobre Sócrates Escolástico e Sozômeno, analisam o testemunho deste último sobre os massacres (que estão completamente ausentes na obra de Sócrates). Bowersock, em sua biografia de Juliano, deixa escapar uma oportunidade de criticar sua *bête noire*, e simplesmente menciona que houve “revoltas e massacres em Gaza, Emesa e outros lugares” (Urbainczyk, 1997; Van Nuffelen, 2004; Bowersock, 1978, p. 91). A mais recente revisão historiográfica

sobre Gaza neste período (uso Gaza aqui como modelo porque ela é a cidade cuja documentação é mais abundante para o período em tela) não diz nada sobre os brutais eventos de 361-363 na cidade, e pouco mais sobre Juliano. Van Dam, no seu artigo sobre a cristianização da cidade, é silente. A monografia de Teitler utiliza-se de três páginas para tratar a questão (e a metade delas é usada para uma longa, e talvez excessiva, citação da obra de Sozômeno), e está mais preocupada em absolver Juliano da culpa desses massacres do que encará-los por si mesmos (Bitton-Ashkelony; Kofsky, 2004; Van Dam, 1985; Teitler, 2017, p. 95-98).

Existem três razões para essa situação. Primeiro: quaisquer massacres que ocorreram foram de pouca profundidade histórica. Foram a exceção, e não a regra, durante o reinado de Juliano, e com a morte deste se tornaram uma ação bastante circunscrita e limitada tanto no tempo quanto no espaço. Como vimos acima, Gregório de Nazianzo foi capaz de escutar rumores sobre esses massacres na relativamente isolada Capadócia, logo após a morte de Juliano. Uma geração depois, contudo, Sócrates Escolástico nem sequer menciona os eventos. Para Jerônimo, Juliano é uma figura fugaz, que aparece como uma sombra ameaçadora na vida de Santo Hilário, logo dissipada por sua morte na Mesopotâmia.⁷ Em segundo lugar, a discussão em torno da situação religiosa de Gaza é quase monopolizada pelo substancial documento, de uma data posterior ao tema aqui tratado, que é a *Vida de Porfírio*. A *Vida de Porfírio* direcionou as atenções dos pesquisadores e gerou não apenas consideráveis pesquisas históricas como também uma controvérsia sobre sua datação;⁸ uma atenção semelhante não foi dada aos eventos descritos por Sozômeno, Gregório e Teodoreto.⁹ Por fim, e talvez mais importante, há um certo ceticismo em relação aos eventos em si. Se massacres são concebíveis, a ritualidade dos eventos descritos não parece tão exagerada que deve ter sido inventada, no todo ou em partes?

Mostraremos, contudo, que esses eventos tinham um profundo significado simbólico anticristão, diretamente direcionado contra uma grande inovação religiosa do período, o culto à relíquia dos santos. Demonstraremos, ainda, que eles ocorreram graças a uma medida legislativa de Juliano, que restaurou o status quo administrativo e financeiro pré-constantiano das cidades em questão. Essas demonstrações nos permitirão observar tanto os limites da capacidade da autoridade central imperial em propagar uma mensagem ideológica quanto as possibilidades oferecidas aos recipientes destas mensagens, justamente por causa destes limites.

Alguns pontos importantes devem ser assinalados:

Todos os três autores aqui estudados concordam substancialmente sobre o martírio do bispo Marcos de Aretusa. Gregório foi, certamente, a única fonte tanto para Sozômeno quanto para Teodoreto quando estes relatam esse episódio, uma vez que ambos citam trechos do relato de Gregório sobre este evento *verbatim* (Gregório de Nazianzo, Or. IV.88-89; Teodoreto HE III.7.6-10; Sozôm. HE V.10.10-13).¹⁰

Tanto Teodoreto quanto Sozômeno eram bem familiarizados com a topografia da Síria e a Palestina; o primeiro, graças às suas obrigações enquanto bispo, e o segundo graças à sua história familiar. O avô de Sozômeno vivia em Beteleia, uma vila perto de Gaza, e “na sua juventude” o autor travou contato frequente com quatro monges daquela localidade, que eram eles mesmos jovens durante o reinado de Valente (r. 364-378).¹¹

Essa conexão é crucial:¹² Sozômeno utiliza Gregório no seu relato sobre Marcos de Aretusa, mas não menciona o canibalismo quando fala das virgens jogadas aos porcos. Além disso, ele não utiliza o mórbido jogo de palavras συστροφήν/ τροφήν da invectiva gregoriana. Muito pelo contrário: no que se segue, Sozômeno se apresenta com uma face bastante cética. Ele afirma que a história da atrocidade com porcos e trigo é “uma coisa incrível de ser dita, se certas pessoas que viveram naquela época não o afirmassem” (Sozôm., HE V.10.6: ἀπιστον δὲ καὶ λέγειν εἰ μὴ τινες τῶν κατ’ ἐκεῖνο καιροῦ γεγονότων ἀωήγγειλαν). Ele se utiliza de um vocabulário diverso do de Gregório: χοῖρος ao invés de συώδη para porco, βρώσις ao invés de τροφήν para carne.

O ceticismo, seguido por confirmação, de Sozômeno é relevante, porque problematiza a resposta mais óbvia quando se lida com essa história: a de que ela é uma fabricação, uma ficção criada por cristãos para vilipendiar a memória de Juliano; a de que ela é, na melhor das hipóteses, um topos literário.

Um saudável ceticismo quando se confronta as histórias contadas pelos cristãos sobre os perseguidores pagãos (reais ou imaginários) é, geralmente, tão válido quanto útil. Mas dois questionamentos se colocam face a esta história. Primeiro: um topos só pode ser considerado como tal se ele ocorre de maneira repetida, em diferentes contextos sociais. “Violência contra virgens” é um elemento onipresente na retórica cristã quando ela descreve as ações de perseguidores, sejam eles romanos pagãos durante a “Grande Perseguição” de Domiciano sejam eles republicanos catalão durante a Guerra Civil Espanhola.¹³ No entanto, salvo lapso do autor, em nenhum outro lugar uma história de perseguição anticristã (seja real ou ficcional) inclui os detalhes acerca das freiras usadas como alimento para porcos, que se dirá dos macabros requintes de crueldade em torno do trigo.

A segunda objeção parte do testemunho de Sozômeno. Pelo que se pode apreender da evidência, os massacres foram um evento bastante circunscrito no espaço. Como mencionado acima, Gregório escutou a história das freiras logo após a morte de Juliano, mas Sócrates (cujos olhos estavam fixados em Constantinopla) não se refere a ela (Urbainczyk, 1997, p. 130). O testemunho-chave aqui é Sozômeno, cuja família imigrou da Palestina para Constantinopla. Ele segue Gregório quando fala do martírio de Marcos de Aretusa, e não sente nenhuma necessidade de modificar o relato. No entanto, ele não apenas qualifica a descrição dos eventos em Heliópolis presente em Gregório, como também modifica a sua localização (de Heliópolis para Gaza) e não segue o jogo de palavras presente na sua fonte. Essa é também a *única* vez em toda a obra de Sozômeno em que ele submete seu relato à autópsia, na qual ele afirma que sua versão dos eventos que relata é correta não por ser teologicamente aceitável, mas porque ele viu e falou com pessoas que foram testemunhas oculares destes eventos.¹⁴

Se apresenta aqui a hipótese de que, quando Sozômeno menciona os testemunhos inacreditáveis de pessoas daquela época, ele não está se referindo a Gregório, ou não somente a Gregório. Ele está tentando obter uma visão mais correta e precisa de eventos brutais que realmente ocorreram com testemunhas próximas destes mesmos eventos, que viveram naquela época ou que escutaram relatos mais fidedignos sobre eles – possivelmente os quatro monges da região com quem Sozômeno conversou durante sua juventude. É isso que explica o cuidadoso uso que Sozômeno faz de Gregório, bem como a presença excepcional de uma questão metodológica explícita na obra do historiador (Sozôm., HE VI.32.5).

O que diferencia a brutalidade ocorrida na Síria e Palestina da ocorrida em Alexandria (que foi, como veremos, um ato de violência direcionado contra uma figura importante, o bispo Jorge da Capadócia, motivado pela inexperiência e imprudência política do bispo)? Esses assassinatos não estavam de acordo com as instruções de Juliano. Nem o filantrópico e piedoso imperador visto na autor-representação que Juliano fazia de si mesmo nem o perseguidor inteligente e ardiloso que não criava mártires de maneira desnecessária apresentado pelos historiadores eclesiásticos¹⁵ achariam a violência em Gaza produtiva. De fato, o governador da Palestina foi punido por Juliano logo que as notícias dos eventos de Gaza chegaram aos ouvidos do soberano; uma sentença de morte contra o governador foi comutada, por piedade, para o exílio.

O trabalho de outro historiador eclesiástico é útil como um texto de controle para entender o significado mais amplo (ou a sua falta) dos eventos na Síria e Palestina. Sócrates de Constantinopla afirma que Juliano não desejava criar mártires, pois ele tinha percebido como os cristãos não só honravam os mártires com também desejavam seguir seus passos (Sócrates, HE III.12). O único martírio que vemos nas páginas de Sócrates é o de três cristãos entusiasmados (Macedônio, Teodulo e Taciano), de Merum, na província da Frígia. Eles perturbaram, deliberadamente, a restauração do templo pagão da cidade; o governador da cidade, Amáquio, ordena sua prisão e execução.

O zelo destes mártires é considerado admirável por Sócrates. É visível, contudo, que se eles tivessem permanecido quietos, eles poderiam ser perseguidos no sentido que Sócrates dá (isto é, poderiam ser proibidos de ensinar literatura helênica ou obter posições na corte imperial), mas não seriam queimados vivos sobre uma grelha (tal foi o seu cruel fim). Sócrates se utiliza do topos do mártir piadista nesse caso: suas últimas palavras foram um conselho para que fossem virados para o outro lado, uma vez que Amáquio desejava comer carne fervida (e a parte do corpo dos mártires que não estava virada para as chamas ainda estava crua).¹⁶

A ação mais hostil de Juliano que vemos em Sócrates é uma troca de palavras agressiva com o bispo Máris de Calcedônia, que era naquela época um homem velho, sofrendo de cataratas (Sócrates, HE III.12.1). Dirigindo-se a Juliano, Máris criticou a impiedade do imperador. Como resposta, Juliano afirmou que nem mesmo o deus galileu era capaz de curar um cego tolo como Máris, que respondeu redobrando a aposta, oferecendo graças a Deus por não ter restaurado a sua visão e, desta maneira, ter impedido que assim pudesse observar a terrível apostasia de Juliano. Pode haver algo a mais na resposta de Juliano a Máris; ela pode referenciar Lucas 18:35-43, onde um mendigo cego é curado por Jesus. Se essa referência for correta, o bispo está aqui comparado a um mendigo; não é surpresa que Máris respondeu de maneira tão ríspida (é interessante assinalar que Máris não era um homousiano, e como tal era considerado um herege ariano tanto por Sozômeno quanto por Sócrates; o paganismo de Juliano levava homousianos a louvarem as virtudes de bispos arianos!).¹⁷

O que vemos na Palestina – os martírios e pogroms – denota os limites da construção da figura pública de Juliano. As realidades duras e concretas de Gaza e Heliópolis prevaleceram sobre a imagem do imperador tolerante, ou do astuto flagelo da verdadeira fé. Uma simples injunção imperial – algo no tom de “restaure-se o status quo vigente antes de Constantino no relativo à propriedade e aos direitos urbanos dos templos pagãos” – foi distorcida, não por cristãos, mas por pagãos. A injunção foi bem-sucedida, porém pela metade. A palavra e os desejos do soberano tinham pouco poder face a uma situação social explosiva. Ele poderia ter a ideia de que a violência pura contra cristãos era pouco produtiva, e que seus objetivos seriam mais facilmente alcançados por meios outros. Contudo, a pura violência contra cristãos, para os agentes urbanos destes pogroms, não era um método para atingir um fim, mas sim um fim em si mesmo.

Quando o poder imperial – e, mais importante, a capacidade imperial de dar privilégios a diversos grupos sociais – movimentou-se, com a ascensão de Juliano, de uma atitude não só ideológica, mas também financeiramente favorável ao cristianismo para uma posição mais conflituosa, o resultado foram as atrocidades relatadas por Teodoreto e Sozômeno. Contudo, elas somente ocorreram naqueles lugares; foram a exceção da regra. A explicação para esses acontecimentos deve lidar com as histórias dessas cidades (Gaza, principalmente, pelo simples fato de ser bem documentada). Deve, em uma frase, explicar por que a violência se tornou um fim em si mesma ali.

A comunidade cristã de Gaza sofreu violentamente com as perseguições religiosas de Maximino Daia (r. 305-313), 50 anos antes. Eusébio relata a morte por decapitação do bispo da cidade, Silvano, junto com 39 outros (Euséb., HE VIII.13.5). Os cristãos eram uma minoria naquele lugar, mesmo antes do massacre. Sozômeno relata que seu avô fazia parte das primeiras comunidades cristãs de Beteleia, o que sugere que se o cristianismo estava presente lá antes de 350, ele (e mesmo a memória de sua existência) havia sido efetivamente extirpado, ao menos de Gaza, durante a Grande Perseguição. Qualquer que seja o contexto preciso e a confiabilidade da *Vida* de Porfírio de Gaza, o que se observa lá é que a cidade ainda era proeminentemente pagã no início do século quinto. A vida urbana girava em torno do Marneion, um grande templo pagão, que só foi destruído em 402 (Chuvin, 1990, 82-84). Heliópolis era outro centro pagão; seu templo, dedicado à deusa da fertilidade ‘Ashtart e a seu marido e filho Ba’al e Aliyan (compreendidos pelos romanos como Vênus, Júpiter e Mercúrio), abrangia algum tipo de prostituição ritual, de acordo com Eusébio (Euséb., Vit. Const. 3.58).

Depois da concessão de liberdade religiosa por parte de Licínio em 313 aos cristãos de Heliópolis, um certo Gelasino professou a sua fé publicamente durante uma apresentação de mímicos, sendo apedrejado até a morte pelo público enfurecido.¹⁸

Tanto Gaza quanto Heliópolis acabariam tendo que suportar ações imperiais hostis, derivadas de motivos religiosos, quando da conquista de Constantino do leste romano. Constantino era um imperador bastante experiente na década de 320, bastante consciente do que era e do que não era possível a ele fazer com seu poder, de até onde poderia avançar na sua política de cristianização. Face a face com o tradicional (e homogêneo) interior pagão da Itália central, tão tradicional quanto “poderoso” ou “hegemônico”, era forçado a aceitar posições de compromisso quando tratava com cidades como Hispellum (Lenski, 2016, p. 114-130).

Embora os cultos pagãos de Gaza e Heliópolis eram, com certeza, “tradicionais” e “poderosos”, para a infelicidade dos membros destes cultos eles não estavam localizados em uma região que era hegemônica e homogeneamente pagã. O cristianismo marcava presença na Síria fazia longa data, apesar de comunidades locais refratárias (como Gaza e Beteleia) – a data era suficientemente longínqua, no século quarto, para que uma divisão cristão-pagão se tornasse uma característica a mais das tradicionais rivalidades interurbanas da província. Gaza é praticamente o exemplo perfeito dessa situação, pois essa cidade extremamente pagã tinha que conviver com o fato de que a sua ligação com o Mediterrâneo se dava através da cidade portuária (e sua dependente legal) de Maiouma, predominantemente cristã, localizada a apenas cinco quilômetros e meio a oeste.

Nenhum diálogo era necessário entre Constantino e Gaza. As consequências foram tão danosas para o prestígio de Gaza quanto foram agradáveis para os habitantes de Maiouma. Esta última foi declarada como uma cidade independente, e a preferência imperial pela cidade (em detrimento de Gaza) se tornou manifesta com o novo nome da cidade: Constância, em homenagem à irmã de Constantino (Euséb., Vit. Const. IV.38).

Quanto à Heliópolis, seria incrível que o piedoso e entusiasmado reformador moral cristão que era Constantino não agisse contra a prática de prostituição sagrada, real ou imaginária. Não havia, aparentemente, qualquer apoio local disponível às medidas repressoras contra o paganismo de Heliópolis, mas isso não impediu o imperador; o templo foi fechado *manu militari*, a *primeira* igreja cristã que Heliópolis jamais tinha visto foi erguida, e um bispo foi imediatamente designado a presidi-la (Euséb., Vit. Const. III.58.2-3).¹⁹

Estes devem ter sido golpes devastadores para o status (e, de fato, para a autoestima) de Gaza e Heliópolis, e essas perdas culturais devem ter sido seguidas por perdas mais concretas. Qualquer imposto ou tributo que Maiouma pagava a Gaza foi perdido (Trombley, 1993, p. 192), mas essa situação era até benigna se comparada à de Heliópolis. Ali, não apenas todos os recursos que o grande templo a ‘Ashtart atraía foram perdidos da noite para o dia, como também os privilégios que habitantes cristãos recebiam por parte do imperador eram privilégios que as antigas elites pagãs não recebiam. Em Heliópolis e Gaza, pelo menos, a disputa pelo favor imperial entre cristãos e pagãos era um jogo de soma zero.

Isso explicaria a explosão de violência ocorrida sob Juliano, que ocorreu logo após as decisões do imperador de reverter a independência de Maiouma face a Gaza e de reabrir o grande templo de Heliópolis.²⁰ Mas pouco explica a sua natureza excepcional, pois ficamos tão estupefatos quanto Gregório e Sozômeno ficaram com a remoção das vísceras de padres e freiras e seu preenchimento com grãos. Uma ficção conjurada pelos cristãos para demonstrar a perfídia dos pagãos? É possível, mas uma outra explicação é viável.

De Constantino a Juliano, os pagãos de Gaza e Heliópolis perderam recursos, tanto sociais quanto financeiros, por mais de uma geração. Se pequenas comunidades pagãs localizadas haviam sofrido o bastante, a situação em cidades maiores, cujos fluxos sócio-financeiros haviam sido bastante prejudicados por decisões imperiais pró-cristianismo, eram bem piores.²¹

O bode expiatório (ou, menos caridosamente, os culpados pela situação horrenda) estava bem visível: não tanto o cristianismo, mas sim os cristãos. Não é uma suposição incauta imaginar que um sentimento anticristão grassava nas comunidades pagãs destas cidades, e esse ódio, curiosamente, poderia ajudar-lhes a perceber uma nova prática das comunidades cristãs. No período que vai de Constantino a Juliano, os cristãos se lançaram a uma nova prática: a veneração de relíquias de santos.²²

A remoção das entranhas das freiras e o seu preenchimento com trigo pode ter servido a um propósito mais prático do que ódio e fúria direcionados em uma direção aleatória. Como qualquer pessoa que estudou ou conviveu com suínos (ou que assistiu a *Snatch: porcos e diamantes*) sabe, um suíno não rejeitará um banquete de carne humana. O consumo da carne dos padres e freiras pelos porcos está presente em Gregório, mas ele não menciona o trigo.

E aqui entra Sozômeno, com sua autópsia. A mistura de carne humana com a sua ração era bastante atrativa para os porcos, ele nos diz (Sozôm., HE V.10.6). O bizarro preenchimento dos cadáveres com trigo pode ter sido realizado com os objetivos de que os corpos das vítimas fossem consumidos rapidamente e desaparecessem completamente, prevenindo assim a colheita de relíquias destes corpos que agora pertenciam, ou pertenceriam, a santos mártires. O martírio de Nestabo, Zeno e Eusébio, mencionado acima, consumou-se com uma ação similar: quaisquer ossos destes mártires que sobreviveram à cremação inicial foram jogados numa fossa junto com esqueletos de camelos e burros, de maneira a prevenir a sua colheita por parte dos cristãos. Uma mulher cristã conseguiu, todavia, recuperá-los – mesmo se os ossos coletados por essa mulher na verdade pertencessem a animais, como um observador cético pode assinalar, ainda assim ganharam o status de relíquias (Sozôm., HE V.9). Essa possibilidade estava totalmente vedada no caso dos porcos e das freiras: algum tipo de resto humano poderia ter sobrevivido à digestão dos animais, mas para parafrasear o já mencionado filme *Snatch: Porcos e Diamantes*, quem haveria de querer escarafunchar esterco suíno?

As ações ocorridas na Síria foram muito além de quaisquer medidas repressivas contra cristãos que Juliano imaginava. Foram diretamente contra seu claro objetivo de não criar mártires. O imperador havia apenas restaurado propriedades que haviam sido confiscadas por seu tio. A população das cidades na Síria leu a política religiosa de Juliano “através do que podemos chamar de lógicas específicas ou localizadas” (Hall, 2003, p. 402). Os cristãos não eram os “ateus” de Juliano (Juliano, *Carta a um Sacerdote*, 305C-D), mas os culpados por um empobrecimento e por uma degradação de status. Face a essa situação, a violência estourou.²³

A brutalidade vista em Gaza e Heliópolis é chocante, mas não foi o único ato de violência anticristão do reinado de Juliano. O imperador havia revogado todas as condenações ao exílio que haviam sido impostas a bispos cristãos, para incentivar o dissenso entre os “galileus”. Em nenhum lugar o dissenso foi tão violento quanto em Alexandria. O cristianismo dessa cidade girava, por quase meio século, em torno da gigantesca figura de Atanásio e dos cismas ocasionados por sua polêmica figura (e ainda mais polêmicas ações).²⁴

Em 335, Atanásio havia tido a ousadia de se aproximar a cavalo do imperador Constantino no momento em que o soberano entrava em Constantinopla, deixando-o entre o estupefato e o irritado. Este talvez tenha sido o maior exemplo de *chutzpah* da história da política eclesiástica tardo-romana (Sócrates, HE I.34; Sozôm., HE II.28): mas o intrépido peticionário de 335 estava, em 361, numa maré baixa. Havia sido condenado ao exílio (pela terceira vez) em 357. Seu trono episcopal era ocupado, desde então, pelo bispo ariano Jorge da Capadócia (cuja biblioteca, em uma cruel ironia da história, havia sido utilizada pelo jovem Juliano, durante seu exílio juvenil em Marcellum: Juliano, Ep. 21, 378C) – que era, no final das contas, uma criatura de Constâncio.

Alexandria se tornara infame na Antiguidade (tardia ou não) por sua propensão a afundar abertamente em conflitos sociais violentos (Haas, 1997, p. 278-330).²⁵ Um bispo de Alexandria era obrigado

a aprender quando e como apaziguar as tensões latentes, e onipresentes, da cidade; também deveria saber quando acentuá-las para proveito próprio e de sua igreja. Atanásio foi recentemente descrito por Lenski como um “rufião impenitente” (Lenski, 2016, p. 273). A descrição é dura, mas ela designa bastante bem a realidade política do episcopado alexandrino. O bispo de qualquer cidade, mas especialmente *desta* cidade, não era apenas um personagem religioso; ele era um ator político que tinha (como questão de vida ou morte, literalmente) que se locomover pelas vicissitudes impiedosas e sangrentas do humor local. Para fazê-lo de forma efetiva, deveria possuir não só aliados, como (principalmente) forças próprias. Do contrário, seus inimigos agiriam contra ele, com resultados potencialmente fatais.²⁶

Nenhuma dessas “forças próprias”, ou “aliados”, era tão importante quanto os monges. Atanásio foi o primeiro patriarca a perceber sua importância, e a cooptá-los para seus propósitos Brakke (1995, p. 99-110). Com o apoio dos monges, e com sua extraordinária capacidade e energia para subornar, persuadir, negociar e lisonjear uma parcela considerável da população alexandrina, Atanásio se tornou o líder de seu próprio partido político.

O que diferenciava Jorge da Capadócia de Atanásio, para além de suas significativas discordâncias religiosas, era a pouca habilidade do primeiro em lidar com hierarquias sociais locais. Como um ariano, Jorge era obrigado a lidar com toda a estrutura social que Atanásio havia erguido, e que não havia desaparecido com o exílio do patriarca (Barnes, 1993; Lenski, 2016, p. 272-277). Sendo originário de outra província do Império, Jorge não tinha como obter acesso a redes locais de patronagem que pudessem facilitar a sua posição. Seu maior aliado, o imperador Constâncio, estava localizado a milhares de quilômetros de Alexandria, seja nos Bálcãs, seja em Antioquia.

Essas dificuldades recomendavam cautela e prudência da parte de Jorge, mas poucas pessoas na história de Alexandria fizeram tanto para incentivar a explosão do seu barril de pólvora urbano do que o bispo ariano. Ao invés de agir com cautela, construindo sua própria rede de patronato para então agir contra seus inimigos, ele rapidamente enfureceu tanto cristãos nicenos (isto é, pró-atanasianos) quanto pagãos, demonstrando uma incompreensão básica do que lhe era possível naquele momento (Am. Marc. XXII.11.7).

A retribuição não tardou: não muito depois de ter assumido sua sé, Jorge escapou, por muito pouco, de ser linchado por uma turba de partidários de Atanásio (que, talvez, estavam se protegendo: de acordo com Sozômeno, Jorge aprisionou e mutilou homens e mulheres que questionavam o seu poder: Sozôm., HE IV.4, HE IV.10). Seu único aliado local era o *strategos/dux* Artêmio, que não havia conquistado a simpatia dos pagãos locais. Muito pelo contrário: de acordo com Teodoreto, ele imediatamente lançou tropas contra “os ídolos”, destruindo a maioria deles (Teodoreto, HE III.14). Não há de se acreditar, aqui, na totalidade da destruição causada por Artêmio, mas parece-me indubitável que seu nome trazia poucos sorrisos ao rosto da população pagã de Alexandria.

Para completar o infortúnio de Jorge, o notoriamente cruel agente de Constâncio, Paulo, “o Corrente”, estava conduzindo, concomitantemente à ascensão de Jorge ao trono episcopal de Alexandria, extensas investigações e subsequentes julgamentos ao redor de supostas traições ocorridas no Egito (o fato que detonou essa verdadeira inquisição foi uma inofensiva prática de futuromancia na cidade de Abydos). Muitos alexandrinos foram implicados, e subsequentemente torturados e/ou executados, durante essa investigação: que o soberano que realizava estes brutais interrogatórios era o principal patrono de Jorge não ajudava, em nada, o bispo ariano (Am. Marc. XIX.12.3-18).

Uma série de fatores conspirava agora contra a integridade física de Jorge. Este não era apenas um inimigo, um incômodo ou o que quer que fosse para seus inimigos. Como Galvão-Sobrinho assinalou, a enormidade da dimensão *popular* nos conflitos religiosos da cidade pode ser medida pelo interesse demonstrado por esse assunto por nossas fontes (compostas por homens educados e letrados, e que normalmente não dariam a hora do dia para a massa do *populus/demos*, quanto mais escrever sobre ela:

Galvão-Sobrinho, 2013, p. 35). Para supremo infortúnio do ariano Jorge, as “dinâmicas da identidade [cristã]” haviam lhe tornado, por definição, um Grande Outro para o partido de Atanásio, uma situação que os esforços empreendidos pelo bispo ariano contra a comunidade local pagã em nada melhorava, pois tão somente incitava outra fatia da população urbana contra si mesmo (Galvão-Sobrinho, 2006, p. 324-326).

Como Julio Magalhães de Oliveira escreveu recentemente, “o apoio ativo da multidão a um líder civil ou eclesiástico era amiúde resultado da percepção de que ele poderia agir em nome dos ‘menos bem-quistos’ entre os cidadãos ou ‘os pobres’” (Magalhães de Oliveira, 2020, p. 30-31). Atanásio era (também) um mestre nessa área: o solo em que germinava o “rufião impenitente” de Lenski era adubado com os sólidos benefícios que os seguidores do patriarca obtinham. Se Atanásio oferecia facilidades a seus amigos, e extremas dificuldades a seus inimigos, Jorge simplesmente se apresentava como o tentáculo mais próximo de um distante aparelho coercitivo imperial. A aliança que realizara com Artêmio e as ações que empreendera contra os partidários de Atanásio podiam intimidar seus inimigos, bem como a multidão alexandrina, por algum tempo. Mas estavam, ao fim e ao cabo, destinadas a levar essa multidão a escolher, dentro de seu “repertório de disputa”, uma “rápida ação direta mirada contra alvos individuais” (Magalhães de Oliveira, 2020, p. 23).

A combinação destes fatores fazia com que Jorge estivesse fazendo hora extra no mundo físico. Tanto Jorge quanto Artêmio derivavam seus poderes *exclusivamente* do apoio do governo imperial – isto é, da pessoa de Constâncio. Quando novas chegaram da súbita morte de Constâncio, no final de novembro de 361, o destino de Jorge já estava decidido. Ele até conseguiu escapar de um linchamento inicial, mas logo foi preso. Em menos de um mês, uma turba atacou a prisão, matou Jorge e alguns de seus companheiros, mutilou seus corpos e os queimou. Filostórgio, um historiador ariano, coloca a culpa por eses atos em cristãos atanasianos, mas o seu testemunho é pouco crível. O resto de nossas fontes concorda, em linhas gerais, que a turba era composta principalmente por pagãos horrorizados com as ações de Jorge contra templos não-cristãos; concordam também que este era odiado por todos.²⁷

A morte de Jorge pouco agradou a Juliano. Sua primeira carta aos alexandrinos tratava do assassinato de Jorge (Juliano, Ep. 21). Esse documento é vital, pois coloca em evidência que a perseguição de Juliano aos cristãos era bastante diferente da de, por exemplo, Maximino Daia – na qual o poder imperial central soltava vagas pistas às autoridades locais sobre o desejado fim dos cristãos, permitindo simultaneamente que as estruturas de poder locais agissem brutalmente contra os perseguidos (deixando de implicar de maneira direta o governo central) e que o governo central recompensasse estes atos “espontâneos”, aprofundando e reforçando os laços entre ambos (Mitchell, 1988; Nicholson, 1994). A carta de Juliano não era um jogo de sinais ou ordens disfarçadas, mas uma franca admoestação contra os cidadãos pagãos de Alexandria.²⁸ Juliano concordava com os fatos principais que levaram ao linchamento de Jorge: o bispo ariano era manifestamente um criminoso, e suas ações mereciam ser duramente punidas. Quem deveria punir Jorge, contudo, era Juliano, não os alexandrinos.

Aqui, os alexandrinos são severamente criticados por agir contra a lei. Caso estes tivessem deixado que um processo legal tivesse seguido seu curso (com a conclusão inevitável da condenação de Jorge – Juliano se preocupa aqui com a forma com que a sentença de morte contra o bispo foi aplicada, não com seu conteúdo), “o ocorrido não teria resultado em assassinato e atos paralegais, mas em uma justiça harmoniosa”, de uma maneira que não deixaria a mancha da culpa sobre os habitantes da cidade.²⁹ Estes merecem ser punidos, mas, prossegue o imperador, já que o soberano era bondoso e misericordioso, oferecia apenas admoestações e argumentos aos alexandrinos, ao invés de punições. A admiração de Juliano pela história de Alexandria é bastante clara na carta, e ele supõe que, já que os alexandrinos são cidadãos de uma cidade que foi fundada por Alexandre e onde foi erguida o Serapeu, eles irão se comportar melhor.

Essas esperanças se mostrariam infundadas, graças a Atanásio, que havia, desde o seu retorno do exílio, retomado de maneira entusiasmada as suas atividades de proselitismo. As últimas cartas de Juliano a Alexandria demonstram uma amarga decepção com a cidade (Juliano, Ep. 45-47). Primeiramente, com a figura de Atanásio; em carta destinada a Ecdício, Prefeito do Egito, Juliano condena o patriarca, novamente, ao exílio. Com o seu próprio punho (καὶ τῇ αὐτοῦ χειρὶ), Juliano chega a dizer que nada lhe agradaria mais que escutar que o patriarca havia sido expulso do Egito, tendo em vista que este “impuro” (τὸν μιαρὸν) havia batizado (horror dos horrores) mulheres de alta posição social.³⁰

A última carta em que Juliano trata de assuntos religiosos com os alexandrinos (Juliano Ep. 47) possui datação mais segura do que as outras: ela foi escrita depois de 24 de outubro de 362 – o dia em que Atanásio havia prudentemente fugido de Alexandria (mas não saído do Egito). Uma petição, aparentemente de um grupo difuso de alexandrinos, requereu a revogação deste novo exílio para Juliano. A resposta foi bastante incisiva: um enfurecido Juliano afirmou que os galileus de seus dias eram os descendentes dos escravos hebreus dos tempos idos, e que, portanto, os alexandrinos eram descendentes dos conquistadores dos antigos egípcios. Mas, para a infelicidade geral, os alexandrinos pareciam se oferecer como escravos às doutrinas dos galileus (Juliano, Ep. 47, 433A-B)! A força da metáfora da escravidão, em uma sociedade onde os escravizados eram onipresentes, não deve ser subestimada.³¹

Juliano passa então a admoestar os alexandrinos, oferecendo-lhes uma lição histórica sobre como os deuses (e seus servos, de Alexandre a Augusto) há viam abençoado a cidade, e pedindo que eles sigam o exemplo de seu atual soberano e troquem o cristianismo pelo reto caminho dos deuses.³² Os alexandrinos que não fizessem a coisa certa e permanecessem cristãos não seriam punidos, mas Atanásio não recebe nenhum remédio – pelo contrário. Com a mesma verve sarcástica que demonstraria depois ao compor os *Césares* e o *Misopogon*, o imperador assegura que há uma multidão de discípulos do patriarca, e que qualquer um dessa multidão não poderia ser pior do que Atanásio (Juliano, Ep. 47, 435C). A carta termina não com a revogação do exílio, mas com sua ampliação: Atanásio agora sofre uma sentença de banimento do Egito inteiro.

O assassinato de Jorge foi causado por processos inerentes ao contexto urbano de Alexandria. Tanto Juliano quanto a população da cidade consideravam as ações de Jorge inaceitáveis, e as tensões causadas por estes processos levaram ao que o centro imperial classificou como uma ação paralegal. De maneira significativa, Juliano não permitiu que essa violação de suas próprias diretrizes no trato para com criminosos deixasse de receber resposta: a lei e a justiça eram, ou deveriam ser, algo a ser sempre obedecido. Por óbvio, Juliano definia o que era “lei” e “justiça”, e, dentre as inúmeras ideias que atravessaram a sua ocupada mente, a de que ele poderia estar errado (sobre este ou qualquer outro assunto) não parece nunca lhe ter ocorrido.

Contudo, não foi o linchamento de Jorge que deixou Juliano amargurado com os alexandrinos, e sim Atanásio. Contudo, aqui também o trato foi relativamente benigno, e se tornara um hábito para os imperadores romanos: Atanásio já havia sido condenado ao exílio uma vez pelo santíssimo Constantino, e duas vezes por Constâncio; depois da morte de Juliano, Valente o condenaria outra vez.³³ Dito de outra forma: o que mais impressionou o imperador aqui foi um bispo que havia se tornado um mestre na arte de manipular as ordens do soberano para seu próprio interesse.³⁴

Talvez por isso seja importante concluir com Atanásio; pois o que também vemos em outra epístola em que ele aparece é um incidente menor, uma curiosidade histórica, que poderia ter tomado um significado maior caso Juliano não tivesse morrido. Logo após o linchamento de Jorge, Atanásio retornou à sua sé, e Juliano respondeu com o seguinte édito:

Alguém que foi banido por tantos decretos imperiais vindos de tantos imperadores deveria ter esperado por pelo menos um édito imperial [a seu favor], e a partir disso retornar à sua terra, e não ter demonstrado impulsividade e tolice, insultando as leis como se elas não existissem. Pois nós não concedemos, mesmo agora, aos galileus que foram exilados por Constâncio de abençoada memória que *retornassem às suas igrejas, mas apenas às suas terras natais*. Mas agora descubro que o sumamente audacioso Atanásio, eufórico com sua insolência costumeira, de novo tomou para si o que é chamado por eles como o trono episcopal, e que isto é não pouco desagradável para os cidadãos piedosos de Alexandria. Pelo que nós publicamente avisamos que ele deve sair da cidade imediatamente, no mesmo dia em que ele receber esta nossa carta com nossa clemência. Mas se ele permanecer na cidade, o avisamos publicamente que ele receberá uma punição maior e mais severa.³⁵

O que é impactante nessa carta não é exasperação de Juliano para com Atanásio (a esse ponto, imagino, já esperada pelo leitor), mas que o imperador aqui age como se ele próprio fosse o árbitro final da reta organização eclesiástica cristã. De maneira irônica, o modo composto com que as ordens de Juliano foram lidas em Alexandria (incluindo aí pelo próprio Atanásio), naquilo que Stuart Hall chamaria de “uma posição negociada”, o acabaram levando a tocar, diretamente, em assuntos eclesiásticos. Nisso ele se mostraria como um imperador nos moldes de Constantino, por mais que imaginasse abandonar esse modelo; e, para além disso, em tema a ser tratado em outro artigo, talvez apesar de si mesmo Juliano começava a dar os primeiros passos na criação de uma nova igreja *pagã*. Que essa igreja pagã fosse construída sobre os corpos de alguns mártires era antitético aos desejos de Juliano, mas ainda assim a pesada maquinaria burocrática do Império, com seu modelo de “petição e resposta” (Millar, 1977, p. 6) poderia levar, como de fato levou, a incidentes violentos. Eles não foram instigados diretamente pelo imperador. Juliano não estava “meramente respondendo a petições geradas localmente”, como Maximino Daia estava uma geração antes, mas ambos estavam operando numa lógica de quiproquó (Lenski, 2016, p. 94). Por mais que não fosse violenta, a posição de Juliano era proativamente contra o cristianismo. Se algumas coisas dessem errado (e, como vimos, por vezes isso aconteceu), o resultado era violento. As punições existiam, mas eram lenientes: o governador da Palestina foi exilado, não executado, e os alexandrinos escaparam com o equivalente imperial de um cartão amarelo.

Pouco antes de morrer, em meio à sua peroração contra a população de Antioquia, Juliano deixou escapar que algumas cidades, que eram escravas dos deuses como ele, amavam seu imperador mais que seus próprios filhos, já que eles pecaram por um zelo excessivo (e mesmo violento) quando lhes foi dado o sinal para derrubar as tumbas dos ateus (os cristãos) e reabrir os altares (Juliano, Misop. 361A). Atos violentos contra cristãos eram desagradáveis para Juliano, mas para usar uma palavra que ele provavelmente não aprovaria, não lhe eram anátemas.

Financiamento

Este artigo é um dos frutos colhidos pela pesquisa de doutorado “*The Construction(s) of the Public Image of the Emperor Julian*”, pela University of St Andrews, inteiramente financiada pela CAPES (processo 99999.001125/2015-00), a quem se agradece, por oportuno.

Referências

- BARNES, T. D. *Athanasius and Constantius*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1993.
- BARNES, T. D. *Early Christian hagiography and Roman history*. Tübingen: Coronet Books, 2010.
- BITTON-ASHKELONY, B.; KOFSKY, A. (org.). *Christian Gaza in Late Antiquity*. Leiden: Brill, 2004.
- BRAKKE, D. *Athanasius and the politics of ascetism*. Oxford: Oxford University Press, 1995.
- CARVALHO, M. *Paideia e Retórica no Séc. IV D.C.* São Paulo: Annablume, 2010.
- CHUVIN, P. *Chronique des Derniers Païens*. Paris: Belles Lettres, 1990.
- ELM, S. *Sons of Hellenism, Fathers of the Church: Emperor Julian, Gregory of Nazianzus, and the Vision of Rome*. Berkeley: University of California Press, 2012.
- GALVÃO-SOBRINHO, C. Embodied Theologies: Christian Identity and Violence in Alexandria in the Early Arian Controversy. In: DRAKE, H. A. (ed.). *Violence in Late Antiquity: Perceptions and Practices*. London: Routledge, 2006.
- GALVÃO-SOBRINHO, C. *Doctrine and Power: Theological Controversy and Christian Leadership in the Later Roman Empire*. Berkeley: University of California Press, 2013.
- GREENWOOD, D. N. Constantinian Influence upon Julian's Pagan Church. *Journal of Ecclesiastical History*, v. 68, p. 1-21, 2017.
- GREENWOOD, D. N. *Julian and Christianity: Revisiting the Constantinian Revolution*. London: University of Ithaca Press, 2021.
- GWYNN, D. *Athanasius of Alexandria. Bishop, Theologian, Ascetic, Father*. Oxford: Oxford University Press, 2012.
- HAAS, C. *Alexandria in Late Antiquity: Topography and Social Conflict*. London: Johns Hopkins University Press, 1997.
- HALL, S. *Da Diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2003.
- HARPER, K. *Slavery in the Late Roman World, 275–425*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.
- KÖNIG, J. Solitude and Biography in Jerome's Life of Hilarion. In: TEMMERMAN, K. (ed.). *The Oxford Handbook of Ancient Biography*. Oxford: Oxford University Press, 2021.
- LENSKI, N. *Constantine and the Cities: Imperial Authority and Civic Politics*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2016.
- LIEBESCHUETZ, J. W. G. *Antioch: City and Imperial Administration in the Later Roman Empire*. Oxford: Oxford University Press, 1972.
- MAGALHÃES DE OLIVEIRA, J. Late Antiquity: The Age of Crowds? *Past & Present*, v. 249, p. 3-52, 2020.
- MILLAR, F. *The Emperor in the Roman World*. Bristol: Bristol Classical Press, 1977.
- MITCHELL, S. Maximian and the Christians in A.D. 312: A New Latin Inscription. *Journal of Roman Studies*, v. 78, p. 105–124, 1988.
- NICHOLSON, O. The "Pagan Churches" of Maximinus Daia and Julian the Apostate. *Journal of Ecclesiastical History*, v. 45, p. 1–10, 1994.
- PATUREL, S. *Baalbek-Heliopolis, the Bekaa, and Berytus from 100 BCE to 400 CE*. Leiden: Brill, 2019.
- PRESTON, P. *The Spanish Holocaust: Inquisition and Extermination in Twentieth-Century Spain*. New York: University of Ithaca Press, 2011.
- RAGETTE, F. *Baalbek*. London: Routledge, 1980.
- RAPP, C. *Holy Bishops in Late Antiquity: The Nature of Christian Leadership in an Age of Transition*. Berkeley: University of California Press, 2005.
- SALZMAN, M. *The Making of a Christian Aristocracy: Social and Religious Change in the Western Roman Empire*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

SHAW, B. *Sacred Violence: African Christians and Sectarian Hatred in the Age of Augustine*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

TEITLER, H. C. *The Last Pagan Emperor*. Oxford: Oxford University Press, 2017.

TROMBLEY, F. *Hellenic Religion and Christianization c. 370/529*. Leiden: Brill, 1993.

URBAINCZYK, T. *Socrates of Constantinople: Historian of Church and State*. Ann Arbor: Michigan Classical Press, 1997.

VAN DAM, R. From Paganism to Christianity in Late Antique Gaza. *Viator*, v. 16, p. 1-20, 1985.

VAN NUFFELEN, P. *Un héritage de paix et de piété: Étude sur les Histoires ecclésiastiques de Socrate et de Sozomène*. Leuven: Peeters, 2004.

WOODS, D. Review of “Constantine and the Cities”. *Journal of Late Antiquity*, v. 10, n. 1, p. 280-282, 2016.

WOOLF, G. Polis-religion and its Alternatives in Roman Provinces. In: CANCIK, H.; RÜPKE, J. (ed.). *Römische Reichsreligion und Provinzialreligion*. Berlin: Mohr Siebeck, 1997.

Fontes

AMIANO MARCELINO. *History*. Tradução e edição de J. C. Rolfe. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1939. 3 v.

EUSÉBIO DE CESAREIA. *Histoire ecclésiastique*. Tradução e edição de G. Bardy. Paris: Sources Chrétiennes, 1952-1960. 4 v.

EUSÉBIO DE CESAREIA. *Vita Constantini*. Edição e tradução de F. Winkelmann. Berlin: De Gruyter, 1975.

GREGÓRIO DE NAZIANZO. *Discours 4–5*. Tradução e edição de J. Bernardi. Paris: Sources Chrétiennes, 1984.

JULIANO. *Works*. Tradução e edição de W. Wright. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1913–1923. 3 v.

SÓCRATES ESCOLÁSTICO. *Histoire ecclésiastique*. Tradução e edição de P. Maraval e P. Périchon. Paris: Sources Chrétiennes, 2004-2007.

MALALAS, J. *The Chronicle of John Malalas*. Tradução de Elizabeth Jeffreys, Michael Jeffreys e Roger Scott. Melbourne: Australian Association for Byzantine Studies, 1986.

SOZÔMENO. *Histoire ecclésiastique*. Tradução e edição de B. Grillet e G. Sabbah. Paris: Sources Chrétiennes, 1983-2008.

TEODORETO DE CIRRO. *Histoire ecclésiastique*. Tradução e edição de J. Bouffartigue et al. Paris: Sources Chrétiennes, 2006-2009.

Notas finais

¹ Encontramos uma absolvição recente de qualquer responsabilidade direta por parte do imperador sobre os massacres ocorridos durante seu reinado em Teitler (2017, p. 40 e 61), com bibliografia sobre os detalhes destas reformas religiosas, que não são o tema do presente artigo.

² Juliano, *Carta a um Sacerdote*, 289 A-B. Ver original em: “Ἀσκητέα τοίνυν πρὸ πάντων ἡ φιλανθρωπία· ταύτη γὰρ ἔπεται πολλὰ μὲν καὶ ἄλλα τῶν ἀγαθῶν, ἐξαίρετον δὲ δὴ καὶ μέγιστον ἡ παρὰ τῶν θεῶν εὐμένεια. καθάπερ γὰρ οἱ τοῖς ἑαυτῶν δεσπότης συνδιατιθέμενοι περὶ τε φιλίας καὶ σπουδᾶς καὶ ἔρωτας ἀγαπῶνται πλεον τῶν ὁμοδούλων, οὕτω νομιστέον φύσει φιλάνθρωπον ὃν τὸ θεῖον ἀγαπᾷν τοὺς φιλανθρώπους τῶν ἀνδρῶν”.

³ Teodoreto, *História Eclesiástica*, III.7.1. Ver original em: “Ὅποια δὲ οἱ τῇ τῶν εἰδώλων ἀπάτῃ προσδεδεμένοι κατ’ ἐκείνον ἐτόλμησαν τὸν καιρὸν, πάμπολλα μὲν ἐστὶ καὶ συγγραφῆς ἰδίας δεόμενα· ἐγὼ δὲ ὀλίγα ἐκ πολλῶν διηγῆσομαι. ἐν Ἀσκάλωνι μὲν γὰρ καὶ Γάζῃ (πόλεις δὲ αὗται τῆς Παλαιστίνης) ἀνδρῶν ἱερωσύνης ἡξιωμένων καὶ γυναικῶν διὰ βίου τὴν παρθενίαν ἐπηγγελεμένων ἀναρρήξαντες τὰς γαστέρας, εἴτα κριθῶν ἐμπλήσαντες, προὔθηκον χοίροις βορὰν”.

⁴ O *Contra Juliano*, de Gregório de Nazianzo, se compõe de duas orações, uma proferida no dia seguinte à primeira, sóbria e simplesmente caracterizadas como *Orações IV e V*.

⁵ Gregório de Nazianzo, *Oração IV*.86-87. Sobre Gregório em geral, ver McGuckin (2001); sobre a relação entre Juliano e Gregório, ver Carvalho (2010) e Elm (2012).

⁶ Composição essa um tanto quanto apressada, de acordo com o editor e tradutor da obra para o francês J. Bernardi.

⁷ Nesta obra, Jerônimo tenta superar a *Vida de Antônio*, de Atanásio (Barnes, 2010, p. 178-190). Ver König (2021).

⁸ A *Vida de Porfírio de Gaza* foi escrita, supostamente, pelo diácono Marcos, no máximo em 450. Foram levantadas dúvidas acerca de sua datação: Barnes (2010, p. 260-283) defende que ela é uma falsificação do século sexto. Trombley (1993) ofereceu a mais extensa defesa da veracidade da *Vida*. Barnes (2010) e Lenski (2016, p. 317) possuem visões conflitantes acerca dessa defesa.

⁹ Como exemplo, ver Chuvin (1990, p. 82-84), em que a Gaza de Porfírio aparece, mas não a de Constantino (ou a de Juliano).

¹⁰ Sozômeno simplifica a linguagem de Gregório quando este menciona a extirpação das orelhas de Marcos, enquanto Teodoreto segue Gregório na extensa descrição de como o pobre Marcos, já meio morto e completamente ensanguentado, foi suspenso em um cesto empapado com mel e deixado ao léu, para ser devorado por vespas e abelhas. Libânio, o retórico pagão de Antioquia, menciona a resistência de Marcos com admiração (Libânio, *Ep.* 819), mas os historiadores eclesiásticos não o usam como fonte.

¹¹ Estes monges descendiam de Aláfio, o homem responsável pela conversão do vô de Sozômeno: Sozôm., *HE* V.15.14-17. Sobre o método histórico de Sozômeno, ver Van Nuffelen (2004, p. 243-263, esp. 248 para testemunhos oculares na sua obra). Sobre a conversão da família de Sozômeno, ver Salzman (2004, p. 149).

¹² Contra o que se segue, Teitler (2017, p. 97-98). Teitler privilegia Gregório, diminuindo, por consequência, o valor do testemunho de Sozômeno.

¹³ Ver Preston (2011, p. 325) para as lúgubres histórias de violência contra freiras e padres durante a Guerra Civil Espanhola que foram transmitidas (e, em muitos casos de violência sexual, detalhadamente imaginadas) pela rádio oficial dos falangistas.

¹⁴ Sozômeno cita e confronta o testemunho de Libânio quando a morte de Juliano é discutida em sua obra, mas apenas para refutar teologicamente o sofista de Antioquia – justificando, assim, a justa morte (visto que divinamente ordenada) do imperador pagão (Sozôm., *HE* VI.2.1-3).

¹⁵ Além das referências já dadas, ver Sócrates, *História Eclesiástica* III.12.

¹⁶ Sócrates, *HE* III.13 relata as políticas religiosas de Juliano. *HE* III.15 descreve os martírios em Merum. Ambrósio relata uma história similar a este martírio: São Lourenço, perseguido por Valeriano e executado em 258, foi também queimado vivo sobre uma grelha. Suas últimas palavras foram: “Estou bem passado nesse lado. Me virem!”. Por seus padecimentos e bom-humor, Lourenço se tornou o santo católico padroeiro dos comediantes e cozinheiros. Ambrósio, *De Officiis* I.216.

¹⁷ Sócrates, *HE* III.12. Esse episódio não é discutido detalhadamente em Urbainczyk (1997) ou Van Nuffelen (2004). Ver, e.g., Sozôm., *HE* IV.24 para a participação de Máris no Concílio de Rimini.

¹⁸ Esta história aparece em João Malalas, *Chronica*. XII.50 (c. 565). Gelasino foi canonizado por seus atos.

¹⁹ Para a topografia de Baalbek, ver Ragette (1980) e Paturel (2019, p. 194-246).

²⁰ Uma reabertura que não aparece nas nossas fontes, mas que era a consequência natural das políticas de Juliano.

²¹ Como Woolf coloca, Hierápolis tinha um templo “mundialmente famoso” (Woolf, 1997, p. 77).

²² Conforme se verifica ao se utilizar do projeto de pesquisa “*The Cult of the Saints*” (<http://cultofsaints.history.ox.ac.uk>).

²³ Para uma opinião crítica da responsabilidade de Juliano, ver Greenwood (2017).

²⁴ A bibliografia sobre Atanásio é gigantesca: ver Barnes (1993), Brakke (1995) e Gwynn (2012).

²⁵ Comparar o índice deste livro com o trabalho de Liebeschuetz sobre Antioquia (Liebeschuetz, 1972) é instrutivo: as tensões sociais eram muito mais agudas em Alexandria. Am. Marc. XXII.11 discute a tradição de revoltas de Alexandria.

²⁶ *For the bishop in Late Antiquity generally*, ver Rapp (2005).

²⁷ Am. Marc. XXII.11, Filostórgio, *HE.VII.2*, Sócrates *HE.III.2*, Sozômen, *HE.V*. Amiano afirma que os cristãos teriam protegido Jorge se não fosse pelo ódio que despertava. Sócrates, em raro momento, é mais rigoroso com Juliano e os pagãos do que Sozômeno, colocando a morte de Jorge na conta de uma disputa entre pagãos e cristãos. Para o episcopado de Jorge, ver Haas (1997, p. 286-293).

²⁸ A propósito, não há sinal de crítica ao cristianismo enquanto na carta; os únicos cristãos mencionados nela são Constantino e Jorge.

²⁹ Juliano, *Ep. 21*, 379D (οὕτω γὰρ ἐγένετο ἂν οὐ φόνος οὐδὲ παρανομία τὸ πρᾶγμα, δίκη δὲ ἐμμελής).

³⁰ Juliano, *Ep. 46*, 376C. Ver original em: “καὶ τῇ αὐτοῦ χειρὶ· πάννυ με λυπεῖ τὸ καταφρονεῖσθαι. μὰ τοὺς θεοὺς πάντας οὐδὲν οὕτως ἂν ἴδοιμι, μᾶλλον δὲ ἀκούσαιμι ἢ δέως παρὰ σοῦ πραχθέν, ὥς Ἀθανάσιον ἐξεληλαμένον Ὀσίων τῆς Αἰγύπτου ὄρων, τὸν μιᾶρον, ὃς ἐτόλμησεν Ἑλληνίδας ἐπ’ ἐμοῦ γυναῖκας τῶν ἐπισήμων βαπτίσαι. διωκέσθω”. Apenas duas outras cartas (Eps. 5 e 6, Wright) são do próprio punho de Juliano. O copista bizantino que transcreveu a Ep. 46 achou necessário ofender o “cachorro infame, triplamente amaldiçoado e triplamente miserável apóstata”, Juliano, nas margens do manuscrito desta passagem.

³¹ Para a escravidão no Império Romano Tardio, ver Harper (2011). Essa foi, provavelmente, uma das razões pela qual Eusébio não comparou Constantino a Paulo (o escravo de Deus: Tito 1.1) mas sim a Moisés, o servo de Deus (Josué 1.2). Ver Lenski (2016, p. 75).

³² Juliano, *Ep. 47*, 434D. Essa é a mais firme admissão, por parte de Juliano, de que ele era um cristão, em toda a sua obra.

³³ Um livro recente sobre a vida tempestuosa de Atanásio é *Athanasius of Alexandria. Bishop, Theologian, Ascetic, Father* (2012).

³⁴ A situação foi potencializada pela decepção que Juliano sentia com seu prefeito do Egito, Edício. Em outra carta (Juliano, *Ep. 45*), Juliano o notificou que o Nilo estava na cheia – uma informação que obterá do governador militar Teófilo. Aparentemente, Edício não era muito dedicado a seus deveres.

³⁵ Juliano, *Ep. 24*, ênfase minha. Ver original em: “Ἐχρῆν τὸν ἐξελαθέντα βασιλικοῖς πολλοῖς πάννυ καὶ πολλῶν αὐτοκρατόρων προστάγμασιν ἐν γούν ἐπίταγμα περιμεῖναι βασιλικόν, εἴθ’ οὕτως εἰς τὴν ἑαυτοῦ κατιέναι, ἀλλὰ μὴ τόλμη μὴδ’ ἀπονοία χρησάμενον ὥς οὐκ οὖσιν ἐνυβρίζειν τοῖς νόμοις, ἐπεὶ τοι καὶ τὸ νῦν τοῖς Γαλιλαίοις τοῖς φυγαδευθεῖσιν ὑπὸ τοῦ μακαρίτου Κωνσταντίου οὐ κάθοδον εἰς τὰς ἐκκλησίας αὐτῶν, ἀλλὰ τὴν εἰς τὰς πατρίδας συνεχωρήσαμεν. Ἀθανάσιον δὲ πυνθάνομαι τὸν τολμηρότατον ὑπὸ τοῦ συνήθους ἐπαρθέντα θράσους ἀντιλαβέσθαι τοῦ λεγομένου παρ’ αὐτοῖς ἐπισκοπῆς θρόνου, τοῦτο δὲ εἶναι καὶ τῷ θεοσεβεῖ τῶν Ἀλεξανδρέων δήμῳ οὐ μετρίως ἀγῆδός. ὅθεν αὐτῷ προαγορεύομεν ἀπιέναι τῆς πόλεως, ἐξ ἧς ἂν ἡμέρας τὰ τῆς ἡμετέρας ἡμερότητος γράμματα δέξῃται παραχρῆμα· μένοντι δ’ αὐτῷ τῆς πόλεως εἶσω μείζους πολὺ καὶ χαλεπωτέρας προαγορεύομεν τιμωρίας”.

Submetido em: 20/09/2024

Aceite em: 10/09/2025