

Saberes e poderes no Mundo Antigo

Estudos ibero-latino-americanos

Volume II - Dos poderes

Fábio Cerqueira, Ana Teresa Gonçalves,
Edalaura Medeiros & Delfim Leão
(Orgs.)

IMPRESA DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA
COIMBRA UNIVERSITY PRESS

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PELOTAS
FEDERAL UNIVERSITY OF PELOTAS

UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
FEDERAL UNIVERSITY OF GOIÁS

O SIGNIFICADO DO *CONTRA* NOS DISCURSOS POLÍTICO-RELIGIOSOS DA ANTIGUIDADE TARDIA: O *CONTRA OS GALILEUS* DO IMPERADOR JULIANO – 361-363 D.C.

Margarida Maria de Carvalho^{*}

Daniel de Figueiredo^{**}

Universidade Estadual Paulista - Brasil

Introdução

Os panegíricos no período da Antiguidade Tardia se proliferaram, sobretudo, no século IV d.C., pois foram elevados à categoria de documentos oficiais do Império Romano. Assim, existiriam os panegíricos elogiosos – os quais enalteciam figuras como a de imperadores ou pessoas ilustres – diga-se de passagem, os mais trabalhados pela historiografia, e os repulsivos, isto é, aqueles que falavam contra os imperadores ou eram adversos a grupos político-religiosos.

Em nosso caso, temos como fito contribuir com uma interpretação de um dos muitos discursos do Imperador Juliano que chegaram às nossas mãos: o *Contra os Galileus*. Tal arrazoado foi, largamente, analisado pelo viés religioso, como se Juliano tivesse escrito realmente um discurso contra os cristãos, sejam adeptos a quaisquer das correntes cristãs do período assinalado. Partimos do princípio que, nessa época, a questão religiosa está imbricada na esfera político-cultural, típica da Antiguidade Tardia. No decorrer de nossa análise, mostraremos como, a partir das passagens do tratado mencionado, a preocupação de Juliano não se detinha somente ao aspecto religioso – como sua leitura à primeira vista nos direciona – mas, sim, ao político-religioso, refletindo em questões administrativas e culturais. *Contra os Galileus*, dessa forma, possui um caráter também educativo.

Contra os Galileus foi redigido, por Juliano, entre julho de 362 d.C. e março de 363 d.C. durante a sua permanência em Antioquia, cidade com status de metrópole, que se localizava na região atual da Síria. Nesse arco temporal, o Imperador filósofo preparava sua campanha militar contra os Persas. Antioquia sempre teve um destaque importante no Império, pois funcionava como um

* Professora de História Antiga do Departamento de História e do programa de Pós-graduação em História da UNESP, Franca. Coordenadora do Grupo do Laboratório de Estudos sobre Império Romano da UNESP, Franca. E-mail: margomc@terra.com.br

** Mestre em História Antiga pelo Programa de Pós-graduação em História da UNESP, Franca., sob orientação da Profa. Dra. Margarida Maria de Carvalho. E-mail: d.fig@uol.com.br

O significado do Contra nos discursos político-religiosos da Antiguidade Tardia

verdadeiro campo de preparação bélica. Dessa maneira, Libânio, sofista neoplatônico, amigo e correspondente de Juliano, nos apresentou o tratado *Contra os Galileus*:

Como o inverno fazia grandes as noites, junto a outros brilhantes discursos, atacou os livros que fazem desse homem da Palestina deus e filho de deus, e em uma larga e dura polêmica demonstrou que tais honras são pura irrisão e tagarelice; e neste tema se mostrou mais sábio que o velho de Tiro¹. (Lib. Or. 18.178).

Tudo indica que o momento era propício para que Juliano demonstrasse sua indignação a tudo que se lhe opunha a concretizar a sua administração do Império de acordo com a sua teologia política. Dessa maneira, aquele foi o momento em que o Imperador escreveu *Misopogon*, isto é, um tratado contra os antioquianos e o já citado *Contra os Galileus*, ou o mesmo que *Contra os Cristãos*. Ressaltamos que o epíteto *Galileus* seria uma tática depreciativa utilizada por Juliano para se referir aos adeptos de uma seita surgida na remota Galiléia durante o Principado. De acordo com André Leonardo Chevitarese e Gabrielle Corneli (2007, p.41-69), a Galiléia ao tempo de Jesus Cristo era uma região da Palestina marcada pelo entroncamento das culturas helênica e hebraica e sempre se mostrou uma província problemática desde a ocupação romana por Pompeu, em 63 a.C. A acentuada resistência cultural do povo galileu parece tê-lo associado, no imaginário romano, a grupos ligados à marginalização social.

O tratado juliano que chegou até nós, por fragmentos, foi reproduzido a partir de uma refutação a ele feita por Cirilo, bispo de Alexandria, entre os anos de 433 e 441 d.C. O título dessa refutação é: *Em Defesa da Santa Religião Cristã contra os Livros do ímpio Juliano*, mais conhecido como *Contra Juliano*, sendo dedicada ao Imperador Teodósio II (WRIGHT, 1923, p.313-317). O *Contra os Galileus* de Juliano teria sido composto, inicialmente, por três livros. Segundo José Garcia Blanco e Pilar Gimenez Gazapo (2001, p.9), para cada livro de Juliano, Cirilo escreveria dez para refutá-los. Porém, somente o primeiro livro do Imperador, a partir daquela refutação do bispo alexandrino, alcançaria os dias atuais. R. Joseph Hoffmann (2004, p.77), especulou que as matérias dos livros II e III de Juliano poderiam ter constituído um ataque mais direto ao cristianismo do que o conteúdo do livro I. Para ele, não era estranho que a existência da própria refutação de Cirilo possa ter sido suprimida em função de seu conteúdo perigoso para Igreja no período medieval. Temos em mente que Hoffmann, ao fazer esse comentário, estaria levando em consideração somente o aspecto religioso, desconsiderando a conexão existente entre esse campo e o político.

Aliada à forma fragmentária em que a obra foi recuperada, acrescenta-se a costumeira parcialidade com que escritores e copistas da igreja tratavam os discursos que lhes eram desfavoráveis. Nas palavras do próprio Cirilo, no livro II

Margarida Maria de Carvalho e Daniel de Figueiredo

de sua inventiva *Contra Juliano*, o religioso deixa claro que responderia a todas as *blasfêmias* de Juliano contra Jesus Cristo, ignorando, porém, as palavras que em sua concepção eram muito ofensivas. Daí podermos deduzir as limitações e dificuldades de reconstrução do arrazoado:

Mas, como eu disse, da sua boca aberta sem reservas ele [Juliano] espalhou muitas espécies de calúnias ao nosso comum Cristo Salvador e derramou contra Ele dissonantes observações. Absterrei de responder com similares detalhes e aviso aos partidários sensatos, ignorar aquilo que nas suas palavras arriscaria sujar o espírito pelo simples contato. Esforçarei por combater esse [método de] “combate”, por denunciar em todas as ocasiões seu hábito de escárnio que fala errado e irrelevantemente sem mesmo ser capaz de chegar a dizer uma coisa verdadeira. (Cyr.Alex. *Jul.* 2.2)

A título de complementação, acrescentamos que as edições do discurso aqui utilizadas foram da Editorial Gredos (2001), Loeb Classical (1923). Resta referenciar que a maioria dos tradutores insere a polêmica Cirilo *versus* Juliano como se fosse uma disputa binária em torno da polêmica: cristianismo *versus* paganismo, tendência essa que dominou a historiografia da década de 80 do século passado. Em conformidade com Averil Cameron (1991, p.122), aludimos que não podemos resumir tal polêmica dessa maneira, haja vista que obscureceríamos inúmeras questões reais cujo significado ia além do mero conflito religioso; sendo assim, as disputas seriam político-culturais.

As metas de Juliano em *Contra os Galileus*

Como já anunciamos, ao nos debruçarmos sobre uma leitura mais profunda da inventiva supracitada, alinhando ao contexto histórico em que aquela foi produzida, notamos que a reflexão político-religiosa de Juliano perpassava por assuntos administrativos como, também, pela natureza da ideologia política imperial. Outro detalhe a ser destacado é que, nesse discurso, o príncipe filósofo discute a relação entre os pensamentos e dogmas dos gregos, hebreus e cristãos. Dessa forma, exercendo comparações entre seus principais pensamentos, Juliano utilizou-se do próprio conflito que havia entre hebreus e cristãos, ou seja, sobre suas concepções sobre o Deus único e Jesus Cristo, para reforçar a idéia do *lógos* grego. Essa razão grega, para o Imperador, seria dotada dos princípios filosóficos do neoplatonismo, uma cultura filosófica própria de sua época que trazia consigo ingredientes políticos e religiosos.

No início de *Contra os Galileus*, Juliano indicou que a sua intenção seria “tratar sobre todos os chamados dogmas fundamentais” (*Jul. Gal.* 41 E). Ao comparar a crença dos gregos e as crenças judaicas, para ele, os cristãos haviam subvertido ambas e delas conservando apenas certas noções fundamentais. Dessa forma, sua intenção seria lançar em descrédito o *logos* cristão e estabelecer uma

O significado do Contra nos discursos político-religiosos da Antiguidade Tardia

supremacia do *logos* grego. Logo, segundo Juliano: “[...] comparemos somente ponto por ponto, que tipo de palavras disse o deus de Moisés e quais foram as do deus de Platão” (Jul. Gal. 57 E).

Em todo o discurso *Contra os Galileus*, Juliano adotou uma linha de ataque de maneira incisiva e direta, estabelecendo uma grande relação de tensão com os seus interlocutores. Vide a passagem abaixo:

Está bem, parece-me, expor a todos os homens as causas pelas quais me convenci de que a maquinação dos galileus é a invenção de uns homens composta por maldade. [...] quero dizer em primeiro lugar que qualquer que deseje refutar-me deve, como em um tribunal, não se ocupar de nada alheio nem, como se diz, acusar por sua parte até que haja feito a defesa de seus próprios pontos de vista (Jul. Gal. 39 A).

De antemão, podemos perceber que Juliano procurou antecipar-se aos ataques que certamente receberia por parte daqueles que se sentissem contrariados com as suas opiniões, pois era uma característica do período a utilização de elaborados discursos retóricos como réplicas às críticas discursivas, da parte de todos os intelectuais envolvidos. Juliano usou carregados adjetivos para qualificar não só os cristãos como também os judeus. Ao listarmos os nomes mais brandos atribuídos por Juliano, vimos que ele classifica os judeus como pessoas dotadas de coração de pedra e os cristãos como impostores maledicentes. Diga-se de passagem, Juliano não foge à regra da formatação retórica típica dos *Contra*, isto é, das inventivas repulsivas ao adotar em seu arrazoado um vocabulário virulento.

Segundo Maria Jose Hidalgo de la Vega (1990, p.183), Juliano apoiava-se nos princípios do neoplatonismo para acreditar que seu *Imperium*² havia sido decretado pelos deuses, em especial *Hélios-Mitra*, que o teria instigado a sair de sua vida contemplativa e a exercer o poder político. Em que pese o pensamento claro da autora, acrescentamos que a vida contemplativa em Juliano não se resumia em passar o tempo tentando entrar em contato com os deuses, mas, sim, a explanação da necessidade de se ter uma vida interativa entre a crença nos deuses e a busca da solução dos problemas do Império Romano.

Os filósofos nos ordenam imitar os deuses na medida do possível, e esta imitação está na contemplação dos seres. Que isto se produza sem paixão e se baseie na liberação da paixão, creio que é evidente, ainda que eu não o diga; pois na medida em que nos mantemos livres de paixão, dispostos à contemplação dos seres, nesta medida nos fazemos iguais a deus. (Jul. Gal. 171 D e E).

Assim, Juliano também se posicionou da seguinte forma: “[...] o conhecimento de deus se dá entre os homens não por aprendizado, mas por natureza” (Jul. Gal. 52 B). Esse seu pensamento inspirou-se no filósofo

Margarida Maria de Carvalho e Daniel de Figueiredo

neoplatônico Jámblico, o qual em sua obra *De Mysteriis*, afirma-nos: “[...] nossa natureza tem em seu fundo o conhecimento inato dos deuses, superior a toda crítica e opção, anterior à racionalidade e à demonstração” (*Iamb. Myst.* 1.3). Portanto, o discurso filosófico neoplatônico dessa época considerava a verdade como já revelada aos homens; da mesma forma como pensavam os estóicos, já existia em todos os homens noções inatas, postas neles pela Natureza ou pela Razão Universal. Nas palavras de Pierre Hadot (2004, p.220-221), estas centelhas do *logos* permitiriam um primeiro conhecimento das verdades fundamentais que o discurso filosófico deveria se esforçar para desenvolver e elevar a um nível plausível de compreensão.

Em contraste com o pensamento juliano, o *logos* cristão se apoiava numa manifestação reveladora do seu deus, ou seja, ela se dava por aprendizado. Esse tipo de pensamento, numa perspectiva política, era o que legitimaria a existência de um grupo de exegetas os quais estariam incumbidos de traduzir essa revelação, justificando, assim, a organização de uma hierarquia privilegiada detentora da verdade.

Desse modo, como Imperador, Juliano incluiria no rol dos problemas que ele julgava importante sanar, medidas que iriam contrariar os interesses da hierarquia cristã em formação. Ele teria identificado nela as pretensões de constituir-se como suporte político-ideológico de legitimação do poder imperial, o que contrariava as suas concepções teológico-filosóficas sobre a natureza da realidade.

Porque se o criador imediato do universo fosse o que anuncia Moisés, nós temos opiniões melhores sobre ele, ao supor que é o pai comum de todo e que há outros deuses locais que estão subordinados a ele e são como delegados do rei, administrando cada um de forma diferente sua província [...] Convém, pois, crer que o deus dos hebreus não é o criador de todo o universo e que não exerce sua autoridade sobre todas as coisas, senão que mais bem há que crer, como disse, que está restrito e tem um império limitado junto com os demais deuses. (*Jul. Gal.* 106 C).

Cabe ressaltar que de forma alguma essas pretensões de Juliano estariam deslocadas do contexto da sociedade romana de meados do século IV d.C. Muitas foram as tentativas posteriores de associar a imagem desse Imperador a de um visionário anacrônico e perseguidor de cristãos. A título de exemplo, Paul Veyne (2009a, p.107-109) afirma-nos que, embora tenha exercido o poder por pouco tempo, Juliano em nenhum momento teve a sua autoridade contestada, seja pelo exército romano, seja pela elite que lhe dava sustentação. Após a sua morte em campo de batalha contra os persas, a escolha do seu sucessor recairia sobre Salústio, um eminente colaborador de Juliano não-cristão que, contudo, declinaria da indicação.



Fig. 1 – *Solidus* de Juliano: o reverso traz uma referência ao poderio militar do Império romano³
Desenho: F. Vergara Cerqueira

Podemos afirmar que uma das medidas mais polêmicas adotada por Juliano foi aquela lei, editada em 362, em que ele proibiu aos cristãos o ensino da retórica e da gramática (*CTh.* 13.3.5; *Jul. Ep.* 61c; *Amm.Marc.* 25.4.20). Juliano seria duramente atacado pelos cristãos por esse motivo e receberia críticas até mesmo entre seus admiradores. Isso se daria em um momento em que o discurso cristão se sofisticava, buscando empreender seus métodos de persuasão a partir do que já lhe era familiar, ou seja, a retórica helênica (CAMERON, 1991, p.38):

Por que desgastam vós nos ensinamentos dos gregos [textos], se a leitura de vossas escrituras os é suficiente? (*Jul. Gal.* 229C). [...] que voltem à igreja dos galileus e que comentem Mateus e Lucas. (*Jul. Ep.* 61c).

Durante o governo de Juliano, um grande conflito teológico já se desenrolava dentro da comunidade cristã relacionado à questão trinitária, que buscava definir a relação entre as pessoas divinas. Conflitos dessa natureza não só estavam relacionados à tentativa de definir um dogma como ortodoxo. Traziam, também, no seu bojo divergências de natureza política, que eram fomentadas pelos partidos que se formavam para defender os seus interesses. Na maioria das vezes, a intervenção do poder imperial se fazia necessária para o restabelecimento e a manutenção da ordem⁴. Durante o governo de Constâncio II, imperador ariano, antecessor de Juliano, diversos bispos do partido niceno seriam desterrados por não partilharem da corrente cristã à qual se filiava esse Imperador. Conforme nos relata o historiador Sócrates Escolástico, Juliano “ordenou que voltassem os bispos exilados e os devolvessem seus bens confiscados” (*Soc. HE* 3.1. 48). Essa medida nos indica que, no seu intuito de privilegiar o helenismo, Juliano, ao indultar os bispos cristãos-nicenos, visava a

fomentar as rivalidades já existentes, naquele momento, dentro do movimento cristão. Tudo nos leva a crer que seu objetivo seria o de barrar a até então relação ascendente que, desde do imperador Constantino, essas facções buscavam manter com o poder político. Em diversos trechos do seu *Contra os Galileus*, Juliano tenta demonstrar o que ele entendia como incoerente na formulação da doutrina da Trindade pelos cristãos:

Sois tão desventurados que nem sequer guardais os ensinamentos que os hajam transmitidos os apóstolos e hajam sido obrigados, piorando-os e fazendo-os mais ímpios por seus sucessores. Porque nem Paulo se atreveu a dizer que Jesus era deus, nem tão pouco Mateus, nem Lucas, nem Marcos. [...] “Ninguém jamais viu a deus; o filho unigênito, que está no seio do pai, ele nos o revelou” (N.T. *Ev.Jo.* 1.18). [...] parece que nem João atreveu a dizê-lo. Que há acreditado [Moisés] em um só deus, no de Israel, o disse no Deuteronômio: “Para que mostre que o Senhor teu deus é um só deus e não há outro deus exceto ele” (V.T. *Dt.* 4.35) e, todavia, acrescenta: “E reflita no teu espírito que o senhor teu deus é o deus que está acima no céu e abaixo na terra e não há outro deus exceto ele” (V.T. *Dt.* 4.39). [...] Assim, pois, isto disse Moisés insistindo em que existe um só deus, porém esses [os cristãos] quiçá dirão: tão pouco nós dissemos que haja dois ou três; porém eu demonstrarei que também dizem isso tomando por testemunha a João quando disse: “No princípio foi a palavra e a palavra estava junto a deus e a palavra era deus” (N.T. *Ev.Jo* 1.1). Vês que se diz que estava junto a deus? Logo seja o que nasceu de Maria, seja algum outro [...] isso agora em nada diferencia; os deixo por suposto a batalha a vós; no entanto, basta atestar que disse “junto a deus” e “no princípio”, pois como concorda isso com a doutrina de Moisés? (Jul. *Gal.* 261E, 262B e C, 327A, 333C e D destaques do autor).

Sobre essa medida, na opinião de Amiano Marcelino, Juliano a teria tomado “pois sabia por experiência que nenhuma fera era tão perigosa para os homens como os próprios cristãos entre si” (Amm.Marc. 22.5.4).

Juliano também nos leva a entender que ele seguia o princípio de que havia poucas razões para que as autoridades romanas proibissem ou desencorajassem a adoração dos deuses locais, pois a norma era que a religião estava ligada a uma específica cidade ou grupo étnico (RIVES, 2000, p.260). A regra não deveria ser diferente para o deus cristão e seus seguidores. Assim, ele nos dá essa indicação:

[...] Diga-me, pois, qual é a causa dos celtas e dos germanos serem valorosos; os gregos e os romanos em geral políticos e humanitários e, ao mesmo tempo, firmes e belicosos; os egípcios mais inteligentes e engenhosos, inábeis para a guerra; e afeminados os sírios e, ao mesmo tempo, inteligentes, exaltados, vãos e bons para aprender. [...] Assim, pois, se estas diferenças se hajam feito cada vez maiores e mais importantes

O significado do Contra nos discursos político-religiosos da Antiguidade Tardia

sem intervenção de uma providência maior e mais divina, para que vamos esforçar-nos inutilmente e render culto a quem não vela em absoluto por nós? Com efeito, ele não se ocupa nem de nossas vidas, nem das nossas características nem dos nossos costumes, nem do nosso bom governo nem de nossas instituições políticas, todavia convém que receba honras de nossa parte? Em absoluto. (Jul. *Gal.*138B e C)

Para Juliano, então, se o deus cristão havia dito a Moisés: “Israel é meu filho, meu filho primogênito” (V.T. *Ex.* 4.22), o judaísmo, e por extensão o cristianismo, poderia, então, ser tratado como mais um culto étnico (FOWDEN, 2001, p.84). E como para Juliano cada povo teria o Deus que merecesse, o dos judeus lhes caía bem, rancoroso e invejoso, “um deus zeloso que castiga nos filhos os pecados dos pais” (V.T. *Ex.* 20.5). Um deus também fraco, pois os judeus nem sequer um Estado possuíam, vagavam pelo mundo. Ao contrário, o Império Romano fora revestido de glória desde o seu início pela proteção dos seus deuses:

[...] por que haveis desertado para os judeus, mostrando-se desagradecidos com nossos deuses? Acaso por que os deuses concederam a Roma reinar e aos judeus serem livres por pouco tempo, estar submetidos sempre à escravidão e viver como estrangeiros? (Jul. *Gal.* 209D).

Nessa linha de pensamento, já que o deus dos cristãos era o mesmo dos hebreus, que aqueles não viessem propagar os seus ensinamentos, que seriam específicos, na concepção de Juliano, para todo o Império, nem tampouco buscassem subverter as suas estruturas de sustentação político-ideológicas. Ou seja, que ficassem restritos aos rincões da Galiléia, pois lá eles não se sentiriam “perseguidos”.

Como ressaltamos anteriormente, a filosofia neoplatônica não era baseada numa revelação da verdade divina, mas, sim, num grupo de práticas e tradições que foram estabelecidas através do contato entre os mortais e os deuses que possibilitavam àqueles obter os favores divinos. Uma de suas práticas básicas, de relevância para que entendamos o discurso e as atitudes de Juliano, se refere ao seu caráter ritualístico. O centro daquela filosofia estava no ritual e não na fé e as práticas sacrificiais eram de fundamental importância para se estabelecer o contato e a troca entre as esferas humana e divina. Pode-se dizer que se tratava de um tipo de acordo contratual em que se esperava que cada um cumprisse com as suas obrigações. Para tanto, tornava-se importante o envolvimento da comunidade como um todo para granjear a boa vontade dos deuses a fim de que algum sucesso fosse obtido. Ao mesmo tempo, o engajamento dos cidadãos no culto público criava um senso de comunidade no sentido cívico, reforçando a identidade entre eles (RIVES, 2000, p.253-256).

Pois os hebreus possuem leis estritas referentes aos cultos e seus rituais e preceitos são inumeráveis e requerem a vida e a profissão sacerdotal. O

Margarida Maria de Carvalho e Daniel de Figueiredo

legislador ao proibir render culto a todos os deuses, salvo a um somente, cuja “parcela é Jacob e Israel, sua parte de terra por herança” (V.T. Dt. 32.9) não disse só isso, senão que acrescentou, segundo creio: “Não injuriarás aos deuses” (V.T. Ex. 22.28), porém a maldade e a audácia dos seus sucessores [cristãos], que querem arrancar do povo toda reverência, pensou que a blasfêmia acompanhara a falta de culto, que é o único que vós haveis tirado dali, porque, no mais, nada tens parecido aos judeus. (Jul. Gal. 238C).

A corrente filosófica neoplatônica, a qual Juliano estava associado, incorporou, ao longo da Antiguidade Tardia, diversos elementos místicos orientais à religiosidade romana. Como um seguidor do filósofo Jâmblico, Juliano era também adepto da *teurgia*⁵, cujas práticas, em grande medida, reforçariam o uso dos ritos sacrificiais como forma de aproximação com os deuses (DOODS, 1947, p.56). Tal era o envolvimento de Juliano nessas práticas que em várias ocasiões ele seria satirizado pelos escritores cristãos do seu tempo, como o fez João Crisóstomo nessa passagem:

Agora Juliano era um constante visitante de Daphne, suas mãos cheias de oferendas e acompanhado por uma multidão de vítimas sacrificiais: e depois de tê-las sacrificado num horrível banho de sangue ele importunaria o deus [Apolo] exigindo respostas dos oráculos para os problemas que iam à sua mente. (Joh.Chry. Bab. 15.80).

Pensamos que os problemas que iam à mente de Juliano relacionavam-se a missão que ele acreditava estar investido, ou seja, de revitalizar e reorganizar o Império, sob os valores próprios do helenismo, que, segundo ele, estava ameaçado pela administração desastrosa dos seus antecessores cristãos. Juliano parece estar convencido de que o seu projeto político fora predestinado por eleição divina e os sonhos e sinais que ele recebia dos deuses através do mito tinham por finalidade orientá-lo na sua missão de governar o mundo para salvar a humanidade. Dessa forma, a sua teoria política se expressa numa cosmogonia que coloca ao Império romano não só um conceito político, mas também religioso, ou seja, uma réplica na terra da organização celeste. Isso reafirmaria o caráter divino do governante (*basileu*), que deveria legislar e governar de acordo com a parte divina do seu ser (HIDALGO DE LA VEGA, 1995, p.233-249). Para tanto, os ritos sacrificiais ocupavam importante papel na formulação da sua teologia política. Nesse sentido, Juliano busca destacar a incongruência entre judeus e cristãos no que se refere a tais práticas:

Por que separando de nós não respeitais as leis dos judeus nem observais o que lhes diz Moisés? Alguém de qualquer forma dirá olhando irritado: tão pouco os judeus sacrificam. Porém, eu mesmo os refutarei, que tens a vista frouxa: em primeiro lugar, que nada das demais coisas legisladas pelos

O significado do Contra nos discursos político-religiosos da Antiguidade Tardia

judeus as tem vós em observância; em segundo lugar, que os judeus sacrificam em suas próprias casas [...] pois estão privados do seu templo. Porém, por que não sacrificais? Como eu mesmo disse no princípio, quando queria demonstrar que os judeus estão de acordo com os gentios, salvo em crer que existe um só deus. (Jul. Gal. 306A e B).

De modo diferente das religiões tradicionais da Antiguidade Tardia como o judaísmo e o neoplatonismo, tudo indica que o sacrifício de sangue representava uma confrontação aos cristãos. Segundo Scott Bradbury (1995, p.346), tratava-se de um elemento dos cultos tradicionais que absolutamente os cristãos não poderiam suportar. Parece que tais práticas relembavam-nos dos martírios outrora infligidos aos seus antepassados. Posteriormente à morte do Imperador, alguns escritores cristãos, dentre eles Gregório de Nazianzo, buscam atribuir ao imperador o rótulo de perseguidor dos cristãos, uma vez que, para eles, essa prática do sacrifício em Juliano parecia representar uma politização dos assuntos religiosos:

No que [...] nem Diocleciano [...] nem [...] Maximiano planejaram jamais, nem Maximiano [...] isso o pensou aquele [Juliano] [...] havia de privar aos cristãos de toda liberdade da palavra, apartando-os dos recrutamentos, das assembléias e celebrações políticas e dos tribunais; com efeito, não se podia utilizar quem não sacrificasse nos altares diante das vítimas [...] E o sábio raciocínio desse príncipe assassino e legislador ilegal [...] era que “é próprio da nossa lei não participar [os cristãos] nem no combate, nem nos juízos, nem possuir nenhuma magistratura, nem considerar nada como próprio, senão viver em outro lugar, e largar as coisas daqui como se não existissem. (Greg.Naz. Jul. 4.96-97).

Podemos deduzir do discurso de Gregório, no seu *Contra Juliano*, que se tratava de um artifício retórico, largamente empregado no seu *Contra* repulsivo, com a finalidade de construir uma imagem negativa do Imperador e desacreditar as suas ações políticas (CARVALHO, 2010, p.151). A reação virulenta desse bispo parece atestar a ameaça que a teologia política de Juliano representou ao avanço do cristianismo dentro do Império Romano. Não existem evidências de que Juliano tivesse editado alguma lei que proibisse aos cristãos o exercício das suas atividades como cidadãos romanos, inclusive, muitos deles seguiram nos seus postos na corte imperial durante o governo desse imperador (ARCE, 1976, p.208-220). Porém, conforme uma carta enviada a Artábio, Governador da Província do Eufrates, Juliano demonstra a sua preferência por aqueles que veneram os deuses, o que pode ter influenciado as suas nomeações para o governo:

Eu, pelos deuses, não quero nem matar os galileus, nem golpeá-los injustamente, nem que sofram nenhum outro tipo de desgraça, porém afirmo rotundamente, no entanto, preferir aqueles que veneram os deuses,

Margarida Maria de Carvalho e Daniel de Figueiredo

pois a loucura dos galileus tem estado a ponto de subverter tudo, enquanto que pela benevolência dos deuses todos nós temos salvado. Por isso devemos honrar aos deuses, assim como aos homens e cidades que os veneram. (Jul. Ep. 83).

Juliano nos dá uma indicação dessa sua preferência em *Contra os Galileus* ao sugerir, ironicamente, que os cristãos seriam maus administradores tomando por base o que lhes ensinava as suas Escrituras:

Escutai um belo e político conselho: “Vendei vossos bens e dai aos pobres; fazei para vós bolsas que não envelheçam” (N.T. Ev.Luc. 12.33). Quem pode dizer algo mais político do que essa ordem? Porque se todos a obedecêssemos, quem seria o comprador? Quem louvar esse ensinamento, que se impuser, não manteria nem uma cidade, nem um povo, nem uma só casa. Pois se tudo for vendido, como poderia existir uma casa ou uma família digna? Ademais, ao ser vendido tudo ao mesmo tempo do que existe na cidade, não poderia encontrar comerciante é algo evidente. (Jul. Gal. Frag. 4).

Considerações Finais

Dessa forma, tendo como objeto de análise o *Contra os Galileus*, de Juliano, procuramos demonstrar que, embora a política seja uma modalidade da prática social, revestida de um caráter próprio, não deixa de ter relações com outros domínios (COUTROT, 2003, p.357), e em especial com a religião durante a Antiguidade Tardia romana. Isso nos possibilita entender as metas que Juliano tinha para a sua administração do Império a partir de uma documentação que, à primeira leitura, nos remete, aparentemente, a questões religiosas.

Os discursos de Juliano, não apenas o *Contra os Galileus*, refletem a atmosfera de riqueza cultural da sociedade romana do seu tempo. As suas formulações teológico-filosóficas são densas e estão carregadas de significados político-culturais. Os discursos retóricos da Antiguidade Tardia, sejam eles de escritores não-cristãos ou cristãos, nos mostram o vigor de uma sociedade que buscava se adaptar aos imensos desafios que lhes eram presentes. Acreditamos que *Contra os Galileus*, especificamente, admite outros vieses de leitura, dada a sua riqueza de conteúdo. A que buscamos oferecer aqui foi aliar a teologia política de Juliano às ações por ele empreendidas durante o seu Principado. Com isso, pudemos constatar que o embate que ele travou com seus adversários está longe de se constituir em apenas uma mera contenda religiosa. Tratava-se de um embate entre forças poderosas que buscavam apoderar-se do controle dos meios que formam e guiam a imaginação coletiva (BACZKO, 1985, p.298). Os seus discursos, no contexto político-religioso do séc. IV d.C., tentavam modelar comportamentos, mobilizar energias e legitimar poder.

O significado do Contra nos discursos político-religiosos da Antiguidade Tardia

A causa de Juliano e seus seguidores não saiu vitoriosa, pela sua morte prematura e pelos rumos que tomou a sucessão Imperial. Assim, nos é indicativo que as ações de Juliano, que listamos anteriormente, poderiam ter feito do cristianismo apenas mais uma seita não ilícita dentro do Império.

Documentação

AMIANO MARCELINO. *Historia (Res Gestae)*. Tradução de Maria Luisa Harto Trujillo. Madrid: Akal Clássica, 2002.

BÍBLIA de Jerusalém: Antigo e Novo Testamento. São Paulo: Paulus, 2002.

CÓDIGO THEodosIANO. In: JULIANO. *Contra los Galileos, cartas y fragmentos, testimonios, leyes*. Introducciones, traducción y notas por José García Blanco y Pilar Jiménez Gazapo. Madrid: Editorial Gredos S.A., 1982. (Parte Extractos de los Códigos de Teodósio y Justiniano).

CYRILLE D'ALEXANDRIE. *Contre Julien*. Tome 1, livres I et II. Translation by P. Burguière and P. Evieux. Paris: Les Editions du Cerf, 1985.

GREGÓRIO DE NAZIANZO. Contra Juliano. In: CARVALHO, Margarida Maria de. *Paidéia e retórica no séc. IV d.C.: a construção da imagem do Imperador Juliano segundo Gregório de Nazianzeno*. São Paulo: Annablume/FAPESP, 2010.

IAMBICHUS. *De mysteriis*. Translated with an Introduction and Notes by Emma C. Clarke, John M. Dillon and Jackson P. Hershbell. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2003.

JULIAN. *Against the Galileans*. Translation by R. Joseph Hoffmann. Amherst, NY: Prometheus Books, 2004.

_____. *Against the Galileans*. In: The works of the Emperor Julian. Vol. 3. Translation by Wilmer Cave Wright. Cambridge, Ma: Harvard University Press, 2006.

JULIANO. *Contra los Galileos, Cartas y fragmentos, Testimonios, Leyes*. Traducción de José García Blanco y Pilar Jiménez Gazapo. Madrid: Gredos, 2001.

JULIANO. Cartas. In: JULIANO. *Contra los Galileos, cartas y fragmentos, testimonios, leyes*. Introducciones, traducción y notas por José García Blanco y Pilar Jiménez Gazapo. Madrid: Editorial Gredos, 2001.

JOHN CHRYSOSTOM. Homily on St. Babylas. Translated M. M. Morgan. In: TOUGHER, Shaun. *Julian the Apostate*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007.

LIBANIUS. Funeral oration for Julian. Or. XVIII. Adapted from the translation by A. F. Norman. In: TOUGHER, Shaun. *Julian the Apostate*. New York: Columbia University Press, 2007.

SOCRATES. Church History. Translated A. C. Zenos. In: TOUGHER, Shaun. *Julian the Apostate*. New York: Columbia University Press, 2007.

Bibliografia

ARCE, Javier. Los cambios em la administración Imperial y Provincial com el Emperador Fl. Cl. Juliano (362-363). *Hispania Antiqua: revista de historia antiga*. Valladolid, Universidad de Valladolid, v. 6, p.208-220, 1976.

BACZKO, Bronislaw. Imaginação social. In: *Enciclopédia Einaudi*. Lisboa: Imprensa Nacional, Casa da Moeda, 1985, p.296-332.

BLANCO, J. G.; GAZAPO, P. J. Introducción. In: JULIANO. *Contra los Galileos, cartas y fragmentos, testimonios, leyes*. Introducciones, traducción y notas por José García

Margarida Maria de Carvalho e Daniel de Figueiredo

- Blanco y Pilar Jiménez Gazapo. Madrid: Editorial Gredos S.A., 2001a. (Parte Contra los Galileos).
- BRADBURY, Scott. Julian's pagan revival and the decline of blood sacrifice. *Phoenix*, 49, p.331-356, 1995.
- BROWN, Peter. *Society and the Holy in Late Antiquity*. Berkeley and Los Angeles: University California Press, 1982.
- CAMERON, Averil. *Christianity and the Rhetoric of Empire: the development of Christian discourse*. Berkeley: University of California Press, 1991.
- CARVALHO, Margarida Maria de. Paidéia e retórica no séc. IV d.C.: a construção da imagem do Imperador Juliano segundo Gregório de Nazianzeno. São Paulo: Annablume/FAPESP, 2010.
- CARVALHO, Margarida Maria de. Relações conflituosas entre o Imperador Juliano e a cidade de Antioquia. In: CARVALHO, Margarida Maria de; LOPES, Maria Aparecida de S.; FRANÇA, Susani Silveira Lemos (Orgs.). *As cidades no tempo*. São Paulo: Olhos d'Água, 2005, p.113-123.
- CHEVITARESE, André L.; CORNELLI, Gabriele. *Judaísmo, Cristianismo e Helenismo: Ensaio acerca das interações culturais no Mediterrâneo Antigo*. São Paulo: Annablume, 2007.
- COUTROT, Aline. Religião e política. In: REMOND, René (Org.). *Por uma história política*. Tradução de Dora Rocha. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 2003.
- DODDS, E. R. *Os gregos e o irracional*. Tradução de Paulo Domenech Oneto. São Paulo: Escuta, 2002.
- FIGUEIREDO, Daniel de. *Teologia política no séc.: IV d.C.: a relevância da Teurgia em Juliano, o Imperador*. In: Revista História e-História. UNICAMP, vol. 1, p.1-17, 2009.
- FOWDEN, Garth. Varieties of Religious Community. In: BOWERSOCK, Glen Warren; BROWN, Peter; GRABAR, Oleg. (Org.). *Interpreting late antiquity: essays on the postclassical world*. Cambridge, Ma: Harvard University Press, 2001.
- HADOT, Pierre. *O que é filosofia antiga?* Tradução de Dion David Macedo. São Paulo: Loyola, 1999.
- HIDALGO DE LA VEGA, Maria Jose. *Intelectual, la realeza y el poder político em El Imperio romano*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 1995.
- HIDALGO DE LA VEGA, Maria Jose. Teologia política de Juliano como expressão de la controvérsia paganismo-cristianismo em el siglo IV. In: *Cristianismo y aculturación em tiempos del Imperio Romano*. Antig, Crist. Vol. VII. Murcia/Esp., 1990.
- HOFFMANN, R. Joseph. *Julian's Against the Galileans*. Amherst/NY: Prometheus Books, 2004.
- PAPA, Helena Amália. *Cristianismo ortodoxo versus cristianismo heterodoxo: uma análise político-religiosa da contenda entre Basílio de Cesareia e Eunômio de Cízico (Séc.: IV d.C.)*. Dissertação de Mestrado. FHDSS/UNESP, Campus Franca, 2009.
- RIVES, James. Religion in the Roman empire. In: HUSKINSON, Janet. *Experiencing Rome: culture, identity and power in the Roman empire*. New York: Routledge, 2000, p.245-275.
- TOUGHER, Shaun. *Julian the Apostate*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007.
- VEYNE, Paul. *O Império Greco-romano*. Tradução de Marisa Motta. Rio de Janeiro: Elsevier, 2009.

O significado do Contra nos discursos político-religiosos da Antiguidade Tardia

VEYNE, Paul. *Quando o nosso mundo se tornou cristão*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Texto e Grafia, 2009a.

VEYNE, Paul. *Sexo e poder em Roma*. Tradução de Marcos de Castro. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.

WRIGHT, Wilmer Cave. Introduction Against the Galileans. In.: *The works of the Emperor Julian*. Vol. III. Cambridge/Ma: Loeb Classical Library, 1923, p.313-317.

Notas

¹ Aqui, Libânio se refere ao filósofo neoplatônico Porfírio.

² *Imperium*: concepção romana de poder (VEYNE, 2009, p.14).

³ Fig. 1. Fonte: <http://www.mlahanas.de/Greeks/Medieval/Bio/JulianTheApostate.html>.

Acesso em 17/08/2010.

⁴ Sobre a Controvérsia Trinitária vide PAPA, 2009. http://www.dominiopublico.gov.br/pesquisa/DetalheObraForm.do?select_action=&co_obra=161582.

⁵ A palavra *teurgia* que aparece apenas no século II d.C., parece ter sido criada pelo autor ou pelos autores dos *Oráculos Caldeus*, para designar ritos capazes de purificar a alma e seu “veículo imediato”, o corpo astral, a fim de permitir-lhes contemplar os deuses. Esses ritos comportavam abluções, sacrifícios e invocações que utilizavam palavras rituais freqüentemente incompreensíveis. (DODDS, 2002, p.56-60).