

## A ESCRITA, A ORALIDADE E A CONSTRUÇÃO DO PODER ECLESIASTICO NO *ORBIS ROMANORUM*

Márcia Santos Lemos\*

### RESUMO

*Entre os séculos IV e V d.C., a elite episcopal, apesar de heterogênea, já havia se constituído numa força religiosa e política, que cumpria funções importantes no fortalecimento da Igreja cristã. As diversas tarefas desempenhadas por este grupo eram orientadas pela intenção de construir a hegemonia do pensamento cristão, torná-lo legítimo e dominante. Neste artigo, interessa compreender como o episcopado utilizou a escrita e a oralidade para formular a ortodoxia, afirmar a identidade cristã, consolidar a influência do poder eclesiástico no *Orbis Romanorum* e apresentar os interesses da Igreja como universais. Esse estudo foi elaborado a partir de um conjunto de discursos variados (tratados, crônicas, epístolas e sermões), produzidos por bispos influentes de distintas regiões do Império Romano.*

**PALAVRAS-CHAVE:** *Episcopado. Escrita. Oralidade. Poder.*

### A EDUCAÇÃO ROMANA E A TRADIÇÃO LITERÁRIA CRISTÃ

O objetivo da antiga educação romana era basicamente ensinar aos meninos e meninas, membros da tradicional elite senatorial, o respeito aos costumes transmitidos pelos ancestrais, o *mos maiorum*, que pode ser compreendido como um conjunto de regras de conduta, morais e políticas. Para Huskinson (2000, p. 7), “a maneira de pensar sobre o mundo, os códigos de moralidade e comportamento” forjavam elos definitivos que se refletiam nos hábitos cotidianos e nas práticas sociais dessa elite.

O quanto ou em que medida os costumes ancestrais foram observados pela aristocracia senatorial tradicional e pelas camadas superiores das províncias é difícil determinar, mas é possível inferir sobre o que eles representavam. A elite do século IV d.C. certamente não mais vivia em conformidade com os padrões dos antigos romanos – talvez nenhum romano tenha vivido a forma ideal de Cícero, nem mesmo ele – mas o *mos maiorum* comportava ideias que identificavam a elite do Império com um tempo de glória, expansão, grandeza e força. Tais ideias eram a referência a um passado que justificava o poder de Roma e o direito de governar os povos conquistados.

\* Professora da Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia (Uesb). Doutora em História pela Universidade Federal Fluminense (UFF). Este artigo é resultado de trabalho de pesquisa desenvolvido com o apoio da Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia. E-mail: marcialemos.uesb@gmail.com.

Transmitir esses valores e práticas que legitimavam e disciplinavam as ações e os indivíduos partícipes da elite era tarefa da família. Durante os primeiros anos de vida, a criança era orientada pela mãe e, quando ela não podia desempenhar essa função, recorria-se a uma substituta, no geral, uma parenta capaz de educar com severidade e rigor. Após os sete anos, as meninas continuavam sob a tutela feminina e os meninos passavam para a responsabilidade paterna. Daí por diante, acompanhavam o pai em todas as suas atividades. Aos dezesseis anos, a educação familiar estava concluída, e o jovem, numa cerimônia solene, passava a vestir a toga viril. Antes de se engajar no serviço militar, durante um ano, dedicava-se ao “aprendizado da vida pública” (*tirocinium fori*), que era orientado por um nobre, amigo da família, prestigiado no âmbito político. Mesmo após o ingresso nas atividades militares, continuava seguindo o modelo de um aristocrata com experiência política, seu pai, ou um patrono. Esse tipo de formação foi reproduzido durante muito tempo pela *nobilitas* romana (MARROU, 1971, p. 362-370). Objetivava-se a instrução moral e o preparo para a vida prática (BROWN, 1997, p. 38). O aspecto intelectual não era prioritário e só começou a ganhar espaço pela influência grega.

O modelo grego de educação foi adotado pela elite senatorial romana, em especial a partir do século II a.C., quando a Grécia foi conquistada. A contratação de preceptores para instruir as crianças tornou-se uma prática corrente, e muitos jovens romanos completavam seus estudos na Grécia. Ainda de acordo com Marrou, as escolas romanas transpuseram para a sua estrutura o sistema grego com seus programas e métodos:

Em Roma, pois, como em país de língua grega, há três graus sucessivos de ensino, aos quais correspondem, normalmente, três tipos de escolas confiadas a três mestres especializados: aos sete anos, a criança entra na escola primária, donde sai por volta dos onze ou doze para a do *grammaticus*; na idade em que recebe a toga viril, aos quinze anos às vezes, passa para o retórico: os estudos superiores duram normalmente até cerca dos vinte anos, embora possam estender-se além (MARROU, 1971, p.412).

A instrução primária consistia em aprender a ler e a escrever. O ensino secundário era voltado para o “estudo teórico da língua e a explicação dos autores clássicos”; neste nível era possível, dependendo da vocação ou interesse, estudar matemática, geometria ou música. Ao ensino superior, cabia a tarefa de preparar o indivíduo para o domínio da retórica. Nas escolas romanas, os alunos exercitavam a prática da tradução do grego para o latim, e vice-versa. Com o desenvolvimento da literatura latina, era hábito confrontar Cícero a Demóstenes, Homero a Virgílio (MARROU, 1971, p. 411-446; CLARKE, 1987, p. 287-289).

Mesmo sendo o latim o idioma oficial do Império Romano, em conformidade com Marrou (1971, p. 398-407), os atos administrativos e os editos referentes às províncias orientais eram, muitas vezes, traduzidos para o grego. Entre as populações que falavam essa língua, não havia empenho em aprender o latim, à exceção dos membros das elites provinciais, interessados na concessão de honrarias ou em cargos administrativos. Já a partir do século III d.C., é possível verificar o crescimento do interesse dos jovens e das famílias de origem oriental pelo latim, especialmente pelo Direito, atraídos pelas carreiras burocráticas. O grego recuou na zona de influência do latim, mas não deixou de fazer parte dos programas escolares romanos ou de ser um sinal de erudição no meio aristocrático.

Quanto à realização do ensino completo, este só era possível nas maiores cidades do Império, pois nelas se concentravam os retores e as escolas de referência. Já as escolas elementares encontravam-se mais difundidas, favorecendo o acesso a uma parcela mais significativa da população. Contudo, a educação básica tinha limitações. Boa parte da população que vivia no Império Romano habitava no campo ou em regiões que, em termos geográficos ou econômicos, ficavam à margem do sistema escolar; era comum crianças trabalharem ao lado dos pais que, na maioria das vezes, não eram alfabetizados; o material tinha um custo elevado; inexistia uma “política pública” para a “educação”, que no geral, resumia-se a esforços individuais fomentados pela prática do *evergetismo*. Cascajero (1993, p. 107-111) lembra que

não houve, nem poderia ter havido, processo de alfabetização generalizado visto que condicionantes de caráter demográfico, econômico, social, tecnológico, político e ideológico o obstaculizaram e, exceto para uns poucos privilegiados pertencentes a alguns centros urbanos, o impediram.

Logo, o acesso aos três níveis da educação romana, no geral, implicava ter recursos financeiros para custear os estudos e, quando necessário, propiciar o deslocamento para os grandes centros. Ou seja, este era um privilégio das categorias sociais mais abastadas ou de indivíduos que tinham um patrono para financiar seus estudos.

Portanto, não é possível falar de um sistema educacional organizado e financiado pelo Estado durante o Império Romano. As iniciativas dos soberanos podem ser qualificadas mais como *evergetismo* do que como uma política para garantir o funcionamento de um serviço público (CLARKE, 1987, p. 277). O interesse do Estado em difundir esse incipiente sistema escolar pelas várias cidades do Império pode ser explicado pela conjuntura do século IV d.C., que fez da escola o espaço para manutenção e transmissão das tradições clássicas e o ambiente que formava quadros para servir à burocracia (MARROU, 1971; AUERBACH, 1969, p. 245-246).

Na avaliação de Huskinson (2000, p. 4-7), o domínio da retórica era um traço fundamental da elite instruída e se constituiu em um meio capaz de “expressar alguns dos significados compartilhados” por este grupo. Clarke (1996, p. 143) argumenta que “o retórico devia sua posição na sociedade não somente a uma admiração desinteressada por seus feitos, mas também ao fato de que era ele que educava os homens para o serviço imperial.” A escola de retórica preparava os indivíduos para a tribuna, para os empregos na corte e para a administração de províncias. Em muitos casos, o retórico profissional ocupava altos postos, como Ausônio que se tornou cônsul e governador da Gália; Nepociano e Exuperius, que exerceram cargos de governador nas províncias; sem falar de Eugênio, aclamado imperador.

O cristão, membro da elite ou financiado por um patrono, recebia a instrução formal nos mesmos espaços frequentados pelos pagãos e pertencia a um campo intelectual comum, como enuncia São Jerônimo, citado por Clarke (1996, p. 148):

São Jerônimo conta que quando ele estava a caminho de Jerusalém para abraçar a vida de ascético achou que era impossível abrir mão de sua biblioteca. Jejum e penitência se alternavam com a leitura de Cícero e Plauto, quando ele começou a estudar os profetas, ficou indignado com o estilo destes. Então ele ficou doente e, em um sonho febril, pareceu ser colocado diante do banco de julgamento. Inquirido a dar um relato de si mesmo, ele respondeu: “Eu sou cristão.” “Você está mentando”,

respondeu o juiz. “Você é um ciceroniano, não um cristão. Pois onde seu coração estiver, lá estará seu tesouro.” “Eu fiquei mudo na mesma hora”, Jerônimo continua, “e entre minhas chicotadas (pois ele tinha ordenado que me chicoteasse) eu era mais torturado pelo incêndio de minha consciência [...]”. Finalmente aqueles presentes se jogaram aos pés do juiz e suplicaram que ele fizesse uma concessão devido a minha juventude e concedesse um prazo para a penitência pelo pecado, me punindo, por conseguinte, se eu alguma vez lesse os livros dos gentios. E eu que nesse momento de crise teria prometido até mais, comecei a fazer um juramento: “Senhor, se alguma vez eu possuir ou ler livros seculares, eu terei negado a ti”.

Apesar do sistema de crença impor determinados conflitos aos cristãos educados dentro da tradição clássica, a retórica demonstrou ser um meio eficaz para escrever e falar de uma forma que as pessoas já estavam acostumadas. A divisão da retórica em três níveis, realizada por Cícero – incluindo sua inovação teórica que propunha associar os níveis com as três *officia oratoris* (“funções do orador”), ensinar, fascinar e mudar (KIRBY, 1997, p. 17) – foi adaptada por Agostinho, bispo de Hipona. O baixo, didático e simples, era utilizado para ensinar e comentar as escrituras; o médio, marcado por figuras ornamentais e descrições, era ideal para censurar, repreender e dissuadir; o solene e elevado tinha uma linguagem mais erudita e deveria mover os homens à ação. O ideal era fazer uso dos três níveis na mesma “peça oratória”, de modo a agradar um público variado, como era o cristão. A gradação não deveria ser utilizada em função do conteúdo, conforme era feito pelos pagãos, mas para garantir a compreensão e a eficácia da mensagem divulgada (AUERBACH, 1969, p. 35-38). Neste sentido, as formas retóricas tradicionais passaram por modificações para acomodar o conteúdo cristão:

os temas cotidianos, assuntos de dinheiro ou um copo de água fresca, perdem sua inferioridade no contexto cristão, e se acomodam ao estilo elevado; e, inversamente, segundo se infere de ulteriores explicações de Santo Agostinho, os mais altos mistérios da fé têm de ser apresentados com as palavras do estilo baixo, fáceis e acessíveis à compreensão de todos. Isso representa um desvio tão importante da tradição retórica, e em geral da literária, que pode significar a quase destruição de seu fundamento. A tradição estava edificada sobre a ideia das distintas classes de poesia e de discurso, na qual os temas tinham de corresponder-se com as modalidades expressivas segundo graus de dignidade; portanto, era também essencial ordenar os temas segundo estes graus de dignidade (AUERBACH, 1969, p. 40).

A tradição literária cristã inverteu a lógica construída pelos pagãos. Os temas considerados significativos não deveriam ser expressos em estilo elevado, mas de modo simples e fácil, que ficou conhecido como *sermo humilis*. Auerbach (1969, p. 56-60) sustenta que o *sermo humilis* estava presente em todas as formas da literatura cristã na Antiguidade tardia, e penetrou nos escritos menos populares e mais especulativos, nas exposições teórico-filosóficas e nos relatos práticos e realistas. Naturalmente, havia diferença de estilo entre os sermões, os tratados, os comentários e as cartas, mas todos tinham o mesmo interesse polêmico e apologético. Enfim, os cristãos adaptaram a retórica e criaram estratégias discursivas para alcançar seus objetivos, canalizaram o interesse da aristocracia pelos acontecimentos do passado e por biografias e criaram a historiografia eclesiástica e a biografia dos santos, enquanto os pagãos continuaram escrevendo sobre a história política e militar, seguindo os modelos de Heródoto, Tucídides, Salústio, Tito Lívio e Tácito.

No final do século IV d. C., os escritores cristãos tinham ousado em quase todos os gêneros da literatura tradicional. Os modelos clássicos eram a grande referência, e das adaptações surgiram formas singulares como a poesia exegética, os diálogos que abordavam as controvérsias dogmáticas, as epístolas de teor religioso, a hagiografia e a história eclesiástica. As formas tradicionais ganharam novos conteúdos para expressar a doutrina cristã, polemizar, comunicar os dogmas, fixar normas de conduta, registrar o pensamento político e criar uma narrativa que dava aos seguidores de Cristo um passado comum, referências para organizar suas práticas cotidianas e se posicionarem no Império Romano e em relação ao monarca.

A escrita, aliada à oralidade, neste contexto, tornou-se um importante instrumento de produção de conhecimento e de comunicação para os clérigos com formação erudita, em sua maioria, membros do episcopado. O bispo tornou-se o grande agente produtor da Igreja. Seu pertencimento, em geral, às categorias mais abastadas do Império permitiu que ele conhecesse e usasse os paradigmas estéticos da tradição literária clássica. Todavia, seu discurso o diferenciava dos demais membros da aristocracia romana tradicional e o aproximava dos fiéis cristãos.

Para Bourdieu (2001, p. 14-15), “o que faz o poder das palavras e das palavras de ordem, poder de manter a ordem ou de subvertê-la, é a crença na legitimidade daquele que as pronuncia.” Isto implica afirmar que a eficácia do discurso é proporcional à autoridade daquele que o enuncia e, ainda assim, é preciso que o grupo se reconheça nas premissas expostas pelo orador (BOURDIEU, p. 116-117). Neste sentido, a elite episcopal buscou apresentar os interesses particulares da Igreja como universais e comuns ao *orbis romanorum*. Brown (1997, p. 54) lembra que “primeiro o Império Romano, depois, a Igreja Católica, vieram a representar um horizonte imóvel, que privilegiavam e faziam calar pessoas.”

A luta para impor a definição do mundo social, como argumenta Bourdieu (2001, p. 11-12), pode ocorrer em duas vias: conflitos simbólicos da vida cotidiana ou por meio da luta travada pelos especialistas da produção simbólica. Neste trabalho, interessa a segunda via, e, assim, trataremos das estratégias pelas quais o episcopado utilizou a escrita e a oralidade para construir sua autoridade e tornar o pensamento cristão legítimo e dominante, no Império Romano entre os séculos IV e V d.C..

## O EPISCOPADO E A AÇÃO COTIDIANA

O bispo é, na avaliação de Teja (1999, p. 75-76), a criação mais original do mundo antigo em sua etapa final e, talvez, a que melhor caracteriza a sociedade da Antiguidade tardia. Ele é uma junção de sacerdote, político, filósofo, jurista e retórico. Esse perfil pode ser explicado pela origem social de um número considerável de bispos. Como membros das aristocracias urbanas, recebiam uma formação completa; alguns possuíam riqueza familiar e, na tarefa de dirigir a sociedade do seu tempo, somavam, ao *status* social, as prerrogativas eclesiásticas. Vários bispos estudaram retórica e exerceram funções públicas, antes, ou mesmo depois, de serem alçados à condição de clérigos. Basílio de Cesaréia e João Crisóstomo foram alunos de Libânio – um célebre retor pagão do século IV d.C.; Agostinho foi mestre de retórica; Ambrósio de Milão foi retor e exerceu cargo público. Eram os homens cultos das cidades e transformaram-se nos gestores da Igreja cristã.

Em princípio, a eleição do bispo era uma prerrogativa do povo. Contudo, o clero local ou os bispos das províncias a exerceram livremente, em diversas ocasiões. A Igreja afirmava que o bispo era eleito por um juízo de Deus, que se manifestava por meio do sufrágio do povo, e que

a sua posterior validação cabia à assembleia de bispos. Essa concepção garantiu ao bispo uma distinção entre os outros poderes do mundo antigo: ele assumia uma magistratura perpétua, que o fazia chefe único e vitalício de sua comunidade, uma espécie de poder sagrado e monárquico, muito similar ao do imperador (TEJA, 1999, p. 106).

Ainda no século IV d.C., para que um indivíduo ocupasse o cargo de bispo, não era imprescindível fazer parte da hierarquia eclesiástica. Na ocasião em que deveria ser designado um novo bispo, eram feitas consultas ao episcopado da região e ao clero local; daí retirava-se um nome, que era proposto ao povo, ao qual cabia aclamá-lo, ou não. O eleito era consagrado por um dos bispos presentes. Este não era um processo simples quando se tratava de escolher o chefe de uma sé importante, como Roma ou Constantinopla, pois havia um jogo de influências que envolvia clérigos e laicos, inclusive o imperador e os membros da corte.

No Concílio de Nicéia (325),<sup>1</sup> a eleição do bispo foi regulamentada com os seguintes objetivos: primeiro, impedir a designação de um sucessor pelo antigo bispo e, assim, evitar a sucessão hereditária e o controle sobre a dignidade episcopal por parte de uma família; segundo, garantir que o cargo fosse ocupado por um indivíduo com prestígio (político, social ou religioso) suficiente para comandar e proteger a comunidade cristã da cidade; por fim, evitar que indivíduos descomprometidos com a fé viessem a ocupar o cargo.

Mesmo após essa normatização, era comum que a escolha do novo bispo obedecesse à indicação do antigo chefe da Sé. Há notícias de alguns casos. No ano de 396, Valério conseguiu, junto ao primado da Numídia, a nomeação de Agostinho como bispo coadjutor e, após o seu falecimento, o antigo pagão foi aclamado bispo pela comunidade cristã de Hipona, no Norte da África. Em Roma, no ano de 402, Inocência I sucedeu ao seu pai, Anastácio.

Como não há registro sistemático das sucessões episcopais durante o século IV d.C., é difícil verificar em que medida as determinações do Concílio de Nicéia foram cumpridas ou as circunstâncias nas quais se ofereceu resistência às nomeações na mesma família e às indicações dos bispos falecidos. Teja (1999, p. 140) salienta que esse costume não era rechaçado pelo povo. Quanto aos patriarcas orientais, a reação parece ter variado de acordo com os interesses políticos e os grupos religiosos dos envolvidos no assunto.

Havia disputas e enfrentamentos pelo cargo de bispo, mas não era de bom-tom demonstrar cobiça pela função; pelo contrário, para não ser identificado com um arrivista, ao candidato era necessário mostrar, ou pelo menos simular, rejeição. Ainda de acordo com Teja, há nessa atitude um componente do orgulho aristocrático, pois a ânsia de poder não seria uma característica adequada aos espíritos nobres: “o homem nobre nasceu para mandar e ocupar os primeiros lugares; são os ignóbeis que não têm escrúpulos em ocupar o poder e quando o ocupam, o degradam” (TEJA, 1999, p. 82). Alguns bispos encarregaram-se de elaborar máximas que apontavam o cargo episcopal não como uma regalia, mas um dever de caridade. Assim o fez Agostinho em *A Cidade de Deus*:

o apóstolo diz: “o que deseja o Episcopado deseja uma boa obra”.

Quis assim explicar o que é o episcopado: que este nome designa um cargo e não

<sup>1</sup> Este concílio, celebrado em 325, organizado por Constantino, visava fundamentalmente resolver a questão ariana. O bispo Ário defendia que Cristo, por ter sido criado pelo Pai, não era da mesma substância Dele, era inferior. Esta tese dividiu a Igreja e deu origem a vários concílios. Em Nicéia, as ideias de Ário foram rejeitadas e foi imposta a fórmula de fé, conhecida como o Credo de Nicéia, que ressalta a unidade de Cristo com o Pai (a consubstancialidade = *homoousios*) e nega a doutrina das três hipóstases trinitárias que prevalecia no Oriente. Como consequência dos embates travados em Nicéia, a Igreja ficou dividida entre partidários do credo niceno e do credo ariano. Citamos essa cisão porque ela atinge todo o universo cristão, mas várias outras fazem parte da história da Igreja e da definição da ortodoxia. Cf. Simonetti (2002, p. 149-153).

uma honraria. Efetivamente, é um nome grego que deriva do fato de aquele que é colocado à frente de outros exercer sobre eles vigilância, isto é, cuidar deles; porque quer dizer cuidado; [...] para que se compreenda que não é bispo aquele que gosta de mandar em vez de servir (*A cidade de Deus*, XIX, 19).

Agostinho esforçou-se para fundamentar a concepção ministerial e não honorífica do episcopado. Desenvolveu a ideia de serviço em seus sermões e representou o bispo como discípulo do único Mestre, cuja missão era orientar os fiéis: “A proclamação (da Palavra) justifica que estejamos sentados em um lugar dominante (*praesidemus*), porém no seio de uma única escola onde temos um mestre comum nos céus” (*Sermão*, 298, 5).

Nem sempre a conduta e o temperamento dos bispos espelharam a concepção agostiniana do episcopado. No mundo romano, os símbolos externos identificavam o indivíduo e sua respectiva categoria social, o trono no centro da abside realçava o poder e o prestígio da cátedra episcopal. Muitos bispos comportavam-se de modo arrogante, autoritário, e ostentavam o orgulho da origem social; em nada diferiam, portanto, de um nobre laico. O trono servia para marcar a diferença entre o bispo e os outros, especialmente em relação à assembleia de fiéis e às autoridades civis. A narrativa de Eusébio, bispo de Cesaréia, sobre Paulo de Samósata, bispo da igreja de Antioquia, ilustra tal situação:

Nas assembleias eclesiásticas, organiza espetáculos prodigiosos a fim de alcançar glória, impressionar as imaginações e excitar as almas dos simples por tais procedimentos. Mandou preparar para si um estrado e um trono elevado, o que não convém a um discípulo de Cristo. Possui um assim chamado *secretarium*, tribunal próprio, semelhante aos dos príncipes deste mundo; bate com a mão na coxa; sapateia no estrado. Repreende e insulta os que não o elogiam (*História Eclesiástica*, VII, 30, 9).

Sobre a convivência dos bispos com as demais ordens religiosas, a historiografia pouco revela. Todos os membros da hierarquia eclesiástica estavam submetidos à autoridade episcopal, até os mosteiros foram colocados sob sua vigilância no século V d.C.. Quanto à população, os bispos se aproximavam da comunidade por meio das prédicas e obras caritativas. Para alguns, como Gregório, bispo de Nazianzo, os fiéis se encontravam em situação de inferioridade e dependência: eram simples súditos (*Discurso*, 2). Este é um olhar característico da aristocracia, da qual descenderam vários bispos do século IV d.C..

As práticas cotidianas do episcopado refletem, em grande medida, o perfil variado dos seus membros. De modo geral, os bispos cuidavam de administrar a igreja que presidiam, de assistir os pobres e trabalhar em prol da fé. Estas eram as tarefas executadas diariamente.

O bispo era o responsável pela gestão dos bens da Igreja provenientes das doações do Estado e de particulares. Cabia-lhe distribuir os recursos de acordo com as necessidades locais: alimentar o clero e o pessoal administrativo sob sua jurisdição; manter os edifícios culturais, cemitérios, hospícios e orfanatos; além de organizar a assistência aos inopiosos e prisioneiros (BAUMGARTNER, 2001, p. 88-89). Também fazia parte da rotina dos membros do episcopado ordenar novos bispos, ministrar os sacramentos, preparar os catecúmenos para o batismo, pregar e proferir conferências (Possídio, *Vida de Santo Agostinho*, 9, 1).

Ainda era função do bispo, auxiliado por seu clero, combater o pecado. De acordo com Brown (1999, p. 47-48), isto representava a personificação da clemência de Deus na pessoa do bispo,

que atuava como juiz e árbitro na comunidade cristã; ou seja, cabia aos membros do episcopado julgar os “pecadores”, motivar o arrependimento e definir a penitência, que deveria ser um gesto de reparação concreto e visível. Combater o pecado era uma das prerrogativas mais importantes dos bispos na Antiguidade tardia. A esta ação vinculavam-se a conversão, o batismo, a capacidade de mudança dos indivíduos e, em consequência, a expansão do cristianismo.

Não obstante, havia outro campo de ação que também se tornou costumeiro para alguns bispos: o envolvimento nas controvérsias religiosas, as participações em concílios e a relação com a autoridade civil. Tais atividades fizeram parte da vida dos homens da Igreja que desempenharam um papel essencial na formulação da ortodoxia, na afirmação da identidade cristã e na construção do cristianismo como uma religião universal. Esse conjunto de práticas estava claramente subordinado a uma mesma intenção objetiva, que se expressa na produção do episcopado cristão.

O fato de os cristãos, a partir do final do século I d.C., terem começado a criar uma estrutura hierárquica de autoridade, associado à existência de textos considerados sagrados, fez da “Igreja primitiva um assunto único no estudo da cultura escrita e do poder”. A palavra de Deus, materializada na escrita, colaborou para reforçar a santidade de alguns homens que, em função de seus méritos na Terra, tinham obtido poder de intercessão junto a Deus, entre eles, os visionários, os mártires e os bispos (LANE FOX, 1998, p. 156-159).

### “O PODER DAS PALAVRAS”

Na segunda metade do século IV d.C., a elite episcopal, apesar de heterogênea, já havia se constituído numa força religiosa e política, que cumpria funções importantes no fortalecimento da Igreja cristã. As diversas tarefas desempenhadas por este grupo eram orientadas pela intenção de construir a hegemonia do pensamento cristão. Daí a necessidade de criar uma identidade para a comunidade cristã e compelir os demais grupos, com suas práticas, a definirem-se pela sua distância em relação a ela. Neste contexto, a elite episcopal cuidou de afirmar sua visão teológico-política que permitia censurar ou louvar, condenar ou reabilitar, caracterizar as ideias como benéficas ou malignas.

O episcopado adotou instrumentos há muito empregados pelos fieis cristãos letrados, não só para definir um *corpus* de textos sagrados como para refutar as acusações dos pagãos, combater as heresias e elaborar a ortodoxia.

Aqui é imprescindível definir a origem do termo *paganus*. Segundo Brown (1999, p. 53), é um vocábulo latino utilizado para designar aquilo que é rústico, do campo, da aldeia; muitas vezes servia para tratar de modo pejorativo pessoas sem instrução, “iletradas”, “subalternos em relação aos oficiais”. É difícil determinar com precisão como essa palavra ganhou um significado religioso, mas há algumas inferências sobre o assunto. Siniscalco (2002, p. 1059) não discute o motivo da identificação, mas indica que o uso do termo com o significado de “idólatra” passa a ser comum a partir do século IV d.C. e afirma que esta noção é absolutamente inútil para compreender o sistema religioso dos antigos romanos, porque era uma forma de os cristãos denominarem aqueles que não eram judeus nem professavam a fé em Cristo. A necessidade de construir uma identidade para o grupo cristão, que o separasse da cultura helênica e da tradição judaica, de defender a originalidade do cristianismo, talvez tenha levado os eruditos da Igreja a se apropriarem de um termo que já possuía um tom negativo, para denominar aqueles que eles consideravam “ímpios”, palavra que também se repete na literatura cristã para nomear os adeptos do politeísmo.



Entre os autores cristãos que escreveram em grego no século IV d.C., os termos utilizados para designar aqueles que praticavam o politeísmo eram *ethnos*, *helenos* e *anomos* como sinônimos para injusto e ímpio; entre os latinos, é comum *gentils*, *impius* e *sacrilegus*. Dos discursos analisados neste trabalho, apenas Agostinho, que escreveu na primeira metade do V d.C., emprega o termo *paganus*. Portanto, paganismo foi um termo que começou a aparecer nos textos cristãos com maior frequência a partir do século V d.C. para designar “crença nos falsos deuses e a prática de ritos e costumes condenáveis”.

Já o termo “herético”, oriundo do grego *airetikós*, foi empregado no sentido de sectário, partidário. Para a Igreja cristã, é aquele que se desvia da “verdadeira religião”, ou seja, do estabelecido como dogma nos escritos apostólicos e confirmado pelos bispos nos Concílios. Por fim, é salutar lembrar que o cristianismo, desde a sua origem, é controverso e plural, marcado por divergências doutrinárias, disciplinares e regionais, que ficam bem explícitas no esforço do Concílio de Nicéia para criar uma ortodoxia.

Agostinho, no Norte da África, tornou-se uma referência no processo de elaboração da ortodoxia cristã. O bispo participou de debates com maniqueus<sup>2</sup> e donatistas;<sup>3</sup> subiu ao púlpito para proclamar as *Escrituras* e condenar os desvios de doutrina; usou seu prestígio para reclamar a intervenção do imperador e da Igreja de Roma e empenhou-se em vários concílios para discutir e condenar pelagianos<sup>4</sup> e donatistas, além de escrever tratados para deturpar essas correntes de interpretação (Possídio, *Vida de Santo Agostinho*).

Agostinho, no início do século V d.C., preocupado com a frágil conversão de muitos fiéis, encabeçou uma campanha para responder às objeções dos pagãos, fortalecer os argumentos dos cristãos e mantê-los na Igreja. Combateu o que ele chamava de calúnias e, com argumentos elaborados para responder a elas, começou a idealizar uma obra sobre a “verdadeira cidade, eterna e feliz”, *A Cidade de Deus* (*Sermão*, 105). Da mesma forma, Ambrósio, bispo da importante cidade de Milão, investiu contra as práticas religiosas dos antigos romanos. Inclusive, um dos episódios mais marcantes de sua biografia refere-se ao seu empenho para evitar os cultos pagãos. O bispo, por meio de suas influências políticas (*Epístolas* 17 e 18, escritas ao imperador Valentiniano II em 384), conseguiu impedir que a ara da deusa Vitória, retirada por ordem do imperador Graciano, em 382, da sala do Senado, fosse recolocada pela maioria pagã chefiada por Símaco.

Em 386, o pedido de consignação de uma basílica em Milão, por parte do bispo ariano Auxêncio, apoiado por Justina, mãe de Valentiniano II, também encontrou a oposição de Ambrósio. Nas cartas 20 e 21 – destinadas, respectivamente, à sua irmã Marcelina e ao Imperador – e no *Sermão contra Auxêncio* (21a), o bispo condenou o credo ariano, valorizou o credo niceno e reafirmou o princípio da separação entre o poder civil e o religioso. O clérigo não admitia Auxêncio como bispo (21, 8, 16). Para ele, os arianos eram hereges (21a, 3), falsos e ímpios (21a; 22-23); piores do que os judeus – “o povo do erro” (21a; 28) –, pois, além de não reconhecerem a verdadeira

<sup>2</sup> Seita fundada por Mani, no século III, que se espalhou principalmente pela Pérsia, Egito, Síria, África do Norte e Itália. O maniqueísmo é um sincretismo de crenças judeu-cristãs e indo-irânicas. A explicação sobre o problema do mal foi o tema que mais atraiu a atenção de Agostinho nessa doutrina. Cf. Brown (1975, p. 85-107).

<sup>3</sup> “O donatismo foi um cisma, surgido no início do século IV, que dividiu a Igreja Cristã na África do Norte. Iniciado com uma querela sucessória do episcopado de Cartago [...] acabou por formar duas Igrejas cristãs rivais na região. O donatismo, cuja denominação advinha de seu líder Donato (pretendente ao episcopado cartaginês), criticava a condescendência católica em aceitar clérigos (*traditores*) e fiéis (*lapsi*) que haviam renegado sua fé durante as perseguições, promovidas pelas autoridades romanas no final do século III e princípio do seguinte [...]. O sacramento do batismo, realizado por sacerdotes ‘traidores’ reintegrados à comunidade cristã, não era reconhecido como válido pelos donatistas, daí a prática do rebatismo” (BUSTAMANTE, 2002, p. 48).

<sup>4</sup> Heresia criada por um monge bretão conhecido por Pelágio, pelos fins do século IV e início do V. Negava o pecado original, a corrupção da natureza humana, e conseqüentemente, a necessidade do batismo. Expandiu-se pela África, mas foi combatido por Paulo Orósio e Agostinho. Cf. Brown (1975, p. 173-214).

substância de Cristo, ainda defendiam o direito do imperador de intervir na Igreja (21a; 25; 31). Ambrósio utilizou os sermões para censurar as ideias consideradas inconciliáveis com a nova Fé e as epístolas para se comunicar com a *domus* imperial e exigir um posicionamento em prol dos cânones de Nicéia.

*Pari passu* com a formulação da ortodoxia, foi se estabelecendo um modelo de comportamento cristão e, para garantir a existência de uma identidade comum aos seguidores de Cristo, a atuação dos historiadores eclesiásticos foi essencial. Momigliano (2004, p. 197) assinala que “a história eclesiástica substituiu as batalhas da história política comum pelos desafios inerentes à resistência à perseguição e à heresia”. Eusébio, bispo de Cesaréia, considerado o precursor desse tipo de discurso, fez correções no trabalho dos cronologistas que o antecederam, utilizou fontes variadas e uma documentação a que os historiadores pagãos ainda não tinham recorrido. A *História Eclesiástica* de Eusébio, ainda no início do século V d.C., foi traduzida para o siríaco, o copta, o armênio e vertida para o latim por Rufinus,<sup>5</sup> influenciou uma geração de historiadores cristãos, como Gelásio de Cesaréia, Sócrates, Sozomeno e Teodoro, que proclamaram a identidade cristã dos séculos IV, V e VI, construída a partir da Igreja perseguida dos três primeiros:

Ler Eusébio e as traduções e continuações de sua *História Eclesiástica* foram então uma forma dos cristãos posteriores poderem se convencer de que eram os verdadeiros descendentes dos mártires. Essa forma estava disponível aos que sabiam ler, e era seguida amplamente no meio das classes altas eruditas. Havia uma alternativa que gozava de atração bem mais ampla: o culto dos mártires. Há muito tempo honrados na Igreja [...]. O mártir era a imagem humana da perfeição, modelo a ser seguido. Ser perseguido por causa do Senhor era o sinete do cristão genuíno (MARKUS, 1997, p. 100).

É certo que Eusébio viveu em Cesaréia da Palestina, nela foi catequizado, ordenado sacerdote e, em 313, aclamado bispo. Obteve instrução formal, estudou com Orígenes e Pânfilo, sabia grego, siríaco e um pouco de latim (GURRUCHAGA, 1994, p. 14-19). No ano de 309, durante a perseguição aos cristãos em Cesaréia, Eusébio foi preso. Posteriormente, foi acusado de ter negado a fé cristã para escapar do cárcere, mas não há provas que sustentem esta tese; pelo contrário, em 331 ele foi indicado para assumir o bispado de Antioquia, o que revela prestígio e ausência de uma mácula grave na sua vida religiosa (KIRSOPP LAKE; LITT, 1926, p. 10-12).

Eusébio era simpatizante do arianismo, portanto não defendia a consubstancialidade do Verbo com o Pai. Quando Ário foi destituído de suas funções pelo sínodo de Antioquia (323-324), o bispo de Cesaréia concedeu-lhe abrigo e recusou-se a negar as ideias do presbítero. Essa escolha custou-lhe a excomunhão em 325. Em seguida, no Concílio de Nicéia, ele se reabilitou, manteve-se longe de Ário e propôs uma tese conciliatória para a doutrina cristológica, que não solucionou as querelas, mas serviu de base para a construção do Credo de Nicéia.

Naquela oportunidade, Constantino presidia o concílio e manifestou-se contrário ao arianismo. Eusébio, para não provocar uma desavença com o Imperador, optou por assinar o “símbolo de fé contendo a ideia da consubstancialidade”. Apesar do ocorrido, o bispo continuou próximo a Ário e “se articulou para depor das sedes episcopais os defensores do credo niceno” (GURRUCHAGA, 1994, p.19-55).

<sup>5</sup> Para detalhes sobre as fontes utilizadas por Eusébio e a difusão de sua obra na Antiguidade, cf. Bardy (1960).

Independentemente de sua relação com Constantino, Eusébio foi um bispo proeminente do seu tempo. Dirigiu uma importante Sé da Palestina, participou de diversos concílios que tinham como objetivo regulamentar a estrutura eclesiástica e fundamentar a doutrina e divulgou o paradigma da perfeição cristã na sua *História*.

Sobre o planejamento e a elaboração dos dez livros da *História Eclesiástica* há um amplo debate. Velasco Delgado (1973) apresenta e analisa distintas teses sobre a matéria e aponta a de Laqueur como a mais atual e pertinente. Para este autor, antes da perseguição de Diocleciano aos cristãos (303), a obra fora divulgada em sete livros; posteriormente, outros volumes foram acrescentados, até chegar à versão com dez livros, que relatam desde a fundação da Igreja até a vitória de Constantino sobre Licínio em 324. Ao longo do texto, o autor indica a sucessão dos bispos das principais igrejas e dos imperadores de Roma, lembra as perseguições, mostra os embates dos cristãos com os pagãos, trata das tribulações sofridas pelos judeus e do aparecimento das heresias.

O monge e o mártir, no discurso de Eusébio, constituem o modelo do cristão perfeito. O primeiro foi representado como um indivíduo que abdica dos bens materiais, busca uma vida de ascese, tem uma fé firme, dedica-se à contemplação, estuda as *Escrituras Sagradas*, compõe hinos, é corajoso e casto (*História Eclesiástica*, II, 17, 10-16). O mártir tornou-se referência de força e resistência em nome da fé cristã, é aquele que não hesita diante dos flagelos e da morte iminente, é piedoso, bem-aventurado, afasta-se da injustiça e da iniquidade (*História Eclesiástica*, IV, 15, 4-6; V, 1,4).

A postura dos mártires diante da morte ajudou a fixar um padrão de conduta que refletia abnegação e fidelidade aos ensinamentos de Cristo. Eles são, para o bispo de Cesaréia, ícones da comunidade cristã e figuras fundamentais na construção do sentimento de pertença. Os primeiros membros do episcopado também aparecem na obra de Eusébio como homens pios que não temeram perder a vida para exortar a fé em Cristo (*História Eclesiástica*, IX, 6, 1-2).

Apóstolos e bispos foram os responsáveis pela fixação de uma ética cristã, um conjunto de valores que produziu elementos de identificação entre os fiéis e criou fronteiras entre eles e aqueles que eram considerados ímpios – judeus, pagãos e heréticos. Enfim, definir uma identidade para o cristão nesse período, diante da diversidade de pensamentos, não era uma tarefa simples. Todavia, para o nosso trabalho, é suficiente ter clareza que o cristão verdadeiro é a antítese do judeu, do pagão e do herético. Quanto ao herético, dependendo da tendência do clérigo, poderia ser o seguidor dos cânones de Nicéia ou das ideias de Ário.

Na perspectiva de Rives (2000, p. 245; 273), a escolha de uma religião tem implicações importantes na autopercepção de uma pessoa e no modo como ela se posiciona no mundo e diante dele. Neste sentido, a conversão ao cristianismo não trazia uma mudança generalizada na vida do novo fiel, mas exigia um alto nível de lealdade que, observado com rigor, representava ausentar-se dos cultos públicos tradicionais e romper com os laços entre a identidade cívica e a religiosa no Império romano. O episcopado, então, conseguiu formular uma “nova história” para o cristão que justificava a troca da cidadania romana pela cidadania celeste.

Entre os séculos IV e V d.C., os bispos se transformaram nas “muralhas das cidades”, atuaram como autoridades civis, com a vantagem do prestígio religioso. Eles negociavam com os chefes germânicos a sobrevivência de homens e mulheres, minoravam os efeitos dos cercos com as obras caritativas e livravam servos do cativo mediante o pagamento de resgate. Sob o governo do imperador Constantino, a jurisdição episcopal foi reconhecida pelo Estado romano e passou

a conviver com os tribunais civis. A Igreja poderia, por exemplo, receber heranças e conceder manumissão aos escravos (BAUMGARTNER, 2001, p. 86-87).

Os bispos, tanto no Ocidente quanto no Oriente, enfrentavam o desafio de saber estar junto ao poder sem abrir mão de suas prerrogativas. Tarefa ingrata para a maioria; mas executada com êxito por alguns. Ambrósio nunca eclipsou Teodósio, competindo com o seu poder; todavia, censurou-o e converteu-se em árbitro de suas ações. Dois episódios ilustram o uso da escrita como instrumento de afirmação do pensamento cristão: a reprimenda a Teodósio, por ter autorizado a punição de um bispo que mandou incendiar uma sinagoga (*Epístola*, 40), e a penitência que indicou, para o mesmo Imperador, por ter autorizado o massacre de Tessalônica (*Epístola*, 51). No primeiro caso, Ambrósio enviou uma carta de protesto ao Imperador que, por sua vez, revogou a ordem de mandar reconstruir o templo; no segundo, outra epístola foi encaminhada, apontando a enormidade da culpa e a necessidade premente de o Imperador fazer penitência pública (MARKUS, 1993, p. 91-92).

Ainda no século IV d.C., ocorreram embates que revelam as relações de força entre o poder monárquico e o eclesiástico. Alguns episódios foram registrados pelos seus protagonistas e se constituíram numa importante referência para a compreensão do papel da escrita e da oralidade em defesa dos interesses da Igreja. Entre estes, a publicação da lei escolar – promulgada por Juliano em 362 e rigorosamente censurada por Gregório Nazianzeno.

Juliano, sobrinho de Constantino, nasceu em Constantinopla em 331, foi educado em ambiente cristão, conheceu o helenismo por meio do eunuco Mardônio e estudou na escola de filosofia de Atenas. Em 355 foi nomeado César por Constâncio II e, em 360, foi proclamado Augusto por suas tropas. Seu reinado transcorreu essencialmente no Oriente em meio a uma relação conflituosa com Constâncio II. Empreendeu uma série de reformas, entre elas, medidas que beneficiavam os antigos cultos romanos. Ficou conhecido como o apóstata, e seu governo como o período da “restauração pagã”.

No Edito, escrito em 362, Juliano não proibiu abertamente os cristãos de ministrarem aulas, mas fixou condições para que um indivíduo pudesse assumir a função de mestre – seria preciso sobressair-se pelos costumes e submeter-se a uma avaliação da “cúria municipal”, cujo resultado deveria ser encaminhado ao próprio imperador:

Nos estudos, é necessário que os mestres e doutores se destaquem primeiramente nos costumes, e depois na eloquência. Mas, visto que não posso, eu mesmo, estar presente em cada cidade, ordeno a quem quiser ensinar que não agarre esse ofício de maneira precipitada e sem consideração, mas que seja aprovado pelo conselho da cidade e mereça um decreto dos membros da cúria com a decisão unânime dos principais habitantes. Assim, esse decreto deve ser enviado a mim para que o examine, e por meio de nosso parecer, como uma forma de recomendação maior, tenham acesso às escolas das cidades. Dat. XV das calendas de julho; recebido em Espoletto, IV das calendas de agosto, sob o consulado de Mamertino e Nevita. (17 de junho, 362). (*Cod. Tb.* XIII, 3, 5).

Na avaliação de Juliano, os mestres cristãos não estavam habilitados para atuarem como gramáticos ou retores porque os autores utilizados na formação dos jovens – Homero, Hesíodo, Demóstenes, Heródoto, Tucídides, Isócrates e Lísias – traziam um conjunto de crenças e práticas das quais eles discordavam; e, segundo o Imperador, nenhum homem honrado deveria ensinar sobre

o que não acreditava. Como aos professores cabia a tarefa, não apenas de ensinar as letras, mas de educar nos costumes, era incompatível professar a fé cristã e ministrar aulas sobre doutrinas que os cristãos criticavam e discordavam de forma veemente. Quando o Edito foi divulgado, Constâncio II já havia falecido e Juliano se sentiu livre para afirmar sua crença nos deuses romanos e adotar medidas em favor dos cultos ancestrais, as quais se expressam na lei de 362 que opõe a idoneidade dos mestres pagãos à desonra dos mestres cristãos (LEMOS, 2010, p. 9).

As críticas ao Edito de Juliano vieram dos dois lados, intelectuais de credos distintos manifestaram sua insatisfação. Agostinho censurou o Imperador (*A Cidade de Deus*, XVIII, 52). Amiano Marcelino, pagão e admirador de Juliano, também reprovou a lei (*História*, XXV, 4, 20); é provável que essa crítica tenha sido circunstancial, pois Marcelino redigiu sua obra sob imperadores cristãos; talvez o cronista compreendesse que a restauração da política religiosa do Império e da integridade cívica a ela vinculada eram limites para a concretização do projeto do monarca (MATTHEWS, 1983, p. 35). Contudo, a crítica mais severa veio de Gregório Nazianzeno no *Contra Juliano*: Discursos 4 e 5.

Sobre Gregório Nazianzeno é possível colher informações em suas próprias obras: discursos, cartas e poemas. Ele nasceu numa família abastada, provavelmente entre 325 e 330, na Capadócia. Teve acesso a uma educação completa e oportunidade de estudar em Cesaréia da Palestina, em Alexandria e na escola de Atenas, onde conheceu Juliano, antes de ser nomeado César por Constâncio II.

Gregório Nazianzeno atuou como professor de retórica até 362, mas acabou ingressando no sacerdócio por ordem paterna. Tornou-se bispo de Nazianzo em 374 e da importante Sé de Constantinopla em 381 (CARVALHO, 2002, p. 98-113). O bispo tem uma obra escrita considerável, mas ficou conhecido pelas invectivas que escreveu contra Juliano. Este texto censurou o Imperador por suas crenças pagãs e pela lei que criava barreiras para os mestres cristãos lecionarem. *Contra Juliano* é composto por dois discursos, escritos em grego, entre 364 e 365, após a morte do monarca, e divulgados entre um grupo restrito em Nazianzo.

Conforme Nazianzeno, a intenção de Juliano, ao interditar o ofício aos mestres cristãos, era destruir o cristianismo como elemento da unidade imperial e atentar contra a ordem estabelecida (*Contra Juliano*, 4,45). Como estratégia para desqualificar as medidas adotadas pelo Imperador, o clérigo buscou expor, por meio da escrita, um Juliano criminoso, indigno de ser honrado: “Depois de apresentar os detalhes de algumas de suas ações dentre tantas outras, elaboramos para a posteridade este discurso como uma estela infamante de seus malefícios, limitando-nos aos mais importantes e mais notáveis (4, 20)”. Gregório Nazianzeno denota em seu texto um forte investimento emocional e elabora do monarca uma imagem negativa construída a partir do primeiro contato que teve com ele na Escola de Atenas, quando ambos eram apenas estudantes:

Que necessidade tenho eu de descrever as coisas em detalhe? Eu vi tudo antes dos fatos, tudo que depois foi confirmado através de sua conduta. Se eu tivesse ao meu lado alguns dos que estavam por perto e me escutavam naquele momento, eles facilmente testemunhariam. Logo que vi esse espetáculo, disse-lhes veementemente: “Que monstro alimenta o Império Romano!” E eu lhes advertira solenemente, expressando o desejo de ser um mau profeta! Teria sido melhor do que ver o mundo repleto desses males, do que ver surgir um monstro tal qual jamais se viu antes, apesar de todas as inundações das quais se fala, todos os incêndios, todos os tremores de

terra, todos os abismos, e até mesmo os homens mais ferozes, ou feras prodigiosas formadas de elementos díspares que a natureza tenha forjado (*Contra Juliano*, 5, 24).

O *Contra Juliano* parece expressar mais do que uma contenda religiosa, revela uma disputa pelo poder, pois falar de um imperador implica qualificar seu governo e os princípios que o organizam. Assim como Carvalho (2002, p. 271-276), observamos que Gregório Nazianzeno ao passo que condena o helenismo de Juliano como elemento da unidade imperial o substitui pela fé cristã. Daí a importância dos mestres nessa disputa (o binômio *paideia* e retórica); seriam eles os responsáveis por instruir os jovens no *logos* cristão ou grego, por consolidar as ideias que legitimavam o lugar do poder nessa sociedade.<sup>6</sup>

Na Antiguidade tardia, portanto, a elite episcopal se afirmou como a elite intelectual da Igreja. Os bispos aliaram as formas de comunicação oral e escrita, usaram o púlpito, os concílios, as crônicas, as epístolas, as invectivas, e tantas outras formas aqui não discutidas, para formular e divulgar a ortodoxia, para construir a história e a identidade cristã, para forjar a autoridade episcopal e censurar a autoridade imperial, para elaborar uma interpretação de mundo que legitimou o poder da Igreja de disciplinar a sociedade, de julgar, de marginalizar e de condenar práticas e ideias.

## WRITING, ORAL LANGUAGE AND THE CONSTRUCTION OF ECCLESIASTICAL POWER IN *ORBIS ROMANORUM*

### ABSTRACT

*Between the fourth and the fifth centuries A.D., the episcopal elite, although heterogeneous, had already become a religious and political power, which played important roles in strengthening the Christian Church. The different tasks performed by such group were guided by the intention to build the Christian thought hegemony and make it legitimate and dominant. In this article, we are interested in understanding how the episcopate used the written and oral language in order to formulate orthodoxy, affirm Christian identity, consolidate the influence of ecclesiastical power in Orbis Romanorum and present the interests of the Church as universal. This study was prepared from a set of varied discourses (treaties, chronicles, letters and sermons), which were produced by influential bishops from different regions of the Roman Empire.*

**KEY-WORDS:** *Episcopate. Oral language. Power. Writing.*

### FONTES

AGUSTÍN. **Sermões** (5.º) 273-338. Madrid: La Editorial Católica, 1953. (Biblioteca de Autores Cristãos. Obras completas de San Agustín, v. XXV)

\_\_\_\_\_. **Sermões** (2.º) 51-116. Madrid: La Editorial Católica, 1953. (Biblioteca de Autores Cristãos. Obras completas de San Agustín, v. X)

\_\_\_\_\_. **La Ciudad de Dios**. 4. ed. Traducción de S. Santamarta; M. Fuertes. Introducción y notas de V. Capanaga. Madrid: La Editorial Católica, 1988. (Biblioteca de Autores Cristãos. Obras completas de San Agustín, v. XVI, XVII)

AMBROGIO. Discorsi e lettere. In: **Opera Omnia di Sant’Ambrogio**. Introduzione, traduzione, note e indici di G. Banterle. Roma: Città Nuova Editrice, 1988. 3v.

<sup>6</sup> Essa parte do texto que trata sobre os discursos de Gregório Nazianzeno contra o imperador Juliano foi extraída de um artigo já publicado. Cf. Lemos (2012).

AMMIEN MARCELLIN. **Histoire**. Texte établi et traduit par J. Fontaine. T. IV, livres XXIII-XXV. Paris. Les Belles Lettres, 1977.

EUSEBIO DE CESAREA. **História Eclesiástica**. Texto, versión, introducción y notas por A. Velasco Delgado. Madrid: La Editorial Católica, 1973. 2 v. (Biblioteca de Autores Cristãos)

EUSÈBE DE CÉSARÉE. **Histoire Ecclésiastique**. Texte grec, traduction, introduction et annotation par G. Bardy. Paris: Du Cerf, 1960. 4 v. (Sources Chrétiennes)

GRÉGOIRE DE NAZIANZE. **Discours 1-3**. Introduction, texte critique, traduction et notes par J. Bernardi. Paris: Du Cerf, 1983. (Sources Chrétiennes. v. 247)

\_\_\_\_\_. **Contre Julien**. Discours 4-5. Introduction, texte critique, traduction et notes par J. Bernardi. Paris: Du Cerf, 1983.

POSIDIO. **Vida de San Agustín**. 2. ed. Madrid: La Editorial Católica, 1951. (Biblioteca de Autores Cristãos. Obras completas de San Agustín, v. I)

THEODOSII IMPERATORIS CODEX. In: <http://www.thelatinlibrary.com/theodosius.html>.

## REFERÊNCIAS

AUERBACH, E. **Lenguaje literario y publico en la baja latinidad y en la Edad Media**. Barcelona: Seix Barral, 1969.

BARDY, G. Introduction. In: EUSÈBE DE CÉSARÉE. **Histoire Ecclésiastique**. v 1. Texte grec, traduction, introduction et annotation par G. Bardy. Paris: Du Cerf, 1960. p. 113-135.

BAUMGARTNER, M. **A igreja no Ocidente**. Das origens às reformas no século XVI. Lisboa: Edições 70, 2001.

BOURDIEU, P. **O poder simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.

BROWN, P. **Religione e società nell'età di Sant'Agostino**. Torino: Giulio Einaudi, 1975.

\_\_\_\_\_. **Authority and the sacred: aspects of the christianisation of the roman world**. Londres: Cambridge University Press, 1997.

\_\_\_\_\_. **A ascensão do cristianismo no Ocidente**. Lisboa: Presença, 1999.

BUSTAMANTE, R. M. Circunceliões: revolta rural na África Romana? In: CHEVITARESE, A. L. (Org.). **O campesinato na história**. Rio de Janeiro: Relume Dumará: Faperj, 2002.

CARVALHO, M. M. **Paidéia e retórica no século IV d.C: a construção da imagem do Imperador Juliano segundo Gregório Nazianzeno**. Tese (Doutorado em História Econômica) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo. São Paulo, 2002.

CASCAJERO, J. Escritura, oralidad e ideologia: hacia una reubicación de las fuentes escritas para la Historia Antiga. **Gerión**, n. 11, p. 95-144, 1993.

CLARKE, M. L. Educación e oratoria. In: BALDSON, J. P. V. D. (Org.). **Los romanos**. Trad. C. Sánchez Gil. Madrid: Editorial Gredos, 1987. p. 277-295.

\_\_\_\_\_. **Rhetoric at Rome.** A historical survey. Revised and with a new introduction by D. H. Berry. London; New York: Routledge, 1996.

GURRUCHAGA, M. Introducción, traducción y notas. In: EUSEBIO DE CESAREA. **Vida de Constantino.** Madrid: Editorial Gredos, 1994.

HUSKINSON, J. (Ed.). **Experiencing Rome.** Culture, identity and power in the Roman Empire. Londres: Routledge, 2000.

KIRBY, J.T. Ciceronian rhetoric: theory and practice. In: DOMINIK, W. J. **Roman eloquence: Rhetoric in society and literature.** London; New York: Routledge, 1997. p. 13 -31.

KIRSOPP LAKE, D. D.; LITT, D. Introduction. In: EUSEBIUS. **The Ecclesiastical History.** London: William Heinemann; New York: G. P. Putnam's Sons, 1926. v. 1.

LANE FOX, R. Cultura escrita e poder nos primórdios do cristianismo. In: BOWMAN, A. K.; WOOLF, G. (Org.). **Cultura escrita e poder no mundo antigo.** São Paulo: Ática, 1998.

LEMONS, M. S. O “mos maiorum” e a fortuna do Império Romano no século IV d.C.. **Dimensões**, v. 25, p. 46-62, 2010.

\_\_\_\_\_. Os embates entre cristãos e pagãos no Império Romano do século IV: discurso e recepção. **Dimensões**, v. 28, p. 153-172, 2012.

MARKUS, R. A. Les pères latins. In: BURNS, J. H. (Dir.). **Histoire de la pensée politique médiévale (350-1450).** Paris: PUF, 1993.

\_\_\_\_\_. **O fim do cristianismo antigo.** São Paulo: Paulus, 1997.

MARROU, H.-I. **História da educação na Antiguidade.** São Paulo: E.P.U., 1971.

MATTHEWS, J. Ammianus' Historical evolution. In: CROKE, B.; EMMETT, A. M. **History and Historians in Late Antiquity.** Oxford: Pergamon Press, 1983.

MOMIGLIANO, A. **As raízes clássicas da historiografia moderna.** Trad. M. B. F. Florenzano. Bauru: Edusc, 2004.

RIVES, J. Religion in the Roman world. In: HUSKINSON, J. (Ed.). **Experiencing Rome.** Culture, identity and power in the Roman Empire. Londres: Routledge, 2000. p. 245-275.

SIMONETTI. Ario – Arianismo. In: DI BERARDINO, A. (Org.). **Dicionário patrístico e de antiguidades cristãs.** Petrópolis: Vozes, 2002. p. 149-153.

SINISCALCO, P. Pagão – Paganismo. In: DI BERARDINO, A. (Org.). **Dicionário patrístico e de antiguidades cristãs.** Petrópolis: Vozes, 2002. p. 1059.

TEJA, R. **Emperadores, obispos, monjes y mujeres: protagonistas del cristianismo antiguo.** Madrid: Trotta, 1999.

VELASCO DELGADO, A. Introducción. In: EUSEBIO DE CESAREA. **Historia Eclesiástica.** Madrid: La Editorial Católica, 1973. 2 v. (Biblioteca de Autores Cristãos)