

AVISO AO USUÁRIO

A digitalização e submissão deste trabalho monográfico ao *DUCERE: Repositório Institucional da Universidade Federal de Uberlândia* foi realizada no âmbito do Projeto *Historiografia e pesquisa discente: as monografias dos graduandos em História da UFU*, referente ao EDITAL N° 001/2016 PROGRAD/DIREN/UFU (<https://monografiashistoriaufu.wordpress.com>).

O projeto visa à digitalização, catalogação e disponibilização online das monografias dos discentes do Curso de História da UFU que fazem parte do acervo do Centro de Documentação e Pesquisa em História do Instituto de História da Universidade Federal de Uberlândia (CDHIS/INHIS/UFU).

O conteúdo das obras é de responsabilidade exclusiva dos seus autores, a quem pertencem os direitos autorais. Reserva-se ao autor (ou detentor dos direitos), a prerrogativa de solicitar, a qualquer tempo, a retirada de seu trabalho monográfico do *DUCERE: Repositório Institucional da Universidade Federal de Uberlândia*. Para tanto, o autor deverá entrar em contato com o responsável pelo repositório através do e-mail recursoscontinuos@dirbi.ufu.br.

UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA
ADRIANA RAMOS DANTAS

**PAGANISMO E CRISTIANISMO EM PAUL VEYNE: A CONVERSÃO
DE CONSTANTINO**

UBERLÂNDIA

2014

ADRIANA RAMOS DANTAS

**PAGANISMO E CRISTIANISMO EM PAUL VEYNE: A CONVERSÃO DE
CONSTANTINO**

Monografia apresentada ao curso de Graduação em História, no Instituto de História da Universidade Federal de Uberlândia, como requisito parcial para obtenção do título de Bacharel em História.

Orientador: Dr. André Fabiano Voigt.

UBERLÂNDIA

2014

FICHA CATALOGRÁFICA

Dantas, Adriana Ramos, 1990

Paganismo e cristianismo em Paul Veyne: a conversão de Constantino / Adriana Ramos Dantas – Uberlândia, 2014.

XX p.

Orientador: André Fabiano Voigt.

Monografia (Graduação) – Universidade Federal de Uberlândia, Curso de Graduação em História.

Inclui bibliografia.

Palavras-chave: História. Acontecimento. Conversão de Constantino. Paganismo. Cristianismo.

ADRIANA RAMOS DANTAS

**PAGANISMO E CRISTIANISMO EM PAUL VEYNE: A CONVERSÃO DE
CONSTANTINO**

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. André Fabiano Voigt - Orientador

Prof.^a Dr.^a Dilma Andrade de Paula - INHIS/UFU

Prof. Dr. Leandro José Nunes - INHIS/UFU

AGRADECIMENTOS

Agradeço primeiramente aos meus pais, Jerônimo e Margarida, que acreditaram nas minhas escolhas e com apoio incondicional contribuíram para que elas se consolidassem. Obrigada por tudo.

Ao meu irmão, Adriano, que com seu sorriso e brincadeiras me motivou a continuar as leituras e diversas atividades que o curso propõe.

As senhoras, Jovenita, Madalena, Margarida, Rosa, Roseli e Sebastiana (*in memoriam*) – mulheres que por meio de suas falas, olhares, suspiros, lágrimas e sorrisos – desde o meu nascimento me ensinaram os mais diversos significados e modos de vivenciar o cristianismo.

Agradeço aos meus amigos que mesmo longe do meio acadêmico participaram e participam da minha vida e formação, Jaqueline, Luana, Ludmilla, Matheus e Yara.

Aos amigos que conquistei durante a graduação, a Emanuelle, pela presença constante, sinceridade e brincadeiras; a Samita que recorrentemente me fez questionar quem é o “pagão”; Warley e Mylena por serem exemplos de comprometimento e dedicação. E a Késia, não estudamos na mesma turma, mas que conheci durante a graduação, por me lembrar que, acima de qualquer coisa, todos somos seres humanos.

Gostaria de agradecer também aos professores que conheci durante a graduação, tanto do curso de História quanto de outros cursos, os quais me motivaram a sempre buscar mais conhecimento.

Agradeço ao professor André, que desde o primeiro momento aceitou o desafio de estudar/pesquisar o cristianismo, respeitou a minha religiosidade e as ideias que apresentei para o desenvolvimento desse trabalho e de modo sábio me orientou.

Agradeço aos membros da banca por aceitarem o convite e pelas considerações que contribuíram com o trabalho.

Por fim, agradeço a Deus.

RESUMO

Este trabalho tem como objetivo descobrir se existe alguma relação entre o cristianismo e o paganismo em Roma, durante o século IV. Inicialmente apresenta diferentes noções de acontecimento desenvolvidas, principalmente nos séculos XIX e XX, momento no qual o debate sobre a história como área específica do conhecimento está no auge. Em contraposição as reflexões dos historiadores Ambrogio Donini e Peter Brown, que em seus estudos descrevem minuciosamente o processo de cristianização do Império romano, assim, esse trabalho ampara-se na noção de acontecimento do historiador Paul Veyne e toma como ponto de partida a conversão do imperador Constantino no ano 312, que aparece como um evento de destaque em uma das obras de Veyne, apesar de não ser o centro da narrativa, mas nos ajuda a compreender que cristianismo e paganismo dividiram espaço, opiniões e costumes no decorrer do século IV e vão muito além da sistematização de um quadro comparativo.

PALAVRAS-CHAVES: Acontecimento. Conversão de Constantino. Paganismo. Cristianismo.

ABSTRACT

This paper aims to find out whether there is any relationship between Christianity and paganism in Rome during the fourth century. Initially we present different views of events, developed mainly in the nineteenth and twentieth centuries, the moment in which the debate about history - as a specific area of knowledge - is at its peak. In contrast to the reflections of historians Ambrogio Donini and Peter Brown, that in their studies describe in details the process of Christianization of the Roman Empire, we seek to support the view of event of historian Paul Veyne and we took as starting point the conversion of Emperor Constantine in the year 312, which appears as a prominent event in one of Veyne's articles, despite of not being the center of the narrative, but it helps us to understand that Christianity and paganism share space, beliefs and customs during the fourth century and goes beyond the systematization of a comparative table.

Keywords: Event. Conversion of Constantine. Paganism. Christianity.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO.....	8
2 A NOÇÃO DE ACONTECIMENTO.....	10
2.1 O papel do acontecimento no Historicismo do século XIX (centrado nos eventos políticos dos grandes líderes).....	10
2.2 A mudança estabelecida com a Nova História, sobretudo em Braudel (a longa duração como base, o acontecimento como secundário).....	15
2.3 A mudança com Foucault – o papel do acontecimento a partir da descontinuidade temporal, questionando tanto o Historicismo quanto a Nova História.....	21
2.4 A influência de Foucault para a obra de Veyne.....	22
2.5 O acontecimento em Veyne.....	32
3 A CRISTIANIZAÇÃO DO IMPÉRIO ROMANO: <i>A ANTIGUIDADE TARDIA</i>, DE PETER BROWN E <i>A REVOLUÇÃO CRISTÃ</i>, DE AMBROGIO DONINI.....	46
3.1 Peter Brown: o Cristianismo na Antiguidade tardia.....	46
3.2 Ambrogio Donini e a “revolução socioeconômica” do Cristianismo.....	58
4 CRISTIANISMO E PAGANISMO EM PAUL VEYNE.....	76
4.1 O acontecimento: a conversão de Constantino.....	76
5 CONCLUSÃO.....	90
REFERÊNCIAS.....	92

1 INTRODUÇÃO

Vivendo em um país de ampla extensão territorial e grande variedade populacional como é o Brasil foi possível ter contato com várias manifestações religiosas e das religiões entre essas manifestações destacou-se o Cristianismo. Como participante da Igreja Católica Apostólica Romana, muitas questões foram surgindo, entre elas quem seria o “pagão”? E se existe/existia alguma relação entre o “pagão” e a Igreja Católica Apostólica Romana na atualidade?

Durante o curso de graduação em História, mais precisamente ao redigir um estudo sobre a função dos bispos católicos entre os séculos V-XV, na disciplina História Medieval apareceram mais questões. Em outra disciplina do curso de História – História das Sociedades Monoteístas: Cristianismo e Islamismo – entrando em contato com algumas obras do autor Paul Veyne que, em suas análises sobre a Antiguidade, apresenta algumas reflexões acerca da relação entre Cristianismo e Paganismo. Todavia, a fim de compreender as obras do historiador Paul Veyne, fez-se necessário conhecer a sua concepção de História, assim como sua maneira de compor a narrativa histórica.

A pretensão inicial é descobrir se existe alguma relação entre o cristianismo e o paganismo, a partir da obra *Quando nosso mundo se tornou cristão: (312-394)* (2010). Para alcançar esse objetivo adota-se como ponto de partida a conversão do imperador Constantino no ano 312. Com a leitura das obras de cunho teórico de Veyne e de outros textos historiográficos, será possível adentrar, minimamente, nos grandes debates a respeito da caracterização da história como área específica de conhecimento – bem como prática específica de escrita sobre o passado – e situar algumas conceituações do termo *acontecimento*, objeto de reflexão e debate entre os historiadores, mais detidamente no conceito proposto pelo historiador Paul Veyne, em seu livro *Como se escreve a história* (1982).

No primeiro capítulo, desenvolve-se a apresentação e reflexão a respeito da noção de acontecimento, fato e evento que se inicia no século XIX, momento no qual as discussões se detêm sobre o estabelecimento da história como ciência. Primeiramente o Historicismo, cujos representantes escolhidos para esse trabalho, voltam a sua atenção a estabelecer metodologias para a História e também apresentam suas concepções de fato e evento histórico centrados nos eventos políticos e nos grandes líderes. Em seguida, a mudança proposta pela Nova História, apoiada nas ciências sociais e em busca por respostas na história para compreender diversas mudanças no mundo e promover uma nova forma de escrever a história, com base na longa

duração. Para finalizar o capítulo, a mudança com Foucault, o papel do acontecimento a partir da descontinuidade temporal e a influência dessa noção na obra de Veyne.

No capítulo dois, se apresenta de forma condensada os principais argumentos de duas obras, *Antiguidade Tardia* de Peter Brown, e *História do Cristianismo: das origens a Justiniano* de Ambrogio Donini – dois historiadores dentre os mais conhecidos sobre a história do Cristianismo e a conversão de Constantino – que concedem ao acontecimento da conversão do imperador romano um caráter secundário, uma pequena parte submetida a totalidade do processo de cristianização do Império Romano.

No último capítulo, situa-se a noção de acontecimento em Veyne, bem como outras noções importantes – constante, prática, conceitualização, individualização e outras – a fim de melhor compreender sua outra obra *Quando nosso mundo se tornou cristão: (312-394)* e responder as questões iniciais e as que surgiram no decorrer do trabalho, sobretudo o papel da conversão de Constantino na constituição do Cristianismo em meio ao mundo pagão romano.

2 A NOÇÃO DE ACONTECIMENTO

Nesse primeiro momento, faz-se necessária a apresentação e reflexão a respeito da noção de acontecimento, no decorrer do século XIX até meados do século XX, momento do auge do debate sobre a cientificidade da história. Como área específica do conhecimento, a história encontra no Historicismo representantes que se dedicam a elaborar metodologias para a História e, ao mesmo tempo, apresentam suas concepções de fato e evento histórico centrados nos eventos políticos e nos grandes líderes. Em seguida, a mudança proposta pela Nova História, com o historiador Fernand Braudel, que acrescenta uma nova forma de escrever a história a partir da proximidade com as ciências sociais e da sua própria teoria da longa duração, enquanto o acontecimento é apresentado como uma característica própria à história tradicional. Para finalizar o capítulo, a mudança que Foucault provocou com uma concepção própria do papel do acontecimento a partir da descontinuidade temporal e a influência dessa noção na obra de Veyne, somada a própria noção de acontecimento de Veyne.

2.1 O papel do acontecimento no Historicismo do século XIX (centrado nos eventos políticos dos grandes líderes)

Dentre os grandes debates acerca da caracterização da história como área específica de conhecimento – bem como prática específica de escrita sobre o passado –, a noção de *acontecimento* tem sido recorrente objeto de disputas por parte de diferentes perspectivas e posicionamentos teórico-metodológicos entre os historiadores. Neste entremeados de debates ocorridos ao longo de aproximadamente duzentos anos, onde situa-se especificamente um: aquele proposto pelo historiador Paul Veyne – fundamentado em uma leitura muito própria da obra do filósofo Michel Foucault – que defende uma ideia de acontecimento distinta daquela pleiteada pela Escola dos Annales, mais propriamente pelo historiador Fernand Braudel.

A fim de melhor entender e aplicar o conceito de acontecimento que o historiador Paul Veyne utiliza em seu livro *Como se escreve a história* (1982), busca-se em outras linhas e escolas historiográficas – como o Historicismo e a Escola dos Annales – a conceituação do termo *acontecimento*, ao lado da apresentação das concepções sobre história, historiografia, fato, evento, etc. desenvolvidas por Veyne a partir da análise e reflexão sobre o Historicismo e a Escola dos Annales.

Em sua fala abaixo, Estevão de Rezende Martins (2010, p. 8) resume o trajeto do que hoje chamamos história nos últimos duzentos anos:

Durante séculos, na tradição dominada pela cultura ocidental de origem greco-romana, a História oscilou sistematicamente entre estilos ou objetos muito diversos, como a banal existência de um indivíduo qualquer, a hagiografia política, a filosofia ou a teologia. Com o advento da crítica racional no Renascimento e, mais particularmente, com o surgimento e a consolidação das Luzes no século XVIII, a História passou por uma espécie de repaginação teórica e metódica que culminou em sua cientificização. Esse processo atravessa o século XIX e culmina na consolidação e no êxito social da historiografia nesse século e no século XX.

No decorrer dos tempos, ao termo “história” se acondicionou os mais diversos significados. Conforme Martins, pode-se distinguir pelo menos *quatro* usos mais frequentes. O primeiro e mais geral é a história como “conjunto da existência humana no tempo”; o segundo já mostra uma divisão conceitual, segundo a qual, “História diz respeito à memória consciente daqueles agentes e daquelas ações que qualificam a identidade pessoal e social dos integrantes de uma dada comunidade” – mesmo assim, continua sendo um amplo registro do agir no tempo; no terceiro uso, há uma restrição mais técnica: “É a História enquanto conhecimento controlável e demonstrável, chamada de científica, ou ciência da história”, ou seja, a junção de uma história que se pode conhecer e explicar, pressupondo uma base empírica; o quarto uso é empregar o termo história como sinônimo de narrativa, de todos os tipos, desde que relate “o agir passado dos homens no tempo”.

O objeto de análise, no livro *A História Pensada* (2010), é a constituição da “História como ciência”, organizada e estruturada ao longo do século XIX, entremeada ao positivismo, ao historicismo e as escolas metódicas. Para Martins (2010, p.11), essas escolas e correntes historiográficas se aproximam pelo menos em um ponto: “deixam de considerar a história como uma crônica baseada nos testemunhos legados pelas gerações anteriores e entendem-na como uma investigação”.

Os autores responsáveis pelos ensaios que compõem o livro se debruçaram sobre o trabalho de dez autores do historicismo alemão – dos quais foram selecionados quatro – sendo eles: Thomas Carlyle, Johann Gustav Droysen, Ernest Bernheim e Leopold von Ranke. A partir destes autores, tem-se o intuito de primeiramente apresentar o uso que os mesmos fazem da história e do conceito de acontecimento, para somente depois acrescentar uma reflexão sobre o que foi colocado em diálogo com a argumentação da Escola dos Annales e, por sua vez, de Paul Veyne.

Os quatro autores escolhidos, em suas considerações, definem parâmetros *metódicos* para a História, a fim de que essa se enquadre no padrão de “ciência”, tomando como referência a ciência natural. Entretanto, não tinham a intenção de copiar a ciência natural ou

estabelecer um único modelo. O intuito era “obter algum grau de densidade confiável”, que culminou na fundamentação da historiografia e na produção de textos metodológicos famosos, “narrativas que encerram argumentos demonstrativos articuladores da base empírica da pesquisa e da interpretação do historiador em seu contexto.” (MARTINS, 2010, p.10).

A exposição iniciar-se-á com os argumentos de Thomas Carlyle. Este autor, no século XIX, participou do processo de cientificação e metodização da História, contribuindo para sua introdução na historiografia. Tendia principalmente para a narrativa histórica, afirmando que “história sugere uma narrativa de fatos”, e admirava os grandes heróis autoritários da história, organizando o processo histórico como a sucessão de inúmeras biografias de tais heróis.

Nos escritos do próprio Carlyle, encontra-se o seu conceito de evento [acontecimento] e de História Universal:

[...] os eventos verdadeiros não são de modo algum relacionados entre si de maneira tão simples como pais e filhos são; um evento não é filho de somente um, mas de todos os outros eventos que lhe antecedem ou que lhe são contemporâneos, e, por sua vez, combinar-se-á com todos os outros para dar à luz novos eventos: trata-se de um caos da existência permanente e sempre em funcionamento, que forma após forma cria-se a si mesmo a partir de inúmeros elementos. E esse caos, interminável como a existência e duração do homem, incompreensível como a alma e o destino do homem, é o que o historiador descreverá e avaliará cientificamente. (LOPES, 2010, p. 24).

Segundo Renato Lopes, “Carlyle propõe uma mistura peculiar entre o histórico e o literário, o biográfico e o heroico, o figural e o literal, o histórico e o mítico: uma prosa épico-moderna” (LOPES, 2010, p.18). O herói, por ele escolhido é humanizado, transforma-se em uma encarnação do universal. Ou seja, contra uma ideia de história puramente factual, Carlyle idealiza o herói, a fim de produzir um sentido que permita o acesso ao geral/universal. A partir daí, organizar-se-ia a História Universal.

O segundo autor, Johann Gustav Droysen, representante do historicismo alemão no século XIX, destacou-se inicialmente por seus escritos sobre a Antiguidade grega. Em meados dos anos de 1840, inicia um novo “momento temático” em sua vida acadêmica e produção intelectual, transferindo seu interesse da Antiguidade clássica para a História Política moderna. Suas publicações abordam a história ocidental através dos acontecimentos políticos decorridos em alguns países da Europa e da América, estruturando uma História Universal e contribuindo na organização da teoria e metodologia da ciência histórica. (ASSIS, 2010, p.33).

Droysen ressaltava “a especificidade metodológica das ciências humanas”, caracterizando o procedimento metódico da ciência da história através da “compreensão

mediante pesquisa”; recusava-se a aceitar que o método das ciências naturais fosse aceito e tomado como o único método científico a ser adotado como base a fim de que a História alcançasse o título de ciência.

Ao descrever a ideia de “resquícios” do passado, Droysen abre possibilidades para se pensar o papel do acontecimento na obra do autor:

O que nos está disponível para a pesquisa não são os passados, mas, em parte, resquícios deles, e, em outra parte, concepções a respeito deles. Resquícios que os são somente para a percepção histórica, pois estão de fato inseridos no seio do presente; alguns, destroçados e isolados, evocam a lembrança de como foram um dia vivos e significativos; outros já se apresentam reformados e ainda com utilidade prática; outros ainda alterados até o ponto de serem irreconhecíveis e estarem totalmente imersos no ser e na vida do presente; e este nada mais é do que a síntese de todos os restos e resultantes do passado. Desse modo, as concepções daquilo que existiu e aconteceu nem sempre se originam dos sobreviventes daquela época, dos bem informados ou dos imparciais, mas provêm de terceira ou quarta mão; mesmo quando aqueles que viveram em uma época nos informam algo sobre seu tempo, o que eles de fato presenciaram ou testemunharam? E mesmo quando se vê ou ouve algo diretamente, o que se apreende, então, é apenas uma parte, um lado, um sentido dos eventos etc.¹

De acordo com o pensamento do autor, encontram-se na pesquisa histórica resquícios do passado, pequenos fragmentos junto a pontos de vista sobre os mesmos. Alguns desses resquícios estão destroçados e isolados dos outros que compõem a História, enquanto há os que foram reformulados, a fim de ter uma utilidade no presente e há também os que foram totalmente distorcidos e irreconhecíveis, que estão submersos no presente como resumo do passado. Assim, as concepções sobre o que aconteceu e existiu muitas vezes provêm de indivíduos do presente e/ou épocas posteriores ao acontecimento e não dos que o presenciaram. Tal visão também apresentaria limitações, porque somente é possível apreender e lidar com uma parte do evento.

Graças a seus escritos sobre teoria e metodologia histórica, Ernst Bernheim ficou conhecido na Alemanha e no exterior, por meio de uma ampla experiência de pesquisa suas reflexões contribuíram para a racionalização e “esquematização” da pesquisa histórica. (ASSIS, 2010, p. 48).

O *Manual do método histórico e da filosofia da história*, de Bernheim, representou uma das mais importantes tentativas de fundamentar o conhecimento histórico no século XIX. Bernheim “apresenta o 'método histórico' como o resultado da sistematização da pesquisa

¹ Essa citação foi retirada do livro *A história pensada: teoria e método na historiografia europeia do século XIX*, página 42. O autor responsável pela apresentação de Johann Gustav Droysen no livro foi o professor Dr. Arthur Assis, mas a tradução do fragmento de texto do próprio Droysen é de responsabilidade do professor Dr. Pedro Caldas.

histórica, enfatizando – como se verá a seguir – o caráter propedêutico do mesmo” (ASSIS, 2010, p. 49).

No segundo capítulo do seu manual, E. Bernheim propõe a sua definição de acontecimento/fato histórico: “resultado de ações sociais determinadas por propósito.” (ASSIS, 2010, p. 56). Ademais, o autor esclarece como proceder com o material que não se apresenta diretamente à nossa percepção:

O material com que trabalha os historiadores é peculiar. Na sua maior parte, o mesmo não se apresenta diretamente à nossa percepção sensorial, ao contrário do material com que trabalham as ciências da natureza. O material histórico consiste de atividades executadas pelos seres humanos, de ocorrências, das quais somente podemos ver fragmentos minúsculos. Trata-se de ocorrências que ou se tornaram passadas sem nos terem deixado rastros diretamente perceptíveis - e que, portanto, nos são transmitidas somente enquanto recordações, através de narrativas e relatos; ou de ocorrências que são documentadas pelos resíduos diretos dos seus efeitos, resíduos a partir dos quais se podem identificar as ações que o produziram (ASSIS, 2010, p. 55).

O fato histórico, para o autor, é o conjunto de ações humanas estabelecidas por fatores sociais tanto exteriores quanto interiores ao homem; dessas ações, conhecemos somente fragmentos por meio de narrativas de recordações ou documentadas, devido ao próprio decorrer do tempo. Como o fato não está explícito, Bernheim elabora um “método histórico”, com a intenção de conhecer os fatos históricos e as ações que o produziram.

Após a coleta do material, ou seja, encontrar na narrativa ou na documentação as ocorrências, Bernheim estabelece os seguintes passos: primeiro, verificar se as ocorrências de fato aconteceram – isso é feito mediante “as percepções contemporâneas” sobre os acontecimentos, juntamente à percepção das testemunhas com credibilidade para tanto – para, depois de todas essas avaliações saber se é possível chegar a conclusão sobre o acontecimento. Após encontrá-lo, tornar-se-ia possível conhecer a partir de uma sequência de eventos a relação entre os fatos particulares e as causas gerais – psíquicas e físicas – destes fatos.

Para Bernheim, “na pesquisa histórica, nos movimentamos sempre sobre o chão da causalidade psíquica” (ASSIS, 2010, p. 57); assim, são os conceitos e juízos de natureza psicológica que formam os fatos que os historiadores julgam e sob os quais formulam hipóteses.

Para Sérgio da Mata (2010, p. 187), Leopold von Ranke é um autor sobre quem se fala e se escreve, mas pouco se lê, apesar do lugar de destaque que ocupa na “revolução historiográfica”, ocorrida no século XIX. Entre os anos de 1829 e 1836, os escritos de Ranke começam a se destacar e seu pensamento é fortemente marcado por três vetores: religião,

filosofia e política; a partir do contato com o idealismo transcendental e com o romantismo, o autor fundamenta sua teoria da história.

Para Ranke (MATA, 2010, p. 207), “o próprio fenômeno, em e por si mesmo, será elevado à História por causa do seu conteúdo – mais importante: será salvo. A História dedica seus esforços ao concreto, e não apenas ao abstrato que nele estaria contido”. O conteúdo *concreto* do fenômeno lhe possibilita destacar-se na História, assim como o seu caráter específico. Por meio dessa definição de acontecimento, Ranke inicia sua definição de História e, somando-se a essa afirmação, acrescenta particularidades da História que a diferenciam da Filosofia, como a sua “simpatia para o específico”.

Ranke elege *seis* ações para nortear a pesquisa histórica: amor à verdade, investigação documental, interesse universal, fundamentação do nexu causal, apartidarismo e compreensão da totalidade.

O amor à verdade está diretamente relacionado ao acontecimento que queremos conhecer, mas não somente ao seu externo (“quando” e “onde”), ao seu interno também. Para tanto, é necessário uma investigação documental minuciosa do acontecimento, analisando suas condições e seu contexto. O interesse universal ou interesse uniforme pelos diferentes campos que se articulam e até mesmo se condicionam exige a imparcialidade. Entre os diferentes acontecimentos existe um nexu, uma ligação: “o que ocorre ao mesmo tempo se toca e influencia ao mesmo mutuamente. O precedente condiciona o posterior.” (MATA, 2010, p. 209). Para Ranke, na história universal, dois partidos se confrontam e um se desenvolve a partir do outro, assim interesses próprios se interpõem na busca pela verdade. “Tanto como o indivíduo e como o nexu de uma coisa com a outra, finalmente, existe também a totalidade.” (MATA, 2010, p. 212). Totalidade esta que somente é conhecida através de uma rígida investigação, uso de documentos e aprendizado lento.

2.2 A mudança estabelecida com a Nova História, sobretudo em Braudel (a longa duração como base, o acontecimento como secundário).

Em meados do século XX, mais precisamente no ano de 1929, inicia-se na França a publicação da revista *Annales d'histoire économique et sociale* (em português, Anais de História Econômica e Social), editada pelos historiadores Lucien Febvre e Marc Bloch, com um novo modelo de história, apoiado teoricamente nas novas ciências sociais, em busca por respostas na história para compreender aspectos econômicos e sociais das diversas mudanças no mundo, impulsionando assim, uma forma de escrever a história.

Entre os anos de 1946 a 1972, a revista *Annales* esteve sob a direção de Fernand Braudel, historiador francês que continuou o trabalho de seus mestres, Febvre e Bloch. Para Braudel, “a história é a soma de todas as histórias possíveis: uma coleção de ofícios e de pontos de vista, de ontem, de hoje e de amanhã.” (BRAUDEL, 1990, p. 17), escolher somente uma dessas histórias e “historicizar” é um erro.

Enquanto o periódico francês esteve sob a direção de Braudel, promoveu-se a ideia de que essa nova “ciência histórica”, por eles pensada e organizada, ainda estava em transformação e aceitação por parte dos historiadores e das ciências sociais. Desde o início, pretendeu preocupar-se com “todas as ciências do homem, traçando novas fronteiras, aproximando o historiador e o observador das ciências” (BRAUDEL, 1990, p. 18). Afinal, as ciências do homem, inclusive a história, estão intimamente ligadas.

Se durante a primeira geração dos *Annales*, com Febvre e Bloch, houve uma associação com as ciências sociais, compartilhando pontos de vista, objetos, instrumentos e métodos. Com Braudel, essa aproximação passou a exigir certos cuidados e determinar algumas fronteiras – pois, do contrário, poderia acontecer uma fragmentação da história, bem como a perda da sua identidade.

A história tradicional – que se ateve ao tempo breve, ao indivíduo e ao acontecimento, elaborando uma narrativa que outrora foi a história dos grandes nomes ligados à política da Europa do século XIX – expandiu-se para Braudel: saiu do acontecimento singular e individual, para o estudo das civilizações, das massas, do quantitativo. Ultrapassando os últimos cem anos, nos quais a história centrou no drama dos “grandes acontecimentos”, “trabalhou no e sobre o tempo breve”. Talvez este tenha sido um preço a ser pago pela conquista científica de instrumentos de trabalho e de métodos rigorosos.

A descoberta de um grande número de documentos fez o historiador acreditar que “na autenticidade documental estava contida toda a verdade” – o que se nota no modo pelo qual muitos historiadores do século XIX liam um documento após o outro, acreditando que assim seria possível reconstituir uma cadeia de fatos significativos e dignos de narração.

A história de longa, muito longa duração é contrária a história dos acontecimentos (*événementielle*), de François Simiand e Paul Lacombe. Para Braudel, as fórmulas não são o mais importante, contudo as discussões históricas se movimentam do instantâneo para a longa duração. (BRAUDEL, 1990, p. 10).

Os historiadores da Escola dos *Annales* têm uma forte desconfiança em relação à história tradicional, chamada por eles de “história dos acontecimentos”. Braudel acredita que

o melhor seria aprisionar o termo acontecimento na curta duração; contudo, para os filósofos, tal ação esvaziaria o conceito da maior parte do sentido.

Para Braudel (1990, p. 10):

Um acontecimento pode, em rigor, carregar-se de uma série de significações e de relações. Testemunha, por vezes, sobre movimentos muito profundos; e pelo mecanismo, factício ou não, das 'causas' e dos 'efeitos', a que tão afeiçoados eram os historiadores de ontem, anexa-se um tempo muito superior à sua própria duração. Extensível até ao infinito, une-se, livremente ou não, a toda uma cadeia de acontecimentos, de realidades subjacentes, inseparáveis aparentemente, a partir de então, uns dos outros.

Assim, Braudel coloca o tempo dos acontecimentos como o “tempo breve, à medida dos indivíduos, da vida quotidiana, das nossas ilusões, das nossas rápidas tomadas de consciência”. (BRAUDEL, 1990, p. 11).

Na visão de Braudel, algumas ciências sociais não sabem ou menosprezam uma das tarefas da história e um dos trabalhos do historiador na realidade social, que é o estudo, a análise e a reflexão sobre a “duração social”, com “templos múltiplos e contraditórios da vida dos homens que não são apenas substâncias do passado, mas também a matéria da vida social atual”. Braudel, na introdução de sua obra *História e Ciências Social* (1990), aponta a importância e a utilidade da história no debate sobre a “dialética da duração”, viva oposição entre o instante e o tempo lento, na medida em que, para uma metodologia comum das ciências do homem, “torna-se indispensável uma consciência nítida desta pluralidade do tempo social.” (BRAUDEL, 1990, p. 9).

O interesse que o autor demonstra em sua obra supracitada é dissertar a respeito da história e do tempo da história, principalmente para os historiadores, sem se esquecer dos “especialistas nas outras ciências do homem”, porque durante muito tempo os historiadores foram convencidos de que a história precisava das experiências e investigações de outrem para esclarecer, explicar e compreender a própria história. O autor acredita que a história tem algo a oferecer às outras ciências, afinal em todo trabalho histórico dá-se uma decomposição do passado e a escolha de realidades cronológicas, segundo preferências e exclusões mais ou menos conscientes. (BRAUDEL, 1990, p. 9).

Para Braudel, a recente ruptura com as formas tradicionais do século XIX não significa uma ruptura total com o tempo breve – que colaborou com a história econômica e social e que, por sua vez, fez a história política ser erroneamente interpretada. Consequentemente ocorreram transformações metodológicas e entrou em cena a *história quantitativa*. Houve uma alteração do tempo histórico tradicional com a inserção de um tempo novo, que comporta explicações, interpretações e justificativas, onde a história pode se

estabilizar, apoiada em pontos de referência inéditos, seguindo curvas – períodos de dez, vinte ou cinquenta anos – e a sua própria respiração. É a história de longa duração, com base em uma estrutura e que incorpora permanência e mudanças. (BRAUDEL, 1990, p. 13).

O autor apresenta dentro da história algo novo, a longa duração, encarado como algo complexo para o historiador lidar, porque aceitá-la se equipara a mudar de estilo, de pensamento, pois é uma “nova concepção do social”; um novo tempo e modo de lidar com os eventos da história e, a partir daí, uma nova maneira de narrar.

Segundo Braudel (2005, p. 13), sua obra *O Mediterrâneo e o Mundo Mediterrâneo na Época de Filipe II*, divide-se em três partes, onde de modo simples o autor apresenta a sua “decomposição da história” ou do tempo da história em três: tempo geográfico, tempo social e tempo individual. Na primeira parte, a história é quase imóvel, “lenta no seu transcorrer e a transformar-se” e “quase fora do tempo”, a observar e refletir sobre o homem em suas relações com o meio que o cerca, principalmente as coisas inanimadas, através de ciclos continuamente recomeçados. Em conjunto a essa história imóvel está uma “história social” dos grupos e agrupamentos do homem, tomando como premissa uma questão: “como é que essas ondas do fundo levantam o conjunto da vida mediterrânea?” Explorando as economias, os Estados, as sociedades, as civilizações, a fim de mostrar como essas forças agem no complexo domínio da guerra. Por último, a história tradicional, a história acontecimental de François Simiand, a história do indivíduo, se comparada aos elementos do mar seria uma onda, uma breve oscilação, apaixonante e repleta de humanidade, contudo perigosa e da qual nos convida a permanecer em alerta e desconfiar do que os contemporâneos da época narram, porque “os acontecimentos retumbantes não são amiúde mais que instantes, que manifestações desses largos destinos e só se explicam por eles.” (BRAUDEL, 2005, p. 15) e que não condiz com a verdade, a qual somente é possível encontrar por meio do estudo de amplos períodos do tempo.

O filósofo francês Jacques Rancière em sua obra *Os Nomes da História: Ensaio de Poética do Saber* (1994), faz uma análise da obra *O Mediterrâneo e o Mundo Mediterrâneo na Época de Filipe II* de Fernand Braudel, a partir do seguinte acontecimento: a morte do rei Filipe II.

Para Rancière, Braudel poderia simplesmente não mencionar o acontecimento ou explicar que para a nova história esse acontecimento não tem valor significativo. Contudo, Braudel escolhe uma terceira opção: contar o acontecimento fora da ordem do acontecimento e da narração, transformando tal ação em uma metáfora; a morte do rei simboliza a morte da história dos acontecimentos e dos reis. “O acontecimento teórico sobre o qual se fecha o livro

é este: que a morte do rei não se faça mais acontecimento. A morte do rei significa que os reis estão mortos como centros e forças da história.” (RANCIÈRE, 1994, p. 20).

Surgirá então um novo relato a fim de substituir o que morreu, no qual o rei não se transformará em um cadáver, mas será silenciado e transfigurado em um homem mudo, ao qual será atribuído uma nova série de acontecimentos. Tudo isso é tarefa do historiador, o responsável por observar as ações e decisões do rei, que pode ser ao mesmo tempo considerado um homem de letras, mas que ignora a dimensão do Mediterrâneo e do seu conteúdo. Para a nova história e seus representantes, é o fim da história acontecimental, da história das particularidades e nasce “a história dos espaços de civilização, das longas durações da vida das massas e das dinâmicas do desenvolvimento econômico.” (RANCIÈRE, 1994, p. 21).

Rancière questiona: “o que é o real neste relato e o que é simbólico? Que acontecimentos ocorrem e a quem?”. Ressalta, desta forma, a necessidade de saber o que a metáfora significa, determinar em que ela consiste, o que é próprio e o que é figurado, além de compreender tudo isso dentro do texto do historiador. O próprio autor responde:

Cada um dos traços individuais aqui carregados de valor simbólico por ser também o traço de uma alegoria deliberadamente composta pelo novo historiador para dizer adeus à antiga história. Quanto a isso o texto não é decisivo. O historiador não dá o modo para definir o estatuto de suas asserções. Marcando a distância que toda a citação de fontes introduz entre o historiador e seu personagem, ele anulará o efeito do texto que está inteiramente vinculado à supressão desta distância. (RANCIÈRE, 1994, p. 21).

Ao apresentar uma construção da imagem do rei Filipe II, Braudel joga com os sentidos próprio e figurado, assim como se colocar parte da imagem ora como historiador, ora como embaixador, afinal Braudel nunca se encontrou com o rei. Para Rancière, tal jogada é “uma revolução no sistema dos tempos do relato”, mudanças que a nova história trouxe, onde a presença do historiador no escritório do rei revela a importância/soberania do presente no relato, contrapondo-se à crônica elaborada pelos confidentes do reis, escrita no passado.

Desde os primeiros historiadores, passando pelos representantes do Historicismo Alemão e os da Escola Metódica, há uma disputa pelas exigências e pelos diversos significados ligados ao nome “história”: “uma história, no sentido ordinário, é uma série de acontecimentos que ocorrem a sujeitos geralmente designados por nomes próprios.” (RANCIÈRE, 1994, p. 9).

Os historiadores dos *Annales* com sua “revolução da ciência histórica” instituíram mudanças metodológicas direta e indiretamente a respeito da temporalidade. Braudel retira o caráter primordial dos acontecimentos e dos nomes próprios para concedê-lo à longa duração.

Para Rancière, seria simplificar demais afirmar que toda história é apenas e somente uma história, assim como acreditar que “a certeza dos acontecimentos fosse de par com a dos sujeitos”. Segundo o autor, com o intuito de que a história fosse declarada uma ciência e definitivamente afastada da concepção de romance histórico, estabeleceu-se uma “arquitetura”, um método com a função de estruturar as fontes, os documentos, os sujeitos e etc., em conjunto com a atuação de pensadores de diferentes escolas que incentivavam a história a caminhar cada vez mais para o terreno da certeza científica: abandonando os acontecimentos juntamente a suas sucessões insignificantes e/ou suas causalidades ao acaso; substituir os fatos atribuídos a um sujeito particular, por fatos que se observam na sua repetição, se deixam classificar de acordo com duas propriedades e colocar correlação com outros fatos do mesmo gênero, que indicam os meios para encontrar as fontes e utilizar os métodos apropriados a seus novos objetos. (RANCIÈRE, 1994, p. 11).

Contudo, para Rancière, a história já está submetida a uma arquitetura: “ocorreu uma série de acontecimentos a tal ou tal sujeito”. Esses sujeitos podem mudar, mas o historiador ainda tem que nomeá-los, lhes atribuir estados, afeições e acontecimentos, ou seja, “o próprio de uma história é poder sempre tanto ser quanto não ser uma história”. O relato de uma série de acontecimentos atribuídos a um sujeito é história, o importante é não perder de vista que “o relato se caracteriza originalmente por sua incerteza quanto à verdade dos acontecimentos relatados e à realidade dos sujeitos aos quais eles são atribuídos”. (RANCIÈRE, 1994, p. 9), porque sempre haverá lacunas que nenhum método de nenhuma disciplina pode preencher.

Para Rancière, a revolução que os *Annales* promoveram foi a “revolução científica do discurso histórico”. Lucien Febvre articula os nomes e os acontecimentos à “indeterminação ontológica do relato”, a fim de preservar a especificidade de uma ciência histórica em geral, jogando com a ambivalência do nome “história”, segundo Rancière, “recusando, na prática da língua, a oposição da ciência e da literatura”. Por isso, o autor afirma que, na concepção da nova história da revista *Annales*, a história como prática específica de escrita se fez a partir de uma *poética* – e não mais da *retórica*. Rancière explica esta questão em comentário que fez em seu livro *Os nomes da história*:

Poética, finalmente, opõe-se à retórica. Esta é a arte do discurso que deve produzir um efeito específico sobre certo tipo de ser falante em circunstâncias determinadas. Chamo de poético, ao contrário, um discurso que não esteja em posição de

legitimidade e que não possua destinatário específico, que não apenas suponha um efeito a ser produzido, mas que implique uma relação com uma verdade e uma verdade que não tenha uma linguagem própria (RANCIÈRE, 1994, p. 34).

2.3 A mudança com Foucault – o papel do acontecimento a partir da descontinuidade temporal, questionando tanto o Historicismo quanto a Nova História.

Desde a década de 1930, Gaston Bachelard e outros pensadores já se dispuseram a discutir as diferentes noções de continuidade e descontinuidade temporal, junto às suas implicações teóricas e práticas.

Segundo Voigt,

Bachelard teria trazido importantes elementos acerca da natureza do tempo e dos acontecimentos, cujos estudos teriam inspirado, de diferentes maneiras, o interesse sobre a ideia de acontecimento entre outros autores em momentos posteriores. (VOIGT, 2013, p. 216).

Entre esses autores, pode-se citar Michel Foucault, Gilles Deleuze e Jacques Rancière, pensadores que se dedicaram a elaborar suas “pesquisas a partir de uma crítica à continuidade temporal e à 'longa duração'”.

O surgimento das ciências humanas no século XIX foi marcado para Foucault pela “retirada do saber e do pensamento para fora do espaço da representação” (FOUCAULT *apud* VOIGT, 2013, p. 217), ou seja, “a perda de um referencial universalizante entre o mundo das palavras e o mundo das coisas”, a qual ocorre quando o homem está no centro e no limite de todo o conhecimento, em que ele é ao mesmo tempo sujeito e objeto do conhecimento e está submetido ao tempo da história como “condição fundamental de sua existência” (VOIGT, 2013, p. 217).

Foucault pretende realizar, desta forma, uma análise histórica centrada “na investigação das regras que tornam possível uma prática discursiva”, que não é nem o contexto histórico, nem ciclos da longa duração, mas a identificação dos diversos e distintos *acontecimentos discursivos* em um mesmo evento.

Um dos pontos iniciais para entender a filosofia de Foucault é pensar a história a partir da noção de *descontinuidade*, e para bem entender a mudança estabelecida por esse filósofo e historiador é necessário conhecer também as noções de enunciado, discurso, prática e acontecimento, bases sobre as quais se firma a sua crítica aos historiadores da Nova História, uma vez que Braudel fundamenta a sua escrita e o seu pensamento a partir da longa duração.

[...] o acontecimento em Foucault tem como fundamento filosófico a não identificação entre o mundo das palavras e das coisas. O acontecimento discursivo é algo que não pode ser desvendado pelas regras da linguística, retórica ou gramática,

mas que está submetido a um conjunto muito específico de regras de formação, que só podem ser investigadas como singularidades, sem estarem associadas a épocas anteriores e formando grandes continuidades históricas (VOIGT, 2013, p. 118).

O acontecimento em Foucault é o acontecimento discursivo, diferente do acontecimento que outrora desempenhou papel importante na História, porque estava diretamente ligado a vida de um rei, ou um político. O mais importante para o estudo e “seleção” de um acontecimento é a sua singularidade, sua capacidade de repetição em condições distintas e descontínuas, na qual a simples contextualização em épocas e grandes continuidades não explica as várias rupturas sofridas na utilização de um enunciado em situações diferentes.

O conceito de enunciado é um dos principais elementos para analisar as práticas discursivas, tem “uma função que cruza um domínio de estruturas e de unidades possíveis e que faz com que apareçam, com conteúdos concretos, no tempo e no espaço” (FOUCAULT *apud* VOIGT, 2013, p. 219). Foucault usa o conceito de *enunciado* a fim de ultrapassar as estruturas da análise linguística lógica e retórica do discurso. Essas estruturas, segundo Voigt, “procuram submeter a linguagem a uma pretensa continuidade histórica, ou mesmo tratar os discursos como conjuntos de signos que remetem a significados e/ou representações das coisas”. (VOIGT, 2013, p. 219).

Em Foucault, enunciado e acontecimento são noções diferentes e que estão ligadas, mas não podem ser confundidas. Essa relação se estabelece a partir da função que o enunciado exercer, como “elemento que deixa transparecer a relação de não identificação entre as palavras e as coisas”.

Embora várias outras questões do pensamento de Foucault sejam importantes para situar sua crítica às longas durações e sua defesa da descontinuidade, pretende-se construir brevemente a crítica que Foucault realiza, principalmente a partir de seu livro *A Arqueologia do Saber*, na medida em que ela teria influenciado os estudos de Paul Veyne – cujo debate acerca da noção de acontecimento foi eminentemente inspirado em questões postas por Foucault sobre a história. Vejamos como isto alcança o pensamento de Veyne.

2.4 A influência de Foucault para a obra de Veyne

Se no decorrer do século XIX, a história alcançou o *status* de ciência para algumas escolas de pensamento, durante o início do século XX, sobretudo com os *Annales*, chegou-se à conclusão que sua tarefa é compreender/explicar, deixando de lado o debate sobre a sua

cientificidade. Para Veyne, por outro lado, saber se a história é uma ciência, se torna um debate válido e digno de atenção, porque “ciência” não é uma palavra sagrada e a experiência mostra que a indiferença, por parte de alguns historiadores e pensadores de outras áreas, sobre termos é, frequentemente, acompanhada por uma confusão de ideias sobre a própria coisa. Assim, o autor afirma que a história não tem método e não explica coisa alguma, não é uma ciência e não será se souber ousar em uma outra direção. Portanto, é a partir das perguntas “o que é a história?” e “o que fazem os historiadores?” que Veyne direciona sua reflexão.

Em sua obra *Foucault revoluciona a história* (1982), Veyne apresenta a utilidade prática da obra de Foucault, grande filósofo e historiador, que pode ser o “autor da revolução científica atrás da qual andavam todos os historiadores”, a partir das noções de *raridade*, *discurso* e *prática*.

A raridade é algo que escapa à ação humana e à explicação histórica, que se fundamentam nas continuidades e evoluções da história:

[...] os fatos humanos são raros, não estão instalados na plenitude da razão, há um vazio em torno deles para outros fatos que o nosso saber nem imagina; pois o que é poderia ser diferente; os fatos humanos são arbitrários, no sentido de Mauss, não são óbvios, no entanto parecem tão evidentes aos olhos dos contemporâneos e mesmo de seus historiadores que nem uns nem outros sequer os percebem (VEYNE, 1982, p. 151-152).

Para encontrar essa forma rara é necessário “desviar os olhos dos objetos naturais para perceber certa prática, muito bem datada como ela”. Esses objetos naturais são as generalidades como Estado e Ideologia, e que prevalecem em muitas narrativas, desviando a atenção da prática. Se o objeto é tomado como natural ou como uma finalidade, um alvo a ser atingido, a prática surge como reação ao objeto, no entanto o objeto não existe antes da prática, ele é o correlato da prática.

Segundo Veyne, “a prática não é uma instância misteriosa, um subsolo da história, um motor oculto: é o que fazem as pessoas (a palavra significa exatamente o que diz)”. (VEYNE, 1982, p. 158).

Inicialmente, a prática parece estar “escondida”, na verdade está imersa na “quase-totalidade” do comportamento dos indivíduos, tem-se consciência dela, mas não se sabe como conceituá-la ou simplesmente não há intenções a longo prazo quando se faz uso da gramática, ou seja, não segue uma lógica coerente e perfeita. A prática vem das “transformações da realidade histórica”, e se o historiador olhar com mais atenção poderá ver que há mais coisas a serem explicadas e contornos que passam despercebidos.

Se a prática é tomada como uma resposta a um desafio é notável que ela nunca será igual a anterior. Práticas sempre diferentes que podem se relacionar com outras práticas e

engendram descontinuidades. Daí a negação dos objetos naturais, pois não há evolução ou modificação de um mesmo objeto em um mesmo lugar, o importante para Foucault é que se “faça” uma análise histórica desse objeto.

Apesar de considerar Foucault um grande filósofo e historiador, Veyne afirma que Foucault não descobriu uma nova instância chamada “prática”, o grande feito está em se esforçar para “ver a prática tal qual é realmente” e “descrever seus contornos”. Para Veyne, o historiador tem dificuldade em aceitar tal filosofia, pois a “prática não é uma instância (como o Id freudiano) nem um primeiro motor (como a relação de produção)” (VEYNE, 1982, p. 160). Em outros termos, para Foucault não há nem instância, nem motor.

A tarefa do historiador consiste em primeiro descrever (positivamente) o que a pessoa faz e “não pressupor nada mais” que seja um alvo, objeto, causa material ou um tipo de conduta.

Se o historiador ocupa-se não do que fazem as pessoas, mas do que dizem, o método a ser seguido será o mesmo, a palavra discurso ocorre tão naturalmente para designar o que é dito quanto o termo prática para designar o que é praticado. (VEYNE, 1982, p. 160)

Foucault atenta o historiador a observar o que é dito, onde é possível encontrar preconceitos, reticências, saliências e reentrâncias inesperadas, no discurso consciente há uma gramática, determinada pelas práticas e gramáticas vizinhas. Segundo Veyne, Foucault mostra que “as palavras nos enganam”, são as responsáveis por nos fazer acreditar na existência de coisas e de objetos naturais.

O discurso “não é nem semântica, nem ideologia, nem implícito”, é o que é realmente dito, mesmo que o locutor não tenha intenções pré-determinadas e acredite falar livremente, mas é limitado pela gramática. Assim como a prática, o discurso não segue uma lógica coerente e perfeita. (VEYNE, 1982, p. 161).

A tese central de Foucault que Veyne acredita esmiuçar em seu texto é a seguinte,

[...] *o que é feito*, o objeto, se explica pelo que foi o *fazer* em cada momento da história; enganamo-nos quando pensamos que o *fazer*, a prática, se explica a partir do que é feito. (VEYNE, 1982, p. 164)

Veyne retoma o debate sobre a cientificidade da história,

A ciência não é a forma superior do conhecimento: ela é o conhecimento que se aplica a “modelos de série”, enquanto a explicação histórica trata, caso por caso, dos “protótipos”, devido à natureza dos fenômenos, a primeira tem como constante modelos formais; a segunda, verdades ainda mais formais. (VEYNE, 1982, p. 174)

Então, como pode a história ser ciência sem constantes? De acordo com Veyne, apesar da exigência de constantes, não há determinação do “nível de veracidade” no qual essas

constantes históricas devem se situar e se há na história subsistemas relativamente isoláveis, a explicação lhes aplica um modelo e os relaciona a um princípio.

Para Foucault,

[...] o interesse da história não está na elaboração de constantes, que sejam filosóficas, quer se organizem em ciências humanas; está em utilizar as constantes, quaisquer que sejam, para fazer desaparecer as racionalizações, que renascem, incessantemente [...] ela (a História) está muito longe da vocação empirista tradicionalmente atribuída à história. (VEYNE, 1982, p. 175).

Nas citações acima, os dois pensadores relembram que a noção de ciência e os objetos de uma ciência não são eternos. Veyne ressalta também a subversão da noção de verdade, porque diante das aquisições científicas “a verdade filosófica foi substituída pela história”, e a história enquanto ciência é provisória.

Em contraste à obra *Foucault revoluciona a história*, Veyne escreve o livro *Foucault: seu pensamento, sua pessoa* (2011), onde relembra momentos de conversa com o amigo e a partir de uma nova perspectiva revisa a sua interpretação dos escritos e da filosofia foucaultiana.

Segundo Veyne, Foucault não é um pensador estruturalista, relativista, historicista e não via ideologia em tudo, mas era sobretudo um *cético*, pois “acreditava apenas na verdade dos fatos”, acreditava que o homem não pode fazer surgir uma verdade absoluta, “só podia reagir contra as verdades e realidades de seu tempo ou inovar em relação a elas”, e um nominalista, como todo bom historiador. Sua filosofia “é, na verdade, uma antropologia empírica que tem sua coerência, e cuja originalidade está em ser fundada na crítica histórica” (VEYNE, 2011, p. 10) e “não se trata de passar os universais pelo ralador da história, mas de fazer com que a história passe pelo fio de um pensamento que recusa os universais” (VEYNE, 2011, p. 20).

Primeiramente, Veyne admite que não havia compreendido que Foucault entrava em um debate antigo e constantemente retomado: “a verdade é ou não é adequação ao seu objeto, assemelha-se ou não ao que enuncia como supõe o senso comum?”. Em seguida, com o intuito de reelaborar sua interpretação dos escritos de Foucault, Veyne estabelece dois princípios a serem seguidos, primeiro a “busca” da verdade na história sem pôr em dúvida o discurso ou a prática e, em segundo lugar a tentativa do conhecimento histórico de alcançar as “verdades gerais” de uma determinada época.

Para Foucault, “não há nem invariantes históricos, nem essências, nem objetos naturais”, assim as realidades humanas são diversas e variáveis. Acredita-se que é possível

conhecer “verdades” ou a Verdade, que nossos pais e avós não conheceram, mas almejavam conhecer por meio de suas concepções e reflexões.

Mas, segundo o próprio filósofo, “o conhecimento não pode ser o espelho fiel da realidade”, não há uma concepção “especular” do saber, não há como separar o objeto em sua materialidade “das molduras formais por meio das quais o conhecemos”, o discurso.

Segundo Foucault, discurso “é a descrição mais precisa, mais concisa de uma formação histórica em sua nudez, é a atualização de sua última diferença individual”. Cada discurso se vê implicado às leis, gestos, instituições, poderes, costumes e nos edifícios que formam o que Foucault chama de dispositivo.

A fim de chegar à última diferença de uma singularidade é necessário um esforço intelectual de apercepção: “despojar o acontecimento dos drapeados demasiado amplos que o banalizam e racionalizam”, olhar o acontecimento sem encaixá-lo em um contexto, sem determiná-lo a partir de objetos naturais ou de um primeiro motor.

Após encontrar diferentes variações, Foucault desejava que se fizesse o discurso dessa pequena verdade, de um detalhe que aparenta ser insignificante, a respeito da anatomia e da fisiologia, “mas não à identidade dos indivíduos”.

Para Foucault, as coisas humanas são apreendidas através das ideias gerais, porque dentro delas há uma ilusão tranquilizadora que nos faz perceber os discursos, desse modo não se consegue conhecer sua diversidade e a singularidade de cada discurso. Devido às generalidades, “os discursos” permanecem “inconscientes” e nos escapam. “É preciso um trabalho histórico que Foucault chama de arqueologia ou genealogia para trazer à luz o discurso”.

A tarefa do historiador não é nada fácil, ele precisa conhecer o(s) discurso(s), a partir do detalhe das práticas (o que se fazia e se dizia) e em meio aos dispositivos localizar o acontecimento e retirá-lo de tudo o que foi colocado a sua volta a fim de preenchê-lo e justificá-lo, afinal o que existe é um objeto “lacunar e retalhado”. Após percorrer todo esse caminho, deve escrever um discurso, que na posteridade será substituído pelo discurso de outro historiador, porque assim como nós julgamos conhecer verdades que nós pais e avós conheceram, na realidade conhecemos discursos diferentes.

Tal tarefa é fecunda e difícil se comparada à “metodologia” de partir de uma concepção geral e bem difundida, a qual se pode aceitar e assim se limitar a ela sem se preocupar ou perceber as diferenças últimas.

Só atingimos uma coisa em si por meio da ideia que dela formamos a cada época (ideia de que o discurso é a formulação última, a *differentia ultima*). Só a atingimos, portanto, como “fenômeno”, pois não podemos separar a coisa em si do “discurso” por meio do qual ela está cingida em nós. (VEYNE, 2011, p. 22).

Quando se atinge a “*differentia ultima*” do fenômeno descrito pelo discurso, descobre-se que o fenômeno “é estranho, arbitrário, gratuito”. Em resumo, Veyne afirma que, ao se aprofundar em um certo número de fenômeno, é possível localizar a singularidade de cada um deles e o arbitrário de todos, e por indução, chega-se a uma “crítica filosófica do conhecimento” e a comprovação de que as coisas humanas não têm uma causa, um motivo anterior e a incredulidade sobre as ideias gerais. (VEYNE, 2011, p. 24).

Para Veyne e Foucault, o homem não é a essência da história, ele age e pensa de acordo com o seu tempo, o que não é o mesmo do “espírito de um século”, simplesmente não há como prever e/ou resolver problemas que ainda não existam.

As falsas generalidades e os discursos variam ao longo do tempo; mas a cada época eles passam por verdadeiros. De modo que a verdade se reduz a um dizer verdadeiro, a falar de maneira conforme ao que se admite ser verdadeiro. (VEYNE, 2011, p. 25).

Assim, “a originalidade da busca foucaultiana está em trabalhar a verdade no tempo”. Onde o passado da humanidade é um vasto cemitério de grandes verdades mortas e, nesse cemitério, Foucault implementou uma busca de ideias comuns ilusionistas a partir da investigação do “discurso”, com o intuito de por fim às ideias gerais e encontrar as últimas diferenças.

Para Foucault, “o sentido de um texto muda com o tempo e com o intérprete”, o que não significa que ele relativiza tudo, pois ele tem um método para compreender de maneira precisa o que “o autor quis dizer em seu tempo”. O “método foucaultiano” se inicia com a investigação através do que os diferentes homens fazem e dizem, que tomam como verdadeiro em diferentes épocas, ou seja, ele parte da história, onde colhe amostras para esclarecer o discurso, interpretar o que se fazia e dizia e compreender o que supõem os gestos, as palavras e as instituições, criando uma antropologia empírica.

Cabe ao historiador agir como um ator que “se põe na pele” de seu personagem e como um escritor de teatro, que compõe o texto ao encontrar palavras que encerrem conceitos para expressar tudo isso.

Foucault esperava que a escola francesa acolhesse suas ideias, afinal não afirmavam ter um espírito aberto e estar preparados para admitir que tudo era histórico até mesmo a verdade? Mas essa acolhida não aconteceu porque esses historiadores se preocupavam com o

seu próprio projeto: “explicar a história relacionando-a com a sociedade”. Assim, os livros de Foucault não colaboravam com os problemas aos quais se dedicavam apenas com o discurso e a “história da verdade”.

Os historiadores franceses já seguiam seu próprio método e não se dispuseram a abrir-se a questionamentos de um filósofo. Não compreendiam que a história que difundiam também fazia conceitualizações e estava repleta de noções abstratas, assim como os escritos de Foucault, afinal “escrever a história é conceitualizar”.

Enquanto para os historiadores franceses dos *Annales* a sociedade desempenha o papel central em sua análise – firmados nas teorias de Durkheim e Marx e submetendo outras áreas de estudo à sociedade – Foucault aprendeu o contrário, que as formas não provêm da sociedade e/ou da totalidade, todavia desembocam nela. A sociedade não é a diferença última, “ela é o que dela fazem a cada época todos os discursos e dispositivos de que ela é o receptáculo”, e precisa ser explicada.

O método de Foucault consiste em “levar o mais longe possível a busca das diferenças entre acontecimento que parecem pertencer a uma mesma espécie”, fazer surgir uma singularidade mostrando que não era evidente. Enquanto Veyne apresenta o método que utiliza, admite que o método foucaultiano ultrapassa e muito a sua capacidade de abstração:

Seria bom, creio eu, para um historiador, explicitar primeiramente, se for possível, a identidade singular (o discurso) dos personagens e das formações históricas cuja história ele vai narrar, antes de “pôr em intriga” todos esses heróis (pois tudo são intrigas neste nosso mundo sublunar, onde não há um primeiro-motor soberano, econômico ou outro) e de explicar a razão da tragédia deles, de desemaranhar o que foram essas intrigas. (VEYNE, 2011, p. 46).

Como não é possível “pensar qualquer coisa em qualquer tempo, pensamos apenas nas fronteiras do discurso do momento. Tudo o que acreditamos saber se limita a despeito de nós, não vemos os limites e até mesmo ignoramos que eles existem”. Não se pode avistar a “verdade verdadeira” por meio dos discursos e, quando eles mudam, saímos da posição na qual nos encontramos, assim como se estivéssemos à luz de novos acontecimentos e passamos a acreditar em outro discurso tendo, portanto, um “*a priori* histórico” passível de mudanças e inconsciente.

Veyne chama a atenção para três erros que não podem acontecer quando se lida com a filosofia de Foucault. Primeiro, “O discurso não é uma infraestrutura e também não é outro nome para a ideologia, seria antes o contrário, a despeito do que lemos e ouvimos todos os dias” (VEYNE, 2011, p. 50). Através dos discursos, é possível ver cada época, perceber as

coisas impostas a todos, pensar e agir. Os discursos não carregam relações de causa e efeito; o dispositivo e as intrigas estão no mesmo plano.

O segundo erro seria tomar “o discurso por uma infraestrutura no sentido marxista da palavra”, uma instância material, comparável às forças e relações de produção que determinam as superestruturas políticas e culturais (em Marx).

[...] o discurso não é de modo algum uma instância distinta que determinaria a evolução histórica; trata-se simplesmente do fato de que cada fato histórico se revela como uma singularidade aos olhos do historiador penetrante, ele é singular, nos dois sentidos da palavra, porque tem uma forma estranha, a de território cujas “fronteiras históricas” nada têm de natural, de universal. O discurso é uma forma que nada têm de natural, de universal. O discurso é a forma que essa singularidade, ele faz, portanto, parte desse objeto singular, é imanente a ele, não é outra coisa senão traçado das “fronteiras históricas” de um acontecimento (VEYNE, 2011, p. 52).

O terceiro erro advém de uma crítica feita à Foucault que “censurava a teoria do discurso por ser errônea e por desencorajar a humanidade ao fazer da história um processo anônimo, irresponsável e desesperador” (VEYNE, 2011, p. 53). Há quem acredite que “apenas o que é encorajador pode ser verdadeiro”, desse modo, se uma filosofia não se dedica a iludir o homem quanto à “plenitude do ser”, mas a descrever o mundo como ele está sem instigar ideais ou valores não é válida.

Para Foucault, as grandes ideias difundidas e aceitas são “produtos de nosso passado”, são acreditadas e obedecidas, mas nem por isso se fundamentam na verdade.

Foucault se propõe a interrogar os universais antropológicos em sua constituição histórica e a vascular os arquivos da humanidade, a fim de encontrar as origens complicadas de nossas convicções. Afinal, as origens não se estabelecem a partir de pensamentos advindos de um sujeito fundador do verdadeiro ou a uma cumplicidade primeira, os pensamentos se “devem a acontecimentos casuais”, “princípio de singularidade da história do pensamento”.

Pensando nas palavras de Nietzsche “todos os conceitos devieram”, Foucault afirma que “as realidades também devieram”, “provêm do mesmo caos humano”. Não vêm de uma origem, formam-se por epigênese, por adições e modificações não têm crescimento natural, “constituíram-se ao longo do tempo por graus imprevisíveis, bifurcações, acidentes, encontros com outras séries de acasos”.

Descontinuidades. “As diferentes questões, respondem discursos diferentes; o objeto do conhecimento não permanece o que é ao longo dos sucessivos discursos”. Assim, apresentam-se diferentes questões a diferentes épocas e se obtêm diferentes respostas.

Para Foucault, seu problema está em “como acontece que numa dada época seja possível dizer algo e que isso nunca tenha sido?”. “O que podia ser pensado, visto e dito numa dada época, num dado domínio, é raro” como uma ilha em meio ao vazio.

“O homem não pode ter acesso a toda a verdade”, porque ela não existe, assim como não existe um “discurso definitivo” e total. Se a verdade não existe, a Verdade não descera do céu. “É preciso desconfiar dos universais antropológicos” e de “ismo”, como individualismo ou universalismo.

Existe algo verdadeiro e sólido onde apoiar-se?

A metafísica é inacessível à inteligência humana, as ideias gerais são falsas porque são ocas; em compensação, chegamos ao saber empírico de coisas singularidades. Pois só existem e só podem existir aos nossos olhos singularidades, que se repetem parcialmente, daí, entre outras, as ciências exatas, mas também as práticas e os saberes de nossa vida cotidiana e de nossa compreensão mútua. (VEYNE, 2011, p. 119)

“A filosofia não tem o poder de desesperar a humanidade”. Apesar do ceticismo de Foucault e da sua concepção de verdade, ou seja, a não existência da mesma. Isso não significa que ensinava anarquia e devassidão. E sim, suas ideias se chocavam com a crença de que “só se obedece ao que se crê que seja verdadeiro”. Isso vem somar com a afirmação de Veyne, segundo a qual Foucault não usa o seu pensamento para dar valor de verdade às suas escolas políticas, mas para mudar o seu próprio viver.

“A presença não é tudo” é condição de possibilidade da verdade, sua origem. “Será que tudo o que „vemos“ é por isso verdadeiro?”, para Koyré “a origem da verdade e a essência da verdade não são a mesma coisa” (VEYNE, 2011, p. 125). Para Veyne, “presença ou não toda realidade deste baixo mundo é susceptível de um exame crítico, pois a verdade tem uma essência, que é a de corresponder ao seu objeto”(VEYNE, 2011, p. 125):

O fato de conhecermos as coisas é apenas uma realidade deste baixo mundo, e toda verdade é passível de crítica. Se o homem se engana incessantemente, é porque nunca chega à verdade em si mesma e só a recebe encalhada em "discursos" que nunca são os mesmos de uma época para outra. (VEYNE, 2011, p. 127).

Se tudo é duvidoso, “qual é o estatuto epistemológico e o grau de rigor das ciências humanas?”. Para Veyne, a intervenção do sociólogo e filósofo Jean-Claude Passeron, em 1991, em muito contribui para a epistemologia do conhecimento sociológico e histórico.

Passeron, ao deslocar a posição demasiado cientificista do problema, mostrou onde encontrar uma cientificidade para as ciências humanas; não na imitação das ciências exatas, no estabelecimento de leis ou de modelos, sem falar dos sistemas hipotético-

dedutivos, mas na elaboração do que se poderia chamar de seminomes próprios. (VEYNE, 2011, p. 140).

E complementa,

A significação desse nome próprio só é compreendida se eu conhecer essa pessoa, se li ou ouvi algo sobre ela, se a vi; caso contrário, ela será para mim uma desconhecida, eu não saberei de quem me falam e seu nome “não me dirá nada”. (VEYNE, 2011, p. 140).

Veyne distribui, ao longo de onze capítulos, importantes conceitos foucaultianos, entre eles: dispositivo, saber, poder, verdade, liberdade, subjetivação, objetivação, sujeito e outros que já foram apresentados, como verdade, singularidade, raridade e etc.

O dispositivo “se resume, portanto, a leis, atos, falas ou práticas que constituem uma formação histórica”, em Foucault o próprio discurso é imanente ao dispositivo, “que se modela a partir dele”. “Nos dispositivos, um historiador logo reconhece essas formações, nas quais está habituado a procurar a rede de causalidades entrecruzadas que fazem com que haja devir” (VEYNE, 2011, p. 54).

Com relação aos termos saber, poder, verdade, Foucault os aproxima. “Em princípio, o saber é desinteressado, livre de todo poder”, contudo, frequentemente o poder utiliza o saber. Quando o saber e o poder estabelecem alguma relação “eles se veem num mesmo dispositivo e se auxiliam mutuamente”. (VEYNE, 2011, p. 55-56) Então, o que é poder?

É a capacidade de conduzir não fisicamente os comportamentos alheios, de fazer as pessoas andarem sem colocar os pés e pernas delas na posição adequada. É a coisa mais cotidiana e mais partilhada... Milhões de pequenos poderes formam a trama da sociedade, cujo liço é formado pelos indivíduos. Daí resulta que há liberdade em toda parte, uma vez que há poder em toda parte (VEYNE, 2011, p. 168).

Pequenos e inúmeros poderes ou um poder central movimentam a sociedade, mas é possível escapar das relações de poder, porque “o poder é uma relação bilateral”. A liberdade está intimamente ligada à noção de poder, tendo em vista que o indivíduo pode decidir obedecer ou não, “essa liberdade não flutua no vazio e não pode querer qualquer coisa em qualquer época; a liberdade pode ultrapassar o dispositivo do momento presente” (VEYNE, 2011, p. 168-169), Foucault afirma que acredita na liberdade dos indivíduos, porque esses reagem a seu modo diante das situações que lhe são apresentadas.

Para Foucault, “o sujeito não é constituinte, ele é constituído como o é seu objeto, mas não deixa por isso de ser livre para reagir, graças à sua liberdade, e de tomar distância, graças ao pensamento.” (VEYNE, 2011, p. 170), subjetivação.

“O modo de objetivação não é o mesmo conforme o tipo de saber de que se trata”, a mesma coisa pode ser vista por vários ângulos, assim “há vários modos de objetivação

possíveis”. Mesmo que se almeje ser “objetivo”, toda mudança que se sabe acarreta a mudança de seu objeto, “fazendo-se ao preço de um novo discurso do seu objeto”.

O nascimento da gramática comparada não consistiu apenas em um melhor conhecimento de seu objeto, mas implicou que, no fundo, não se falava mais da mesma coisa quando “a parte da coisa considerada pertinente” havia mudado. Se o mesmo núcleo objetivo é percebido a cada vez de modo parcial e diferente, mas nunca de modo completo, nem em sua nudez, o conhecimento tem por característica sua raridade. (VEYNE, 2011, p. 101).

Em resumo, Veyne coloca:

Ora, todos esses fenômenos são singulares. Todo fato histórico ou sociológico é uma singularidade; Foucault pensa que não existem verdades gerais, trans-históricas, pois os fatos humanos, os atos ou palavras, não provêm de uma natureza, de uma razão que seria sua origem, nem tampouco refletem fielmente o objeto a que remetem. Para além da enganosa generalidade desses fatos ou de sua suposta funcionalidade, essa singularidade é a de seu estranho discurso. Ela procede a cada vez dos acasos do devir, da complicada concatenação das causalidades que se encontram. Pois a história da humanidade não é subentendida pelo real, o racional, o funcional ou alguma dialética. É preciso “situar a singularidade dos acontecimentos, para além de toda finalidade monótona”, de todo funcionalismo. A sugestão tácita feita por Foucault aos sociólogos e aos historiadores (paralelamente a ele, alguns a colocavam por si mesmos em prática) é levar o mais longe possível a análise das formações históricas ou sociais, até desnudar sua singular estranheza. (VEYNE, 2011, p. 23).

Portanto, a influência do pensamento de Foucault para as considerações de Veyne sobre a história estaria sobretudo atrelada à apologia da descontinuidade e a um conceito de acontecimento que não está em sintonia nem com o Historicismo Alemão do século XIX, tampouco com a ideia difundida pela Escola dos *Annales*. Paul Veyne, a partir do pensamento foucaultiano, procura desvencilhar a ideia de acontecimento submetida às longas durações, aos contextos como explicações históricas que relacionam geral e particular, colocando a singularidade do acontecimento como elemento inovador no debate historiográfico das últimas décadas.

2.5 O acontecimento em Veyne.

No início do seu livro *Como se escreve a história* (1982), Veyne nos surpreende com a afirmação de que a História não existe pelo menos, a história que conhecemos nos últimos séculos, a História universal. Em outra obra, *O inventário das diferenças* (1989), o historiador afirma que a história existe, a história sociológica, “a que não se limita a narrar, nem mesmo compreender, mas que estrutura a sua matéria recorrendo à conceitualização das ciências humanas”. Os romanos também existiram, de uma forma exótica e ao mesmo tempo

cotidiana, nem mais nem menos que qualquer outro povo, não há como ou porque considerá-los uma espécie de “povo-valor”. (VEYNE, 1989, p. 5).

Segundo Veyne, a história romana também existe, porque existem acontecimentos históricos – apesar de não existir explicação histórica – e como outras ciências, a história organiza e apresenta seus materiais com o auxílio de outra ciência, a Sociologia.

Os historiadores narram fatos, que têm o homem como ator, mas esse não revela um jeito especial de ser e sua presença não determina nem a essência, nem os fins da história. A história é o que é porque escolheu um certo modo de conhecimento; “os fatos são considerados como individualidades ou bem, como fenômenos por detrás dos quais procura-se uma constante escondida”. (VEYNE, 1982, p. 10).

Os fatos não existem, pelo menos não em estado isolado, exceto por abstração, existem apenas sob o conceito através do qual o conhecemos, elaborados a partir das questões que formulamos sobre ele. “Materialmente, a História é escrita com fatos; formalmente, com uma problemática e conceitos”. (VEYNE, 1989, p. 7).

Enquanto narrativa, a história de eventos seleciona, simplifica, organiza e faz uma síntese espontânea da narrativa, o que implica lacunas e defasagem entre a experiência vivida e a narrativa para as pessoas que as vivenciaram. Segundo Veyne, um evento destaca-se sobre um fundo de uniformidade, é uma diferença, todavia não pode ser apreendido de uma maneira direta e completa, mas de modo incompleto e literal, através de documentos ou testemunhos. A história vai além dos documentos, pois nenhum documento é o próprio evento.

Eventos são pequenas particularidades que compõe um quadro inesperado, o que o individualiza não são as pequenas diferenças, os detalhes, e sim o fato de que acontecem num dado momento. Segundo Veyne, é possível que dois acontecimentos se repitam na história, contudo, eles continuam sendo dois e isso é o mais importante para a história.

Contrário à tese da longa duração desenvolvida por Braudel, Veyne afirma que a história não se adapta a uma tipologia, não é possível dar uma longa caracterização de revoluções e culturas, como se faz de guerras, porque o historiador continuaria a contar casos individuais. (VEYNE, 1982, p. 14). Os *Annales* acreditam ser os responsáveis pela ampliação do gênero histórico, ultrapassando as fronteiras traçadas pela historiografia tradicional explorando o não-factual – eventos ainda não consagrados como tais –; a historicidade da qual não temos consciência. O seu desejo de ser história total estabelece uma continuidade enganadora entre reinos sucessivos, bem como a afirmação de um gênero em evolução, a história, que permanece a mesma história política ou passa para a história social, mais conhecida como civilização.

Todo historiador pode e deveria ser também um filósofo, na busca de sentido à existência, ao decidir o que reterá como antropologicamente interessante, bem como os objetos, os indivíduos, os espaços, as relações que estudará.

A lei da evolução não é a chave do todo, todavia pode ser um auxílio ao observador que almeja organizar cronologicamente os acontecimentos históricos, de um século, mas não consegue apreender e resumir tudo o que se passou em cem anos, afinal é possível conhecer vários aspectos da realidade de uma sociedade e a partir daí datar um acontecimento, a ressalva de Veyne nos diz que enquanto se organiza tudo isso, outra dezena de acontecimentos nos escapa.

O campo da história é indeterminado e descontínuo, uma frequência própria, com uma exceção: o que nele se inclui precisa ter acontecido, a escolha é feita pelo historiador e no campo da historicidade não existe hierarquia determinando e organizando as áreas de conhecimento; alguns fatos podem ser considerados mais importantes, graças aos critérios escolhidos por cada historiador. É preciso fazer uma escolha para evitar a dispersão de singularidades e a apatia diante dos fatos, desvalorizando-os. (VEYNE, 1982, p. 27).

“A história não se interessa pela originalidade dos acontecimentos individuais, mas por sua especificidade”, e não existem tantos fatos.

O tecido da história, que Veyne chama “trama”, é composto por uma mistura humana e não “científica” de causas materiais, de fins e de acasos; de um corte de vida tomado pelo historiador do modo que deseja, a partir do qual os fatos têm laços objetivos e sua importância relativa. A trama não sugere uma sequência cronológica, podendo passar de um plano para outro. Pode ser um corte transversal dos diferentes ritmos temporais, sempre humana não será um fragmento de determinismo, os detalhes lhe conferem a importância relativa para o seu bom andamento. Os fatos que suscitam a atenção do historiador dependem da trama escolhida pelo mesmo.

Um acontecimento somente é conhecido mediante indícios e que qualquer fato da vida cotidiana é indício de algum evento, mesmo que esse seja não-factual. Assim o primeiro passo para estudar um acontecimento é procurar a que eles se assemelham. Esse acontecimento somente tem sentido dentro de uma série, mas o número de séries é ilimitado, essas não se organizam hierarquicamente e não convergem para um “geometral”.

Um mesmo acontecimento pode ser disperso por várias tramas e dados pertencentes a diferentes categorias (social, político, religioso) podem compor um mesmo acontecimento.

Para Veyne, “os acontecimentos não são coisas, objetos consistentes, substâncias; são um corte que realizamos na realidade, um aglomerado de procedimentos em que agem e

sofrem substâncias em interação, homens e coisas [...] não apresentam uma unidade natural.” (VEYNE, 1982, p. 30). Os acontecimentos não são objetos concretos, nem um “geométral”; eles têm sua existência em si mesmos e não conseguimos perceber todas as suas faces, assim como um os lados de um cubo, temos apenas um ponto de vista parcial; podemos multiplicar esses pontos de vista. Veyne adverte sobre a perigosa relação que se estabelece entre o acontecimento e o geométral, esta palavra deve ser tomada como “a percepção de um mesmo acontecimento por testemunhas diferentes, por diferentes indivíduos de carne e osso”. (VEYNE, 1982, p. 31).

Na história há tão somente um geométral, a história no seu todo; essa História de tudo que passa não é possível ao homem, mas a Deus que pode ver todos os lados de uma pirâmide ao mesmo tempo. De acordo com Veyne, existem pequenos geométrais que existem apenas em palavras. Portanto, os acontecimentos não são totalidades, mas núcleos de relações, as únicas totalidades são as palavras. (VEYNE, 1982, p. 32).

Por que nos interessamos pela história e nos preocupamos em escrevê-la? Para Max Weber, tal interesse tem base na relação de valores, ou seja, os acontecimentos admitidos como dignos de história são selecionados pelo valor que lhes é atribuído. A nossa volta está uma história popular, figurada por grandes homens e grandes conquistas, seja nas placas indicando o nome de ruas e/ou praças, em programas escolares, nas vitrines de livrarias e etc., tudo isso compõe a dimensão sociológica do gênero histórico. Contudo, a história dos historiadores vai além dessa proposta, tanto em repertório quanto em interpretação.

A separação de fato-valor e de fato-documento depende do ponto de vista e da trama escolhida, mas isso pode gerar uma confusão entre a trama e seus personagens, ou seja, entre o acontecimento e o documento. A fonte ou o documento é primeiramente um acontecimento que deixou uma marca material.

A história interessa-se por acontecimentos individualizados, mas não é a sua individualidade que interessa ao historiador, esse procura uma espécie de generalidade ou especificidade – “específico” quer dizer ao mesmo tempo “geral” e “particular”. O indivíduo só conta para a história pela sua especificidade. Na história natural, as espécies contam e nenhuma é demais, e ela não se propõe a aproveitar-se de sua singularidade. Assim, percebemos que a história começa com uma desvalorização geral, em seguida passa-se da singularidade individual à especificidade. A distinção do singular e do específico se faz naturalmente.

Segundo Veyne, é histórico tudo o que for específico; tudo é inteligível, com efeito exceto a singularidade que faz com que os indivíduos existam um por um. Por outro lado após

afirma a existência singular, tudo o que se diz de um indivíduo possui uma espécie de generalidade. (VEYNE, 1982, p. 39).

Se a história pode ser definida como o conhecimento do específico a comparação entre esta história e a história dos fatos físicos pode ser fácil.

A imparcialidade do historiador consiste em conhecer, e o conhecimento tem sua finalidade em si mesmo, saber por saber sem outros objetivos, é muitas vezes interpretada como simples curiosidade.

A evolução do conhecimento histórico foi marcada por dois princípios, o primeiro diz que a história é conhecimento desinteressado, nem lembranças nacionais ou dinásticas; o segundo afirma que todo fato é digno da história; os dois princípios decorrem da ideia de que ao estudar o passado motivado pela curiosidade o conhecimento recai sobre o específico, afinal não há razão para preferir uma individualidade a outra, e todo fato torna-se uma investigação para o historiador, se ele dispuser dos conceitos e categorias para concebê-lo.

Todo acontecimento é histórico, o campo factual pode ser dividido com toda liberdade, mas ainda se insiste em dividi-lo segundo o espaço e o tempo. A história não é mais um biografia dinástica ou nacional, é possível ir mais longe, ultrapassar a continuidade proposta pelos antigos pensadores; o tempo não é essencial à história, não menos que essa individualidade dos fatos a que ela se submete contra sua vontade. (VEYNE, 1982, p. 42).

Para escrever a história é necessário esforço intelectual. Acredita-se que o homem por estar dentro da historicidade, por ser o sujeito e o objeto de estudo da história estabeleceria uma relação mais estreita com conhecimento histórico, enquanto esse seria mais subjetivo; para Veyne, essa concepção e outras semelhantes são exageros, porque não existe consciência histórica.

A consciência espontânea não possui noção de história, essa exige elaboração intelectual. O conhecimento do passado não é um elemento imediato e não pode se fundamentar na intuição, mas apenas na reconstrução. A história é uma organização de dados que se referem a uma temporalidade por meio da inteligência. (VEYNE, 1982, p. 44).

O surgimento da historiografia para Veyne é um acidente desnecessário, não é consequência da conscientização dos grupos humanos. O interesse no conhecimento histórico pode ser motivado tanto pela dependência a um grupo (nacional, social, familiar), quanto pela curiosidade anedótica ou acompanhada por uma exigência da inteligibilidade. Os homens sempre souberam que a humanidade se transforma, a novidade foi o emprego escrito e oral de dados onipresentes, desde então há o gênero histórico, que não implica na existência de uma consciência histórica.

Escrever a história é uma atividade intelectual, uma particularidade própria à profissão de historiador.

A história além de narração também deve explicar – o que nem sempre faz –, mas é difícil a história não explicar, afinal um fato histórico, por menor que seja tem um sentido. O que comumente se classifica como explicação, é a maneira da narração se organizar em uma trama compreensível.

O termo explicar tem dois sentidos, “atribuir um fato a seu princípio ou uma teoria a uma outra mais geral”, próprio das ciências e da filosofia; e, “deixe-me explicar-lhe o que se passou e logo compreenderá”. No primeiro sentido, a explicação histórica seria uma difícil conquista científica realizada apenas em alguns pontos do campo factual. No segundo, todas as páginas da história se mostram explicativas, desde que ofereçam um sentido para o leitor, essa é a única forma de explicação histórica.

Cabe ao historiador mostrar o desenvolvimento da trama, fazendo-nos compreendê-lo, essa explicação histórica é sublunar e não científica, a qual Veyne chama de compreensão.

A explicação histórica utiliza os conhecimentos de muitos profissionais, refaz nos documentos a aprendizagem desses profissionais; vale-se também de algumas verdades científicas em matéria econômica e demográfica; e, apropria-se de verdades que fazem parte do nosso cotidiano, as quais não há necessidade de mencionar e nem observar. A liberdade, o acaso, as causas – são os diversos episódios da trama – e os fins compõem o mundo sublunar, em contraposição ao mundo da ciência, que conhece unicamente leis.

Compreender não se afasta muito da concepção de explicação que se pratica na vida cotidiana. É a clareza que provém de uma narração bem documentada pelo historiador.

A história não explica, não pode deduzir e nem prever, somente um sistema hipotético-dedutivo pode fazê-lo.

Segundo Veyne, no mundo em que vivemos os homens são livres e o acaso está presente. O historiador pode, a todo o momento, deter sua explicação em uma liberdade ou em um acaso, que são tanto centros de decisão. A história é feita de coisas que poderiam ser outras, isso quer dizer que em história explicar é explicitar. O historiador pode se recusar a se deter na primeira liberdade ou no primeiro acaso e assim explicitá-los com a descoberta de outras liberdades e acasos.

A explicação histórica se afasta da explicitação dos fatores, no mundo sublunar esses fatores são de três tipos: acaso, matéria e liberdade. O primeiro acaso, ou causas superficiais ou oportunidade; as causas ou dados objetivos, são as causas materiais; o último fato, a liberdade ou causas finais. Todo fato histórico humano contém esses fatores.

A história não é uma construção disposta em andares, com base material e econômica a sustentar um andar térreo social no qual se sobrepõe superestruturas de destino cultural, “é um monolito em que a distinção de causas, de fins e de acasos é uma abstração”. (VEYNE, 1982, p. 55).

Cada vez que um historiador detém sua explicação ou nos fins, ou na matéria, ou no acaso ela será incompleta; enquanto houver historiadores suas explicações serão incompletas, porque não poderão ser uma regressão ao infinito.

Segundo Veyne, teorias e tipos sob a aparência sociológica ou científica se voltam para o problema do conceito. Teorias, tipos e conceitos são a mesma coisa, para Veyne, resumos de trama, é inútil prescrever aos historiadores a construção e/ou a utilização de teorias ou de tipos.

“A história é a descrição do individual através dos universais”. Os historiadores sempre se embarçam ou são iludidos com conceitos ou tipos que utilizam; ora se apresentam como soluções adequadas a apenas um período, ora por não terem limites nítidos e ocasionar associações com ideias anacrônicas. Os instrumentos conceituais são o ponto de apoio para o progresso da historiografia.

Os conceitos que a história utiliza são diferentes dos empregados pela ciência, seja dedutiva como a física ou em elaboração como a biologia. Há diferenças entre conceitos e confundi-los, como no caso da sociologia geral que trata conceitos tirados do senso comum, ou de função ou de controle social, como se fossem termos científicos. Os conceitos históricos pertencem ao senso comum e alguns são de origem culta, ambos terão o mesmo valor. Um conceito não tem limites determinados. (VEYNE, 1982, p. 67).

O perigo está nos conceitos classificadores; para organizar os eventos em categorias, é necessário a historização antecipada dessas categorias, a fim de evitar uma classificação errônea e o anacronismo. Os conceitos sublunares são imprecisos, porque seu próprio objeto muda sem parar, e por vezes é falso.

A história não é uma ciência e seu modo de explicar é fazer compreender, é contar como as pessoas passaram bem próximo do que se faz cotidianamente, o que vale para a síntese, a outra parte é a crítica. É complicado fazer a síntese histórica, por dois motivos, primeiramente é difícil separar por categorias a diversidade do concreto e em segundo lugar o historiador tem acesso a uma pequena porção desse concreto por meio de documentos de que pode dispor, do contrário ele precisa preencher as lacunas que encontra; esse preenchimento é feito pelas teorias e hipóteses. A síntese histórica é esta operação de preenchimento. (VEYNE, 1982, p. 73).

“O primeiro dever do historiador é estabelecer a verdade e o segundo, explicar a trama: a história tem uma crítica, mas não tem método, pois não há método para compreender.” (VEYNE, 1982, p. 105). Na falta de método, a história supõe que tem uma cultura, não um saber; e essa cultura histórica enriqueceu-se nos últimos séculos, o que não significa que os historiadores conhecem os princípios ou os fins dos acontecimentos humanos, mas que já adquiriram mais conhecimento sobre eles.

Será possível elevar a história ao nível de uma ciência? Para Veyne (1982, p. 118),

As leis e os acontecimentos históricos não coincidem; a maneira pela qual a experiência recorta os objetos não corresponde à maneira pela qual a ciência recorta objetos abstratos. Disso resulta que, mesmo que a ciência estivesse inteiramente concluída, não seria manejável e que praticamente não se poderia, com ela, recompor a história. Resulta também que, ainda que a ciência estivesse completa, seus objetos não seriam os nossos e continuaríamos a ater-nos ao real, a escrever a história como a escrevemos hoje.

Para que a história pudesse ser elevada ao nível de uma ciência, esse deveria ser a mesma coisa que o mundo real, que não fosse ruptura com o imediato e que com um pouco de esforço se encontrasse a lei subjacente. Para Veyne, a história não é uma ciência, mas como ciência do homem existe de verdade.

“A ambição do historiador, enquanto tal continua sendo a narração da aventura vivida pelos homens. Mas essa narração exige todas as fontes das Ciências Sociais, inclusive as fontes desejáveis, mas não disponíveis”. Esse fundamento nos conduz ao problema central da prática histórica: a determinação de constantes, acima das modificações. (VEYNE, 1989, p. 9).

O historiador deve decidir o que falar e saber do que fala, não se trata de interdisciplinaridade, mas de muito mais. As Ciências Morais e Políticas (Veyne chama-as convencionalmente “Sociologia”) informam e constituem a História, os historiadores não são os únicos com direito a falar de certas coisas, sem saber o que são, e sem começar por aprendê-lo, estudando as ciências que delas tratam.

A historiografia depende tanto da problemática formulada por ela mesma, quanto dos documentos disponíveis. O bloqueio de uma historiografia deve-se às vezes à falta de documentos ou a uma problemática esclerosada. Para Veyne, mesmo que uma documentação seja pequena é possível formular problemas e conceitos, mas a esclerose da problemática pode chegar mais cedo que o esgotamento dos documentos.

Para Veyne, a ciência é a determinação de constantes, por meio das quais podemos reconhecer a diversidade dos fenômenos. A constante está no centro da prática histórica e a História a explica cientificamente, sociologicamente.

A ideia de constante pode confundir um pouco. Alguns historiadores não veem no que contribui a ideia de constante e não conseguem enxergar a sua utilidade, mesmo produzindo-as. Um historiador produz constantes ao dizer qual foi a realidade de outras épocas, ao falar no lugar dos indivíduos – através de uma metalinguagem –, ao falar-nos deles, e conta-nos quais foram as realidades e as ideologias desses povos, fazendo uso de sua própria língua, a da verdade científica. O historiador interpreta o texto e nele reconhece as constantes, tornando determinada época inteligível.

Tornar inteligível é uma das tarefas da história, não basta reconstruir cronologicamente o passado ao longo da narrativa; é conceituar, um esforço que ainda não é comum aos historiadores. A conceituação de uma constante permite explicar os acontecimentos; por meio das variáveis pode-se recriar, a partir da constante, a variedade das modificações históricas; explicita-se, desse modo, o não-pensado e esclarece-se o que é mal concebido. Somente a constante individualiza, mesmo levando-se em conta seu caráter abstrato e geral. (VEYNE, 1989, p. 18).

Se a História impõe-se a tarefa de conceituar, a fim de delimitar a originalidade das coisas, então há muito a ser feito e a História romana também está para ser escrita.

Existe uma teoria muito popular entre os historiadores, que carece de senso histórico ou de ser conservadora, seu sucesso está na pretensão de fazer da História uma ciência; ela fornece aos profissionais, de fato, instrumentos de explicação, ou, em outras palavras, constantes. Essa teoria é o marxismo, suas constantes são luta de classes, forças e relações de produção, infraestruturas, ideologias, interesse de classe, Estado como instrumento da classe dominante, por meio das quais explica as transformações da sociedade e da “natureza humana”; por trás das transformações está uma chave invariável, que é a dialética das forças e das relações de produção, os grandes motores, um ponto fixo no amplo terreno da História. (VEYNE, 1989, p. 21).

Segundo Veyne, “a exigência de constantes é simplesmente a exigência de uma teoria que forneça à História seus conceitos e seus instrumentos de explicação.” (VEYNE, 1989, p. 22). O marxismo acredita ser essa teoria, o importante é que o marxismo também sentem a necessidade de inteligibilidade científica.

“Constante” não quer dizer que a História é feita de objetos invariáveis, que jamais mudarão, mas somente se pode captar nela um ponto de vista invariável como a verdade, um ponto de vista científico, escapando às ignorâncias e às ilusões de cada época e sendo trans-histórico. Para resumir: determinar as constantes é determinar as verdadeiras realidades e os verdadeiros mecanismos da evolução histórica; é explicar essa evolução cientificamente, ao invés de restringir-se a narrá-la superficial e ilusoriamente. “Constante” quer dizer, portanto, “História escrita à luz das ciências do homem”, porque uma História semelhante utilizará, evidentemente, tais ciências,

quando existirem, ou contribuirá para fazê-las existirem. A constante explica suas próprias modificações históricas a partir de sua complexidade interna; a partir desta mesma complexidade, explica também sua própria eventual desaparecimento[...]. (VEYNE, 1989, p. 23-24).

De um lado, toda realidade social é objetivamente limitada – os indivíduos sofrem limitações, bem como a sua época que se exprime através deles; de outro, toda realidade social é confusa em nossa representação, há “rarefações do discurso”, no sentido de Foucault, cabendo a nós conceituá-la e discerni-la claramente. Foucault nos lembra que também o homem está condicionado.

A História fala em instituições, costumes, sociedade, economias, sistemas de direito e fatos de mentalidade, que se constituem em individualidades somente num sentido relativo da palavra são abstrações. A História não estuda o homem no tempo, ela estuda os materiais humanos inclusos nos conceitos e esses materiais comportam a temporalidade.

Para alguns, enquanto a História ocupa-se de fatos individuais, a Ciência ocupa-se do geral. Para Veyne, “a História é ciência das diferenças, das individualidades.” (VEYNE, 1989, p. 59); a História é congenitamente científica, não pode ser erudição inocente, em seus relatos não há ingenuidade, nem pureza e o historiador tem como tarefa redigir o inventário explicativo completo das individualidades, entre os diversos níveis de individualização.

Enquanto ciência, a História estrutura conceitos, variáveis, um conjunto de leis, tendências e/ ou contradições. Os conceitos desenvolvidos a partir dos relatos são questionados a cada período da História; as variáveis estabelecem outros acontecimentos e verificam se essas leis podem formar um discurso coerente.

Explicar de maneira científica os acontecimentos e individualizá-los é a mesma coisa: a História só chegará a explicitar a originalidade dos fatos submetendo-os às Ciências Humanas (sejam as que já existem, ou as que venham a existir). Com a individualidade de um acontecimento, podemos ver o lugar original que ele ocupa, assim como ela e as variáveis que possibilitaram a sua existência, junto às diferenças.

A essência da História é explicar os acontecimentos recorrendo às ciências do homem, mas isso é pouco difundido, devido a crença de que a Ciência, que se ocupa do geral, mataria a História, conhecimento da individualidade.

Outra razão é que as ciências do homem, “Sociologia”, apesar de terem origem há dois milênios e meio ainda estão sendo estruturadas, e os historiadores não poderão fazer História sem fazê-las avançarem. Uma outra razão é que tais ciências não são ainda bastante conhecidas. E, depois, há o marxismo, que persuadiu a maioria dos historiadores, inclusive os

de Economia, que a “economia política era o marxismo (o qual não é uma teoria econômica, mas somente um fragmento de História econômica) e que, quando penetrassem em seu interior, estariam armados para fazer História econômica” (VEYNE, 1989, p. 28), mas para Veyne, alguns desses historiadores mal sabem da existência de uma teoria econômica verdadeira e não fazem questão de sabê-lo.

Por fim, há o caso da Sociologia, num sentido bem convencional, em homenagem a Max Weber, ela designa todas as Ciências Humanas, onde a História é como que a aplicação. Mas, no uso corrente, “Sociologia” quer dizer outra coisa, ou não quer dizer, já que mescla três coisas diferentes: uma História não-fatual do mundo contemporâneo, um certo número de técnicas de pesquisa e, finalmente, a Filosofia política e a Antropologia do pobre, muitos historiadores recuam diante do que se chama Sociologia.

Há uma razão bem mais simples para o desconhecimento de que a História é a aplicação das ciências do homem, trata-se da convenção, da tradição, do “discurso”, no sentido de Foucault, com tudo o que uma convenção comporta de arbitrário e de incoerente.

Não é dito que as ciências históricas desaparecerão em proveito da teoria, mas que se utilizam da teoria, sem perder sua identidade. Esse movimento que impulsiona as ciências de inventário em direção à explicação teórica e geral ainda está em elaboração.

As Ciências Humanas conservam uma originalidade em relação às Ciências Físicas: não estabelecem fórmulas, modelos formais; têm, como constantes, tipos, arquiteturas de conceitos. (VEYNE, 1989, p. 32). O curso da História “é feito de subsistemas, cujas articulações são contingentes”; as ideologias são autônomas em relação às infra-estruturas, as condutas em relação aos valores e a das palavras em relação às coisas; evolução autônoma e temporalidade própria.

Não há oposição entre a apreensão das individualidades e a conceituação, que se aproxima mais do geral. Cada conceito sistematizado ilumina a nossa percepção do mundo; de acordo com Veyne, sem conceitos faz-se História narrativa, que não é a mesma coisa que História factual: porque se pode muito bem conceituar os acontecimentos. “A explicação histórica e sociológica (trata-se da mesma) consiste em relacionar um acontecimento a um modelo trans-histórico, que se individualiza jogando-se com as variáveis.” (VEYNE, 1989, p. 38).

Uma palavra como “Roma” é uma operadora de individualização, e como tal não se destina a nos designar a modificação romana, mas a nos permitir pensá-la e delimitá-la a partir do esquema.

Diante de qualquer fato histórico pode-se escolher entre duas atitudes diferentes: uma narrativa, a do senso comum, são os acontecimentos como são lidos nos jornais; a outra, científica, é ao mesmo tempo explicativa e individualizante, é essa que interessa a História.

A História não deve se confundir com a Sociologia, sua tarefa é contar o passado após fazer-lhe um inventário completo – de todos os acontecimentos –, sem jamais se esquecer da individualização de cada acontecimento – nenhum acontecimento se repete e nem é redutível a uma abstração –, para que seja resguardado. A individualização é uma tarefa comum que a História tem com as Ciências Humanas; individualizar, analisar sistematicamente e explicitar; em compensação, o inventário completo é particular a História, é o diferencial entre ela e a Sociologia, o que faz com que a História permaneça um relato.

Para Veyne, a concepção do período histórico tem três raízes, a primeira é a necessidade de determinar um espaço e defendê-lo como seu, a segunda raiz é a designação das funções próprias ao ofício, a busca pela verdade por meio dos moldes da ciência, um dos requisitos é não sair de seu período, o que perpetua a crença de que a História não se repete com base na ideia de que um fato histórico é individual e singular. No entanto, numerosos fatos históricos assemelham-se e permanecem como dois indivíduos distintos; “são individualizados pelo tempo. Para um sociólogo eles recairiam em uma mesma categoria.” Mesmo que existam dois acontecimentos iguais, eles são de momentos diferentes; as essências também se diferem.

A constante deve ser sistematizada junto a outras afirmações teóricas, isso as separa das afirmações do senso comum.

Diante dos fatos históricos podemos ter duas atitudes históricas, a primeira é designá-los e descrevê-los, mas a originalidade nos escapa e, somente através da percepção de sua fisionomia, seria possível estabelecer qual a linguagem a adotar e os inconvenientes a se evitar em relação a ele. A segunda atitude consiste em tentar especificar a originalidade do desconhecido, encontrar e organizar palavras, conceitos, para transmitir e demarcar essa originalidade em relação as constantes.

Segundo Veyne, pode-se individualizar de duas maneiras: usando noções do senso comum ou recorrendo a modelos científicos. Para designar um indivíduo, a linguagem corrente se utiliza de noções gerais – mesa e deus –, ao que se soma indicadores não-conceituais – é a mesa do fundo, o deus Vulcano. Essas noções deixam escapar a originalidade das coisas. Mas, se um historiador dispõe de um jogo de constantes, que reproduzem as particularidades do indivíduo, a originalidade não lhe escapará. (VEYNE, 1989, p. 48).

Graças a conceitualização e a individualização a História deve por fim ao “mito do período” e elucidar a diferença entre a História e a Sociologia.

O “mito do período” surge de uma dificuldade prática e de uma impotência. A dificuldade está em dominar a documentação, as línguas e a bibliografia de mais de uma civilização. A impotência está diante do fato de que o individual só é limitado por meio de noções muito abstratas e de um indicador temporal.

O indicador temporal são os acontecimentos heterogêneos, ordenados e estudados segundo a ordem do tempo e dentro de uma civilização. Mas o historiador pode abandonar as civilizações, as histórias nacionais ou lhe designar tão somente o que for requerido pela documentação e pela bibliografia. A individualização dos fatos históricos pode ser realizada sem os remeter ao lugar que lhes corresponde num complexo espaço-temporal. (VEYNE, 1989, p. 53).

A defesa do relato contínuo é a insistência em esboçar um quadro de forma didática a fim de eternizar a tradição da narrativa. Os fatos históricos não se organizam por períodos e povos, mas por noções, conceitos.

Segundo Veyne, “existem diversos níveis de generalidade, e a cada um deles corresponde uma ciência; seus objetos são casos particulares somente em relação àquela ciência situada num nível imediatamente superior.” (VEYNE, 1989, p. 60).

Para um historiador, um objeto específico da ciência histórica pode servir para ilustrar um objeto próprio da Sociologia; aos olhos do sociólogo, o mesmo objeto explanado do mesmo modo, será somente um exemplo para delinear um objeto próprio da Sociologia; isto é, a teoria em si mesma. A explicação é idêntica nos dois casos, os usos são diferentes, para o historiador é a meta do seu trabalho, enquanto para o sociólogo é unicamente um exemplo. Segundo Veyne, “a História difere da Sociologia pela simples razão de que a História se repete”, assim o próprio historiador poderá fazer descobertas sociológicas e fabricar para si a sociologia de que precisar, caso não a encontre pronta. Em outras palavras, a História e a Sociologia não são distintas porque uma é a ciência do singular e a outra fala de generalidades. A História se difere da Sociologia pela simples razão de que a História se repete, o que lhe concede o *status* de ciência, a ciência das diferenças sociais.

O individual e o geral não são absolutos e não se deve opor aos dois, instaurando uma dicotomia: de um lado a ciência das leis e de outro o conhecimento das individualidades. Para Veyne, poderia ser colocada a classificação por níveis, já que em seu próprio nível cada ciência possui simultaneamente os dois princípios: explicar e explicar tudo. As diferenças só se diluem no nível superior.

A confusão está na compreensão do que é a individualização dos fatos históricos, como individuações espaço-temporais concretas. Não perceberam que a temporalidade histórica era uma construção em escala variável, funcionando como um filtro; cada problemática com sua temporalidade. (VEYNE, 1989, p. 67). É necessário perceber que o individual e o geral não existem objetivamente. O real está envolto em verdades que não existem e o que importa são as ideias, que nos motiva a tomar consciência do que existe, explicitá-lo, conceituá-lo e retirá-lo do senso comum e perceber que “o que é poderia não ser.”

Tendo estas questões iniciais devidamente esclarecidas, torna-se possível compreender o papel que a noção de acontecimento possui na obra posterior de Paul Veyne, principalmente em um de seus livros, no qual debate uma interessante aplicação de suas ideias: *a conversão de Constantino e o desenvolvimento do cristianismo em meio ao paganismo romano no século IV*.

3 A CRISTIANIZAÇÃO DO IMPÉRIO ROMANO: A ANTIGUIDADE TARDIA, DE PETER BROWN E A REVOLUÇÃO CRISTÃ, DE AMBROGIO DONINI.

A conversão de Constantino, acontecimento amplamente dissecado por Veyne em sua obra *Quando nosso mundo se tornou cristão: (312-394)*, também se faz presente em outros trabalhos historiográficos. Contrapondo-se a teoria desenvolvida por Veyne em sua obra supracitada, os historiadores Peter Brown e Ambrogio Donini constroem suas reflexões sobre a história do cristianismo descrevendo de forma minuciosa os períodos, espaços e contextos onde o Cristianismo se desenvolveu, observando costumes e simbolismos (Brown); a divisão e as condições de vida das classes (Donini), que culminaram na aceitação do Cristianismo, apesar das poucas transformações promovidas. Em meio às histórias narradas a partir de generalizações e amplos contextos, a singularidade que é a conversão de Constantino aparece em caráter secundário, uma pequena parte submetida à totalidade do processo de cristianização do Império Romano.

3.1 Peter Brown: o Cristianismo na Antiguidade tardia.

A análise histórica elaborada por Peter Brown em seu ensaio intitulado *Antiguidade Tardia* (BROWN, 2007, p. 213-284) contribui com esse trabalho ao mostrar um dos diversos caminhos que os historiadores seguem em seus estudos a respeito de Roma no período da cristianização. Sua elaboração de um estudo sistemático do desenvolvimento cultural peculiar da Antiguidade Tardia, com a atenção voltada aos simbolismos, revelou continuidades e transformações sociais no decorrer de quatro séculos, em uma sociedade citadina, uma comunidade pública que inicialmente vive o “distanciamento social” e com a intromissão da Igreja cristã e seus costumes se transforma, mas onde *não se dá nenhuma ruptura drástica*, pois a vida baseada em uma comunidade pública, na qual a existência do indivíduo privado é determinada pelos valores das comunidades e pelas condições sociais prevalecem. A sua escrita linear estabelece um ritmo lento e contínuo, diferente das concepções de Veyne, onde o acontecimento com suas singularidades apresenta uma outra face do cristianismo e do paganismo.

Ao percorrer toda a extensão da sociedade romana mediterrânea, Brown acredita ser possível sistematizar e avaliar a natureza e a dimensão das transformações que começa com o “homem cívico” da época dos Antoninos e termina com o bom cristão, integrante da Igreja católica da Idade Média ocidental.

O espaço central do seu estudo são as cidades, um pequeno mundo que se organiza a partir da sua posição perante as cidades vizinhas, onde a posição de um indivíduo na cidade exige do mesmo uma relação respeitosa quanto às normas estabelecidas.

O fundamento da sociedade do Império Romano é a convicção de que existe uma distância social intransponível entre os notáveis “bem-nascidos” e seus inferiores (BROWN, 2007, p. 216). Essa distância social é garantida pelas classes superiores através de um estilo de cultura e vida moral, próprios e disponível apenas para as elites em suas cidades, para somar a essas características Brown acrescenta a discreta mobilização da cultura e da educação moral, o que considera uma das mudanças significativas no mundo romano, tendo em vista que a educação visa a formar um homem experiente nas técnicas tradicionais e solenes necessárias a um indivíduo da classe superior (BROWN, 2007, p. 217).

A formação moral visa ensinar a forma correta de falar com seus pares, assim como a postura nos espaços públicos, afinal a postura e a fala são a marca do homem bem-nascido e indicam o seu respeito às normas morais da classe superior.

Segundo esse modelo, saúde pessoal e conduta pública convergem com perfeita facilidade. O corpo é representado como um equilíbrio delicadamente mantido de humores complementares. Perturbam a saúde perdas excessivas de reservas necessárias ou demasiada retenção de excessos prejudiciais. Ademais, as emoções que parecem destruir ou comprometer o equilíbrio cuidadosamente mantido do comportamento do homem bem-educado podem reduzir-se em grande parte a consequências de tais distúrbios. Por isso, considera-se o corpo como o indicador mais sensível e evidente de um comportamento correto, e o controle harmonioso desse corpo pelos métodos gregos tradicionais (exercício, regime alimentar e banhos) constitui sua mais íntima garantia. (BROWN, 2007, p. 218).

O bem-nascido é constantemente pressionado e observado pelos seus pares e exposto aos perigos de “contágio moral” por atos e emoções anormais e impróprios a sua posição pública, a violência em demasia é uma forma de contágio moral. Para garantir a moral além da educação é necessário também a autovigilância. Segundo Brown, é a época dos grandes médicos que elaboram a imagem de um corpo, esse serve como código moral para a classe dos bem-nascidos.

As atitudes frente às relações sexuais também é motivo de preocupação, pois o prazer sexual não é um problema, a menos que interfira no comportamento público e nas relações sociais do homem, a vergonha é um homem da classe superior se submeter física e/ou moralmente a um inferior.

Os códigos de comportamento também dizem respeito ao corpo: o que importa é a postura e não o fato do homem estar nu ou vestido. Diante disso, outro fator que chama a

atenção graças a seu caráter controverso é a indiferença com relação à nudez na vida pública romana. O papel dos banhos públicos, onde há reunião da vida cívica faz da nudez entre os pares e diante dos inferiores uma experiência cotidiana inevitável. As roupas usadas pelas classes superiores na época antonina – as quais não são claramente nomeadas pelo autor –, não se comparam às roupas usadas posteriormente.

Ao longo das gerações, a relação conjugal não detinha importância na cena pública, assim como o adultério; as mulheres dos homens públicos eram tratadas como seres *periféricos*, que em nada contribuíam para o papel público de seus maridos. Na época antonina, esse sentimento em relação ao matrimônio modifica: destacam-se a concórdia e a união do bom casamento, como símbolo de outras formas da harmonia social.

O casamento se tornou símbolo de uma vitória da missão civilizadora do comportamento dos bem-nascidos, com a intenção de disciplinar sua própria classe e suas mulheres – afinal, as famílias dos bem-nascidos também são submetidas a um código de austero puritanismo masculino, que estabelece a diferença entre homens e mulheres, tendo a última uma fraqueza moral em seu temperamento.

Esses aristocratas cultos são os responsáveis pelo que muitos historiadores classificam como *carnificinas*: as lutas de gladiadores e outros espetáculos, por comodidades e decorações cruéis e obscenas, distantes do modo de vida controlado que esses homens impõem a si mesmos. O cristianismo não muda esse aspecto de sua vida pública. Segundo Brown,

envoltos em suas atitudes obrigatórias, os notáveis são mais livres para manifestar a outra face de seu eu público, sua *popularitas* [vontade de agradar ao povo]. Nas relações com os inferiores, como distribuidores das boas coisas da vida urbana, prodigalizam, àqueles que, a seu ver devem desfrutá-los, prazeres mais vulgares que os seus. (BROWN, 2007, p. 221).

A respeito da política ou do poder na época dos Antoninos, Brown afirma que a política nas cidades pequenas, onde os notáveis aprendem e exercem sua formação moral, está submetida à intervenção do governador romano amparado por sua guarda de honra militar. Disciplina e solidariedade associadas à sua capacidade de controlar seus administrados são os fatores importantes para manter o *status quo* da ordem imperial.

Enquanto as elites dos séculos II e III d.C do período antonino vivenciavam uma moral com base no *distanciamento social*, no mundo do judaísmo tardio, a partir do século II a.C., o que importa é a *sobrevida* de um grupo muito distinto.

O primeiro destaque de Brown (BROWN, 2007, p. 228) nesse contexto é a lealdade dos judeus para com as suas tradições. Impossível encontrar na literatura antiga a preocupação

e o medo que os participantes têm de não conseguir se dedicar plenamente a tarefa de “reerguer” Israel.

Enquanto a solidariedade marca o período como um fator positivo, a intimidade, no sentido individual, é vista como algo totalmente negativo. São sentimentos e motivações que o seu grupo não conhece. O coração é objeto de estudo dos escritores judeus, que encontraram nele “zonas de intimidade negativa”, que podem tomar o lugar das exigências de Deus e dos correligionários judeus ou cristãos a respeito da coerência interna do eu. A partir do coração, núcleo de motivações, reflexões e objetivos imaginários, que deve ser simples e unívoco, disposto a seguir as exigências de Deus e do próximo. Contudo, na maioria das vezes o coração é duplo e as pessoas que têm um “coração duplo” se afastam de Deus e se deixam conduzir pelas exigências da intimidade. Daí é possível perceber características das relações do judeu e, posteriormente do cristão, com o mundo sobrenatural: “o coração parece ser completamente público ao olhar de Deus”.

Durante o século I d.C., difundiu-se a ideia de que, por meio da ação de Deus, tudo o que fosse governado com base na “duplicidade de coração” seria ultrapassado e, no fim dos tempos, os herdeiros de Israel poderiam viver em um tempo de transparência com relação aos outros e a Deus. Eles estariam predestinados a isso que, em tempos imemoriáveis, era o estado natural do homem social, mas tal dádiva se perdeu ao longo da história:

Quando mencionamos a ascensão do cristianismo nas cidades mediterrâneas, falamos de uma fração do judaísmo das seitas cujas estruturas são excepcionalmente lábeis e instáveis. A missão de São Paulo (de 32 a 60, aproximadamente) e dos outros “apóstolos” consiste em “reunir” os gentios num novo Israel colocado à sua disposição no fim dos tempos pelo messianismo de Jesus. Na prática, esse novo Israel compõe-se primeiro de pagãos atraídos, segundo variáveis graus de envolvimento, para as comunidades judias influentes das cidades da Ásia Menor e do mar Egeu e pela vasta comunidade judia de Roma. O novo Israel se vê como uma “reunião”: Jesus enquanto Messias “lançou por terra” os “muros de separação”. (BROWN, 2007, p. 230).

Em suas cartas Paulo coloca uma lista dos diferentes grupos: judeus e gentios, escravos e homens livres, gregos e bárbaros, homens e mulheres, e depois declara que todos esses grupos deixam de existir no interior da nova comunidade, quando abandonam suas religiões e posições sociais a fim de “revestir-se” de Cristo, “a aquisição de uma identidade única e não estanque, comum a todos os membros da comunidade, como convém aos filhos de Deus recém-adotados em Cristo.” (BROWN, 2007, p. 231). É privilégio de ser cristão, ser membro de uma comunidade unida, onde todos são solidários e não há as antigas formas de diferenciação.

Contudo os primeiros cristãos convertidos vivem em uma situação social medianamente rica, esses tinham um leque de contatos sociais e estavam mais expostos à “duplicidade de coração” do que os pobres aldeões que os Evangelhos apresentam.

Brown acrescenta às suas análises o profeta Hermas, desejoso de preservar a solidariedade e o coração simples entre os crentes na sua comunidade, receava um grupo cujo a quantidade de pecados se igualasse a sua importância na sociedade. Em Roma, a Igreja era mantida por indivíduos ricos que, ao mesmo tempo, mantêm contato com a comunidade pagã – o que lhe garante proteção e prestígio. Pode-se perceber que o coração dos cristãos influentes está dividido entre as exigências de solidariedade e a preocupação com a condução dos seus negócios, além disso, a exuberância da sua casa e o futuro dos filhos também são motivos de preocupação.

Herma reconhece a importância desses homens para uma comunidade cristã próspera e articulada, que precisa lidar com a ansiedade e a tensão na sociedade que passa por transformações.

Segundo Brown, as Igrejas cristãs nas cidades dependem de chefes de família respeitáveis e prósperos, assim membros dessas famílias podem acolher alguns rituais da solidariedade indiferenciada.

Para a simplicidade de coração sobreviver nas Igrejas cristãs em meio a um mundo pagão desconfiado, marcado por confrontos permanentes é necessário uma vida em grupo estruturada a partir de normas condescendentes. Mais do que criar uma disciplina, o que os dirigentes cristãos fazem é criar um grupo que seria persistente em seu objetivo: solidariedade, mesmo diante das tensões que existam entre seus membros, e que insistam na simplicidade de coração, valor já foi absorvido e praticado pelos pagãos e judeus, apesar da ascensão do cristianismo alterar a moral do mundo romano tardio, pouco inovam em matéria de moral, para Brown a confirmação do evoluir da história sem grandes modificações.

É difícil associar a simplicidade de coração à disciplina de um grupo, cujas ações morais não se diferenciam das atitudes de seus vizinhos pagãos e judeus, a principal diferença está na chamada “moral do homem socialmente vulnerável”, uma fração da sociedade romana diferente daquelas que são destaque na literatura da época. (BROWN, 2007, p. 235).

Diferente dos bem-nascidos, o homem socialmente vulnerável se preocupa com a ordem íntima, as reservas íntimas de comportamento, a fidelidade entre esposos e a obediência dentro da casa, que somente são garantidas na simplicidade do coração temente a Deus. Assim a solidariedade complementa a moral do homem socialmente vulnerável.

Outro fator de destaque é a divergência das atitudes de doação e partilha com outrem entre as classes superiores e os cidadãos médios. “Os cidadãos notáveis 'alimentam' sua cidade: espera-se deles que gastem largas somas para manter o sentimento de contínua alegria e prestígio dos cidadãos normais.” (BROWN, 2007, p. 236), aliviar a aflição dos pobres da cidade, assim como os escravos e os imigrantes não se beneficiam. A intenção é enaltecer a condição do corpo cívico no conjunto e não aliviar as angústias da humanidade, principalmente os pobres. As doações individuais são, acima de tudo, para celebrar o poder e a generosidade dos protetores, bem como para celebrar as grandes ocasiões e o esplendor da cidade.

As pessoas socialmente vulneráveis seriam mais realistas, ao olhar a sociedade percebem que existe uma relação entre o supérfluo e a falta de meios dos mais pobres e que existe a possibilidade de eliminar tal desequilíbrio com a redistribuição de pequeninas somas.

As comunidades cristãs pregam que com modestas medidas de ajuda mútua, os humildes podem ter uma margem de independência, essa ajuda mútua são as esmolas e talvez, uma oportunidade de emprego, de solidariedade e/ou um meio de proteção criado por judeus e cristãos a fim de garantir aos seus correligionários proteção contra o empobrecimento e a vulnerabilidade perante os empregados ou os credores pagãos – exemplo de transformação de um mundo clássico, em um mundo pós-clássico cristianizado que se iniciou no século II.

No decorrer do século II, antes da Igreja cristã, se estabelece que “aspectos da lei romana e da vida de família são afetados por uma sutil mudança das sensibilidades morais da maioria silenciosa dos provincianos do Império” (BROWN, 2007, p. 237), uma moral diferente baseada em um mundo distinto, que não tem como base a experiência social.

Segundo Brown, a Igreja cristã se apossa dessa nova moral e a submete a um sutil processo de mudanças, tornando-a mais universal em sua aplicação e mais íntima em seus efeitos sobre a vida privada do crente. Os cristãos adotam uma versão melancólica da moral popular na busca por novos princípios de solidariedade com a intenção de reforçar a crença do indivíduo no olhar de Deus, no medo do julgamento divino e no sentimento de compromisso na coesão da comunidade religiosa.

Com o objetivo de exprimir a diferença que os separa do mundo pagão, os cristãos praticam uma moral sexual austera: a *renúncia sexual total* por parte de alguns, harmonia conjugal e desaprovação do divórcio, que foi bem-aceita pelos pagãos.

A nova disciplina sexual é sustentada por uma estrutura mais profunda de preocupações especificamente cristãs. E as relações entre marido e mulher e entre senhor e

escravo adquirem uma nova face, onde prevalece a fidelidade e a obediência características próprias da simplicidade de coração.

As comunidades cristãs urbanas, segundo Brown, procuram testar sua vontade de coesão e abandonam os modos que os judeus e cristãos utilizavam para disciplinar e satisfazer suas mulheres. A moral conjugal estava diretamente relacionada a vontade de alcançar a simplicidade de coração, assim o adultério e as intrigas sexuais entre parceiros são sintomas da duplicidade do coração.

Afastando a possibilidade de um segundo casamento a comunidade garante uma reserva permanente de veneráveis viúvos e viúvas os quais poderão dedicar suas energias e tempo à Igreja, eles também estão menos expostos às tensões ligadas ao exercício do verdadeiro poder, assim testemunham mais fervorosamente a ordem e a coesão. Para os pagãos respeitáveis, a mistura dos sexos nas assembleias cristãs é repugnante, e por isso evitam falar com eles.

A renúncia sexual se tornou o fundamento da dominação masculina na Igreja cristã, para uma revolução suplementar. Nos cargos de direção das comunidades cristãs o celibato é quase obrigatório, um dos fatores que distingue a Igreja cristã do judaísmo e do islã, para o autor raramente uma estrutura de poder se ergue com tal rapidez e acuidade sobre um ato tão íntimo como a renúncia sexual. (BROWN, 2007, p. 241).

Brown descarta a ideia de que no mundo pagão prevalecia uma forte aversão ao corpo humano e que em consequência disso a Igreja cristã ao se afastar de suas raízes judaicas e do seu otimismo em relação à sexualidade e ao casamento, considerados criação divina, se aproxima dos costumes pagãos. Tal ideia seria insustentável quando a renúncia sexual é vista como meio de chegar à simplicidade do coração, conceito retirado do judaísmo radical as origens possíveis de tal tendência podem ser extremamente diversas, mas, em si, não explicam sua função.

A ascensão da dominação do homem celibatário na Igreja cristã coincide com o reinado de Constantino e daí por diante. O que há de comum entre as diversas formas de celibato é a vontade de criar um espaço “público” firmemente traçado no seio da vaga federação de famílias que compõem a comunidade cristã (BROWN, 2007, p. 243). Para a comunidade cristã o celibato significa a retirada de uma fonte de motivação e desvio dos laços sociais que fundamentam a continuidade e a coesão de uma sociedade normal.

O celibato está na abstinência sexual dos cônjuges, normalmente é adotado em idade madura e mais tarde será imposto aos padres com mais de trinta anos, e assim se torna para o clero citadino médio no período da Antiguidade tardia. Contudo, não é considerada uma

renúncia impressionante, porque para os homens da Antiguidade a energia sexual era uma substância volátil, que se esgota ainda na juventude. A partir daí, o homem celibatário ocupa o centro da vida da Igreja.

No século III, a Igreja cristã tornou-se uma instituição numerosa, contando com um significativo número de membros e assistidos. A necessidade de recursos e as responsabilidades exigem que o celibato e a linguagem de poder se unam e interfiram na vida urbana romana. O clero e os bispos cristãos marcados pelo celibato tornam-se uma elite igual em prestígio às elites dos notáveis.

Segundo Brown, é a essa Igreja, conduzida com firmeza por tais dirigentes, que a conversão do imperador Constantino, em 312, confere uma posição inteiramente pública, que se revelará decisiva e irreversível ao longo do século IV. (BROWN, 2007, p. 245).

O império governado por Constantino de 312 a 337 é diferente da sociedade citadina “clássica” da época antonina que já era considerada um império de porte mundial sensível às cidades, mas que após o ano de 230 vê a necessidade de lidar com consideráveis aumentos dos impostos com o objetivo de manter a unidade e a defesa do Império e a intervenção nos negócios da cidade por parte da administração imperial, essas ações não significam o desaparecimento das cidades ou das elites tradicionais, “são essas elites que mudam de estruturas”, agora somam à sua posição e atividades anteriores o papel de servo do imperador.

O Império Romano tardio é uma sociedade dominada explicitamente por uma aliança entre os servidores do imperador e os grandes proprietários de terras que colaboram para controlar os camponeses sujeitos ao imposto e para impor a lei e a ordem nas cidades. (BROWN, 2007, p. 246).

Os códigos de conduta do homem público também mudam, o corpo que outrora ocupou espaço de destaque no distanciamento social foi substituído pelas novas vestes criadas para “expressar as divisões hierárquicas no seio das classes superiores”, cada ornamento indica uma posição na hierarquia da corte imperial.

Nesse período, a cidade transforma-se em um microcosmo da ordem e da segurança do Império, devido a condições econômicas que precisam ser modificadas, a fim de que se torne um lugar de expansão, um cenário no qual os impulsos competitivos dos notáveis possam se expressar sob forma de edifícios, espetáculos e outras suntuosas prodigalidades públicas. (BROWN, 2007, p. 247).

A cidade do século IV mantém algumas decorações pagãs e em alguns centros urbanos o governo imperial continua a distribuição de alimentos, limitadas aos cidadãos, independentemente de sua riqueza ou pobreza pessoais.

Os poderosos que controlam a cidade a mando do imperador, os potentes, executam sua função a partir dos palácios, afastados do centro tradicional da vida pública, para Brown o palácio representa o foro que se tornou privado.

Não é certo que, no decorrer do século IV, a nova Igreja cristã imporá as suas noções de comunidades à cidade antiga. Os bispos e sua comunidade religiosa têm que convencer os potentes e seus subordinados de que eles podem oferecer um espetáculo de um mundo urbano, restaurado e mantido pelo poder dos bispos e do imperador.

Apesar do espaço conquistado diante do imperador, governadores e potentes, a Igreja não é o centro das ações, porque há um mundo cujas estruturas principais se desenvolvem com base nas necessidades de segurança e as exigências da hierarquia do poder. O cristianismo é somente a fé nominal dos poderosos. (BROWN, 2007, p. 249).

A solidariedade mantém a comunidade cristã unida. As magníficas igrejas construídas com as doações imperiais e seguindo o modelo imperial que é a basílica, edifício semelhante à sala de audiência do imperador e ao trono de Deus. As basílicas cristãs são espaços para a reunião de homens e mulheres e pessoas de todas as classes, uma assembleia de pecadores onde todos, na sua busca pela misericórdia de Deus, estão igualmente expostos, sob a tribuna do bispo ao olhar inquiridor de Deus.

A Igreja, uma nova comunidade pública, está unida pela importância que atribui a três temas inexistentes no mundo antigo: o pecado, a pobreza e a morte, e afrontando-os o homem e a mulher poderão ganhar a cidade de Deus.

Um sistema inteiramente público de penitência impera nesse período, os costumes sexuais ou as opiniões pessoais sobre o dogma cristão podem ser julgados pelo clero, assim como a excomunhão, a exclusão pública da eucaristia que somente é revogada por um ato público de reconciliação com o bispo.

Durante a cerimônia os crentes colocam suas oferendas no altar. O acesso à eucaristia implica uma série de atos plenamente visíveis de separação e adesão. Ao caminhar para participarem do alimento místico, evidencia-se a hierarquia estabelecida no grupo cristão: primeiro os bispos e o clero, seguidos pelos fiéis dos dois sexos castos e por último todos os leigos casados. No fundo da basílica ficam os penitentes, cujos pecados os excluam dos atos de participação tão concretos. Depois os nomes dos que levam as oferendas ao altar são lidos em voz alta durante as orações solenes.

Quando o termo “pobres” é empregado não tem mais relação nenhuma com a classificação “cívica” precedente da sociedade dividida em cidadãos e não-cidadãos, são a

escória da economia antiga, e usados pelos membros mais afortunados da comunidade cristã como “remédio” para os seus pecados.

A miséria na qual vivem os pobres se iguala ao estado do pecador que precisa do perdão de Deus constantemente e a esmola uma analogia da relação de Deus com o homem pecador. A noção de pecado auxilia a reduzir a pirâmide de patronato e dependência. De acordo com Brown, o patronato é o ideal cívico, por causa dele os grandes são obrigados a ser generosos, desempenhar um papel atuante na Igreja cristã, o que implica o controle dos poderosos na comunidade. (BROWN, 2007, p. 253).

Segundo Brown, o clero contou com diversas formas de patronato, entre elas a mais perigosa aos olhos dos pagãos é a “estreita dependência com relação a mulheres ricas”. No final do século IV, o clero também participa da aristocracia senatorial e apesar da fortuna das mulheres que é ofertada a igreja, os “códigos estritos de segregação entre os sexos vetaram o acesso das mulheres ao poder público dentro da Igreja” (BROWN, 2007, p. 254). Apesar disso, as mulheres também têm um papel público quando se dedicam a socorrer pobres farrapos humanos, através de esmolas e dos cuidados com os doentes e os estrangeiros nos hospitais.

O bispo adquire importância na cidade no decorrer do século IV, como patrono dos pobres e protetor das mulheres influentes, cuja energia e fortuna coloca a serviço da Igreja, diretor espiritual de vastos grupos de viúvas e virgens, das pessoas ignoradas pelo antigo modelo cívico regido pelos notáveis urbanos.

As gerações posteriores ao ano 400 veem a antiga cidade romana desmoronar e o bispo cristão espalhar a sua definição “não cívica” de comunidade, como único ator representativo da vida urbana.

A comunidade cristã que cresce paralela à cidade antiga, onde está longe de ser dominante no século IV, criou, todavia, através de suas cerimônias públicas, seu tipo pessoal de uma nova forma de espaço público, dominado por segurança por um novo tipo de personagem público: apoiados com firmeza por mulheres celibatárias, os bispos celibatários fundamentam seu prestígio sobre sua capacidade de "alimentar" uma nova categoria de pessoas, a categoria anônima e profundamente anticívica dos pobres sem raízes e abandonados. (BROWN, 2007, p. 255).

As inscrições funerárias e a arte funerária pagã são testemunhas de uma sociedade com poucas opiniões a respeito da morte e do além. Para os pagãos do século II e III a pessoa morta deveria explicar aos vivos, com sua própria linguagem, o sentido de sua morte.

A Igreja cristã interfere nas relações entre o indivíduo, a família e a cidade. O clero afirma ser o mais preparado para preservar a memória dos mortos e também são os responsáveis por desenvolver “uma sólida doutrina cristã sobre o além”, com a intenção de

esclarecer os vivos sobre o sentido da morte do defunto. Durante as celebrações, oferendas são entregues a fim de que o nome dos mortos seja lembrado nas orações e diante de toda a comunidade cristã.

Desde o início do século III, grandes cemitérios cristãos foram edificadas em Roma e administrados pelo clero, nessa terra consagrada os pobres também encontravam sepultura, exemplo da determinação do clero em agir em favor dos pobres.

No final do século IV, os homens do deserto promovem um novo modelo da natureza humana e da sociedade humana afetando o papel da Igreja cristã nas cidades. O monge é um homem sozinho, em quem se encontra o ideal da simplicidade do coração, devido a sua renúncia ao mundo, vivendo em terras inexploradas que rodeiam as cidades, permanecem a uma pequena distância, mas ao alcance da vista dos habitantes das cidades. Afastados das exigências da vida organizada em hierarquias, desprezam esse modo de organização e propõem outra opção, pois liberto das tensões inerentes à sociedade, o monge almeja o coração do justo livre dos desejos mundanos próprios do coração dividido.

O paradigma monástico não é novo. Engloba os aspectos mais radicais da contracultura filosófica pagã, em particular o estilo de vida magnificamente não social dos cínicos e o longo passado judaico-cristão. A originalidade do paradigma reside antes em sua mudança de ponto de vista radical. Ele assimila o “mundo” a um fenômeno claramente identificável – a sociedade estabelecida, tal como existe no presente – e através dele vê transparecer a ordem verdadeira, quer dizer, angélica, do estado primeiro do homem. (BROWN, 2007, p. 261).

Para esses homens do deserto, as estruturas humanas e todas as sociedades humanas, a definição social dos homens e das mulheres como seres sexuados destinados ao casamento e a reprodução são apenas supérfluos necessários da vida, um interlúdio passageiro que devem ser despojados, a fim de receber o Senhor.

Dentro das basílicas, as hierarquias e as distinções sociais foram misturadas e atenuadas durante os rituais comunitários, mas fora das basílicas, continuam integradas as sólidas estruturas da cidade. As estruturas sociais continuam presentes no espírito dos crentes.

As cidades romanas da Antiguidade tardia durante o século V, época das invasões bárbaras no Ocidente, do crescimento populacional e miséria no Oriente, são expostas a dissoluções; o monasticismo surge como um aviso aos dirigentes da comunidade cristã do desaparecimento do perfil clássico da cidade.

Os monges organizam uma sociedade nova, por meio da sua preocupação pessoal com novas formas de disciplina pessoal, que começa com a renúncia à sexualidade e outras normas de como se comportar e agir na sociedade e garante que um sabor muito diferente impregnará a vida privada da família cristã. Para Brown, nesse momento o paradigma monástico faz com

que a cidade perca a sua proeminência como unidade social e cultural distinta. (BROWN, 2007, p. 263).

Nesse momento os verdadeiros pobres não se beneficiam do avanço do monasticismo, porque os leigos preferem dar esmola aos monges. Os monges estabelecem uma nova imagem cristã da sociedade, essa imagem ignora as cidades e as divisões tradicionais entre cidade e campo, entre cidadão e não-cidadão; concentra-se, em contrapartida, na divisão universal entre ricos e pobres, seja na cidade ou no campo.

O paradigma monástico mudou o olhar sobre a cidade, colocou em questão o papel dos espaços públicos da cidade como lugares da socialização dos meninos. No mosteiro desenvolvem-se técnicas de educação moral, modelos de comportamento e de disciplina espiritual, é a primeira comunidade preparada para oferecer uma formação plenamente cristã desde a juventude, baseada na liturgia e na Bíblia, segundo os códigos de conduta afinados pela prática monástica e pela constante pregação da certeza da presença do Deus invisível.

Foi significativo o paradigma monástico, pouco influenciou na educação pública dos jovens membros das classes superiores, e revelou uma divisão entre a cidade e as famílias cristãs urbanas, a educação que outrora era um meio de reforçar o distanciamento social, ensinando aos jovens como falar e agir em público revela-se inadequada diante do novo cenário.

O paradigma monástico impõe um novo significado ao casamento, às relações sexuais no casamento e ao papel da sexualidade no indivíduo em sociedade. As reações das famílias e as diversas expectativas de seus bispos, clérigos e conselheiros espirituais estão na origem do contraste entre a sociedade cristã de Bizâncio e a do Ocidente católico durante a Idade Média.

A conversão de Constantino confere à Igreja cristã uma posição pública de destaque e a partir de 312 o cristianismo se torna a fé nominal dos poderosos. Mas não podemos nos esquecer de que não ocorreram drásticas rupturas na sociedade durante o período, no decurso de um longo caminho norteado pelo estudo de Brown, nota-se características de três crenças: o paganismo, o judaísmo e o cristianismo. Os atributos de cada uma dessas crenças são destrinchados e reagrupados pelo autor de modo a interligá-los, revelando assim a apropriação e substituição dos mesmos por cada “religião”, graças a essas ações a Igreja cristã sobreviveu e adquiriu importância.

A função desempenhada pelo cristianismo durante o governo de Constantino era colaborar com o império e com os grandes proprietários de terras, controlando os camponeses e impondo a lei e a ordem nas cidades. Para isso, utilizou-se dos ideais de solidariedade,

moral sexual, educação, pureza de coração, a existência de um Deus invisível, a penitência e a morte.

A partir da escrita de Brown, pode-se ver a história em constante evolução, em direção ao próximo estágio que se revela melhor do que o anterior, sem rupturas drásticas ou violentas.

3.2 Ambrogio Donini e a “revolução socioeconômica” do Cristianismo

Ambrogio Donini, revolucionário comunista e marxista convicto, em sua obra *História do Cristianismo: das origens a Justiniano* (DONINI, 1988), apresenta outra abordagem da cristianização do Império Romano. Ao agregar cinquenta anos de pesquisa com base nos fatos históricos, elabora uma reflexão a respeito das origens e do desenvolvimento do cristianismo. Apesar de lidar com um assunto onde prevalece a mistificação ideológica e o preconceito fideísta, afirma ter escrito uma obra rigorosamente científica de modo simples, para a compreensão das massas.

A diretriz materialista dita ao trabalho a necessidade de estudar o desenvolvimento do cristianismo com a atenção voltada para o elemento estrutural, isto é, a base econômica, social e política, na qual surgiu, se desenvolveu e triunfou. Soma-se a essa concepção o uso de documentos considerados por Donini (1988) como sólidos, a fim de afastar a história do cristianismo de qualquer metafísica e reconstruir o clima político-social e o substrato econômico fundamental para o desenvolvimento do cristianismo.

O cristianismo, o budismo e o islamismo – as três religiões mais difundidas no mundo, segundo Donini – nasceram em condições sociais, nacionais e espirituais diferentes, mas inseridas no âmbito de um mesmo processo de transição. Para o autor, o momento no qual essas religiões surgiram era um período marcado pela miséria, pelo extermínio de homens e mulheres, alguns mortos e outros escravizados, sem nenhuma perspectiva de regeneração, aqui também se assiste o delinear do conceito de “salvação”, como uma vida feliz e pacífica, onde há igualdade e justiça, mesmo que em um outro mundo.

Desde o início, o cristianismo foi marcado pela absorção de gentes diferentes e vivendo em diversos ambientes, entrou em contato com ritos, doutrinas e instituições já desenvolvidas, os quais absorveu ou renegou em benefício próprio.

Como parte do cristianismo, Donini ressalta a matriz judaica e as suas primeiras e indistintas origens na Palestina, país que se formou em um ambiente marcado pela unificação política, econômica e cultural imposta pelo império romano a todos os povos do mundo

greco-romano, na área da bacia do Mediterrâneo. Segundo um conjunto de mitos foi na Palestina que viveu o fundador do cristianismo, Jesus o Messias, o rei, segundo a literatura profética e pela fantasia popular, o elo da nova aliança.

Os documentos, que apresentam a figura de Jesus, são os quatro Evangelhos, os Atos dos Apóstolos, as vinte e uma epístolas canônicas e o Apocalipse, todos escritos em grego popular, falado pelas massas humildes do mediterrâneo, camponeses e artesãos de descendência judaica, os hebreus emigrados da Palestina e dispersos por quase todas as cidades costeiras do império romano, da Ásia Menor, da Grécia e do Egito. A linguagem dos textos antigos é um dos primeiros fatores que dificulta a busca por um fundamento histórico dos núcleos originários da doutrina cristã. A tradução e a adaptação de termos, feitas por pessoas de culturas e origens diferentes a múltiplos idiomas, concedem aos termos novos significados e conseqüentemente novas interpretações, ocasionando a perda do seu real valor e significado.

Para um hebreu emigrado habituado a usar a língua grega, o termo “Cristo” pode ter dois significados, primeiro “aquele que foi ungido para assumir as mais altas dignidades do poder real ou sacerdotal” e “uma experiência religiosa particular”, tendo em vista a instauração de um novo reino de felicidade e de bem-estar sobre a terra, esse reino foi anunciado por alguns antigos profetas de Israel, desprezado pela aristocracia judaica, retomado pelos novos apocalípticos e exaltados pelas massas.

A terminologia usada nas comunidades judaicas antes da perda da sua independência nacional, em 70 d.C. perdeu parte do seu significado ao transferir-se para os centros de emigração onde viviam as massas de convertidos de origem não-hebraica, nesses locais se proclamava outras ideias religiosas e outras práticas de culto, incompatíveis com a fé bíblica tradicional, que conquistou os pobres e deserdados, subjugados no campo econômico, social e jurídico pelo império romano.

Os hebreus constituíam o grupo mais homogêneo e organizado que viviam na zona de imigração do mundo mediterrâneo, no início da era cristã, com o seu rígido monoteísmo e as suas características rituais e de culto. Durante a emigração, o termo “Cristo” foi se afastando, aos poucos, da concepção de inaugurador do esperado reino messiânico e começa a ser empregado como um novo nome da divindade, filho de Deus ou o próprio Deus.

A Palestina descrita pelos autores da época é considerada por Donini um país absolutamente fora da realidade (DONINI, 1988, p. 35), visto que dos centros habitados deste país são mais simbólicos do que real, como a cidade de Nazaré, onde tudo leva a crer ter sido inventada a partir do termo *nazareno*, que indicava uma seita local de puros e ascetas. Bem

como as características acerca da fauna e da flora são características genéricas e aplicáveis a qualquer país do Mediterrâneo.

O hebreu palestino aceitava a paternidade atribuída a Deus, mas não se proclamava “filho de Deus”, esse anúncio era normal nos centros de emigração do mundo greco-romano. A ideia de mandar beber o sangue e comer a carne não pode surgir em um ambiente hebraico, afinal a lei judaica proibia o consumo de sangue, também era impossível a um hebreu a ideia de comer a carne do próprio Deus, mas na emigração tal rito era comum a muitos cultos de mistério, pois os próprios deuses instituíram um rito para comunhão com o pão, símbolo do consumo dos seus corpos.

Para Donini, o que chama a atenção são as citações bíblicas que não foram traduzidas diretamente do hebraico, mas de uma versão de origem alexandrina, que circulava nas comunidades judaicas da emigração. Para o autor os Evangelhos foram pensados e redigidos em ambientes ligados ao judaísmo, mas sob a influência de “seitas” orientais e helenísticas de inspiração não-bíblica. (DONINI, 1988, p. 39).

Os Evangelhos sempre se preocuparam em mostrar como Jesus realizou, na sua vida e por meio dos seus gestos, as profecias e as ações messiânicas do Antigo Testamento:

Mas o que tem interesse, no desenvolvimento de qualquer movimento religioso, não é tanto uma série de ideias doutrinárias precisas, que precederam a sua atuação concreta, a ponto de quase poderem colocar num imaginário registro documental; o que conta são os homens de carne e osso, que foram os portadores de tais ideias, com a sua maneira de viver, de trabalhar, de pensar e, sobretudo, de esperar, em conflito com as classes possuidoras, que sempre procuraram monopolizar não só a felicidade sobre a terra como a sua distribuição hierárquica no além. (DONINI, 1988, p. 41-42).

Seria necessário, portanto, refazer o caminho do judaísmo bíblico, dos cultos de mistério e da crise moral da sociedade greco-romana que levaram as massas a procurar novas fés e morais, observando o homem e suas ações durante todo o percurso.

Os escritos do Novo Testamento, fruto da fé e de uma elaboração mística que se articula no campo da imaginação e piedade ritual, são escritos por homens reais considerados por Donini, filhos do seu tempo, que presenciavam situações históricas onde as condições sociais, econômicas e culturais favoreciam a pregação de mensagens religiosas elaboradas em respostas as suas dificuldades, chamada literatura da oposição. Durante a Antiguidade a oposição ao sistema de classes privilegiadas, oculto por um revestimento religioso, foi repreendida e por isso obrigada a usar todo tipo de artimanha para sobreviver, como visões, profecias, e anúncio de catástrofes cósmicas e sociais que resultaria com o fim da Idade Antiga e o advento de uma nova era. Que se transformou no sonho das massas esmagadas

pela economia escravagista e constantemente se lançavam em batalhas que resultavam apenas em morte.

A literatura da oposição é considerada pelo autor, a pré-história do movimento cristão, os textos apocalípticos relacionados a personagens fictícias da Bíblia ou do mundo judaico em geral, escritos em hebraico ou em aramaico e mais tarde traduzidos para grego, o latim ou línguas menos conhecidas, usadas por populações que sentiam a necessidade de recorrer a sua palavra incandescente de denúncia da injustiça e de confiança, mas vinda de um novo céu e de uma nova terra (DONINI, 1988, p. 43). Por meio desses textos, é possível visualizar e compreender a formação ideal e social dos autores dos textos mais antigos de inspiração cristã.

Entre o século II a.C. ao século II d.C., a religião judaica era diferente da religião transmitida pelos escritos do Antigo Testamento. Judaísmo era o nome que se dava à região da parte meridional da Palestina, a Judeia, que tinha a sua capital em Jerusalém, após a destruição dos reinos de Israel e Judá pelo império escravagistas vizinhos da Mesopotâmia e do Irão, entre os séculos VII e V a.C. As regiões da Galileia e da Samaria foram modificadas com as deslocamentos de populações inteiras de outra origem.

Samaria, com mais ou menos meio milhão de habitantes, constituiu-se sobre uma base religiosa autônoma, com um templo próprio e com uma divindade que se apresentava como rival de Javé de Jerusalém. A Galileia, zona fértil, onde ocorreram muitos conflitos sociais, apesar de reconvertida pela força e hebraizada persistiu com a resistência popular aberta.

Segundo Donini, os termos Israel e israelitas eram usados pela tradição judaica para definir o povo de Deus, no tempo da monarquia unida. Enquanto hebreus eram destinados às tribos de saqueadores beduínos, estabelecidas do lado de cá do Jordão. No Novo Testamento raras vezes aparece o termo israelitas e quase sempre judeus, um título de honra e orgulho, para quem se sentia vinculado à lei de Moisés.

Decerto que a fé num único ser supremo, possessivo, intransigente, à margem do racismo, nascido em condições que prevaleciam entre as doze tribos de Israel descritas nos livros mais antigos da Bíblia, após as fases do animismo primitivo e do politeísmo agrícola, ultrapassado pela afirmação da monarquia, mas nunca apagado a nível popular, constituía ainda a característica dominante, aquela que mais impressionava os não hebreus do mundo circundante. Devemos, porém, fazer um esforço, se queremos sair das brumas do mito e aproximar-nos mais da vida real das massas, para compreendermos que o monoteísmo ritual da classe dirigente judaica não passava do reflexo ideológico da sua pretensão a exercer o monopólio do poder; ao passo que a nível dos estratos subalternos, assim como dos elementos dos grupos dominantes que tinham entrado em crise, devido ao destino desastroso da nação, a crença em toda uma série de potências benéficas ou maléficas, escondidas a custo do Senhor do céu, assim como dos senhores da terra, condicionava de maneira radical o próprio princípio da unidade de Deus. (DONINI, 1988, p. 46).

O dualismo, bem e mal, luz e trevas, espírito e matéria, ganhou mais espaço nas concepções religiosas após a divisão da sociedade humana em classes contrapostas e nas situações políticas e sociais. O cristianismo também é dualista, pois concede às forças demoníacas uma existência autônoma, eterna, dificilmente compatível com uma teologia monoteísta. (DONINI, 1988, p. 46-47).

A crucificação, a morte na cruz, é um instrumento de tortura e de glória, surgiu fora da Palestina entre os hebreus da emigração, para os quais essa forma de intimidação e punição para os escravos e os rebeldes. Em Roma e nas regiões de emigração, a morte na cruz tinha nítido caráter de classe, mas causava estranhamento aos que seguiam a tradição judaica.

As lutas internas entre as diversas facções judaicas e a perda da independência nacional são associadas às “forças do mal”, identificadas com os sucessivos dominadores estrangeiros do país, desembocando na guerra de 66-73 d.C. contra os romanos, a qual marcará ao mesmo tempo o fim da comunidade. Os combatentes se aproximavam dos primeiros núcleos de tipo cristão, mas foram derrotados, poucos grupos sobreviveram longe da sua terra de origem, a qual foram obrigados a abandonar.

As práticas rituais presentes nos momentos mais importantes das suas vidas são idênticas às práticas das primeiras associações cristãs: a purificação batismal pela água, a confissão pública das faltas, a distribuição do pão e do vinho no transcorrer da refeição eucarística, como antecipação do reino messiânico. O mesmo se dá em suas formas de organização: o isolamento em relação ao resto da população, a adesão voluntária à nova fé, não mais determinada pelo nascimento ou pela condição social, a exaltação da pobreza e do trabalho agrícola e artesanal, a criação de um fundo coletivo para acudir às necessidades de cada dia, uma vida familiar severa e para alguns o celibato, com a intenção de servir e participar do final vindouro.

O respeito à lei de Moisés foi substituído quando se começa a fazer parte de outro grupo e se adere a uma sociedade religiosa diferente, aqui se dá o nascimento das comunidades cristãs com seu ideal de um “reino” sobrenatural que viesse em favor das classes menos afortunadas.

Para Donini, sem a dispersão do povo hebraico não existiria cristianismo. A dispersão começou com a deportação de dezenas de milhares de pessoas notáveis e artesãos hebreus, enquanto os camponeses permaneceram no país a fim de trabalhar a terra para os novos patrões. Os hebreus se tornaram parte do proletariado urbano do império romano. O ideal teocrático não podia se realizar, porque o Império proclamava uma fé, enquanto os diferentes habitantes do país seguiam outras crenças.

Do ponto de vista social e ideológico os hebreus já não exibiam a mesma homogeneidade, as oposições de classes começam a se manifestar apesar da insistência de alguns grupos em manter a tradição, nos bairros mais pobres a sua fé e os costumes, eram fonte de zombaria por parte dos vizinhos. Alguns atribuem essas divisões ao abandono da lei de Moisés, que orientava as suas vidas na Palestina e na emigração contribuía para a união desses emigrados, afastando-os do perigo de se perderem em meio às múltiplas civilizações que compunham o Império romano. As exigências das massas mais pobres e discriminadas encontravam resposta nas pregações dos primeiros cristãos.

Na emigração, o cristianismo encontrou o espaço necessário para se promover, a questão sobre o Messias, a indecisão e a descrença na imagem de um Messias que os conduziria a um reino campesino já se revela inadequada aos problemas que atormentam a sociedade, assim como o Messias libertador e militar. Neste espaço os primeiros cristãos se inserem com uma divindade entre o criador e a criatura.

Jesus, que em hebraico significa “Deus que salva”, popularmente o “salvador”, o messias, personagem constante na história dos hebreus nos séculos I e II da nossa era. A história do mundo judaico durante esse período é marcada por tentativas de insurreições anti-romanas, todas essas lutas violentas contribuíram para as respostas de caráter religioso relacionando as agitações revolucionárias e o messianismo.

Os autores não-cristãos dessa época apresentam somente o termo “Cristo”, um nome ritual, para designar a figura de um redentor divino, que salvaria todos os homens, não há nenhum autor que estabeleça alguma relação entre o Cristo com a figura de Jesus. Na literatura do judaísmo oficial dos primeiros séculos da nossa era, o nome Jesus aparece de maneira ofensiva.

Para Donini, existem duas fontes para saber o que se pensava da figura de Jesus nos primeiros séculos os evangelhos canônicos e os evangelhos apócrifos, não autênticos, subestimados e desvalorizados pelos críticos contêm somente divagações fantásticas, folclóricas, ditadas pela piedade popular com a intenção de preencher algumas lacunas dos textos canônicos, por exemplo, a infância de Jesus, sua relação com os romanos e outros. Esses evangelhos também são utilizados para explicar o processo de expansão e de desenvolvimento da ideologia cristã, no decorrer das épocas e em diferentes ambientes sociais e religiosos por onde se propagou.

Os evangelhos canônicos são considerados por Donini uma reconstrução imaginária dos momentos mais importantes da vida do Messias, os evangelhos canônicos somados aos evangelhos apócrifos sustentam a lenda de Jesus, apesar do distanciamento temporal em que

foram escritos e da diferença de ambientes culturais e nacionais e de orientação coletiva. Segundo o autor, não devemos procurar em primeiro lugar as ideias, mas os homens que fizeram seus intérpretes, e esses viviam em ambientes culturais e nacionais diferentes. (DONINI, 1988, p. 64).

Donini identifica quatro correntes de transmissão manuscrita da palavra de Deus: a alexandrina, a antioquiana, a chamada ocidental e a africana setentrional. Com a aproximação dos grandes concílios nos séculos IV-V, nos quais há a sistematização dogmática do patrimônio original da fé, também acontece uma maior uniformidade na transcrição dos passos evangélicos. Com a manifestação do conceito de “inspiração”, a palavra de Deus identifica-se por fim com a própria ideia de verdade revelada, que não deve ser modificada, mas somente com a vitória definitiva da Igreja, nos fins do século IV, que essa concepção de imutabilidade da palavra de Deus se estabelece.

Uma das características típicas da alienação religiosa é precisamente o transportar os fiéis para um terreno fantástico, irracional, que sobrevive à própria mudança das bases sociais e culturais, as quais deram origem à sua interpretação da vida. (DONINI, 1988, p. 64).

A história da transmissão da história de Jesus não é mais do que a história das gerações cristãs dos primeiros séculos. A tentativa de explicar a origem dos Evangelhos através da “história das formas”, a partir da qual se teriam baseados o rito, o culto e a pregação, não leva em conta o fato de que as mensagens religiosas já tinham sido penetradas na mente dos fiéis à sombra de uma forma mítica, sobrenatural e alienada. Não há como encontrar toda a verdade sobre Jesus nos Evangelhos.

No processo de alienação, que ocorre em qualquer movimento religioso, é comum a matéria de fé se fixar primeiro no culto e nos ritos antes da elaboração doutrinal, o que não significa que a religião não possa orientar os desejos dos fiéis, assim também aconteceu com o cristianismo e reconstrução da vida de Jesus, marcada por contradições, mas que se organizou em um único fio narrativo.

Em 4 a.C., Herodes morre e o seu reino é dividido por Augusto em quatro partes: o reino da Judeia e da Samaria, cuja capital era Jerusalém foi destinado a Arquelau, a tetrarquia da Galileia coube a Herodes Antipas; as regiões a nordeste do lago de Tiberíades incluindo a Decápolis a Herodes Filipe; a tetrarquia de Ábila e da Itureia ficou para Lisânia. O governo de Arquelau foi marcado por atrocidades e revoltas por parte dos judeus, que pediram a Augusto que o retirasse do cargo e em troca poderia administrar o país.

Com a ocupação da Judeia tem início a sucessão de vice-governadores romanos, interrompida em 38 e retomada em 44, junto a intensificação da repressão, os movimentos dos rebeldes adquire um aspecto messiânico até a guerra aberta e o incêndio de 70. Durante esse período os fiéis continuaram a acreditar no reino dos céus e na transformação do mundo.

Segundo os Evangelhos, o reino já começou, pode-se notar a diferença estabelecida pelo reino através do novo sentido de solidariedade e de afeto entre os fiéis, todavia essas expressões são igualmente encontradas na doutrina rabínica, presente na Palestina e nas comunidades da emigração, onde desenvolveu-se como a ideia de um Estado de perfeita bondade e fraternidade para os hebreus, e que segundo os Evangelhos se estenderia por toda a terra. (DONINI, 1988, p. 79).

Nos Evangelhos, nas cartas de São Paulo e nas outras cartas se prega a constituição de uma nova fraternidade, um novo reino, o resgate, a salvação das massas infelizes e deserdadas, de escravos e camponeses. Para Donini, o processo de alienação religiosa da realidade encontra-se em pleno desenvolvimento.

No Evangelho, encontram-se várias e contraditórias morais, onde se reflete as diferenças de ambiente, de origem étnica, de orientação cultural e psicológica, ou seja, uma pluralidade de concepção religiosa e ritual. A fé em um deus parecia aos hebreus suficiente para a salvação, mas segundo o evangelho, a fé sem o exercício das boas ações não há salvação, não há como entrar no reino, enquanto a riqueza é perversa e leva à perdição. As contradições são muitas, sobre o trabalho, o casamento, as relações comerciais, o poder político.

Na leitura dos Evangelhos, é possível determinar a existência de grupos religiosos, que vivem em ambientes social e culturalmente diferenciados, mas procurar a essência da mensagem cristã é tarefa inútil, porque não existe uma lógica, e sim respostas diferentes a problemas que se apresentam diferentes a ricos e pobres, hebreus e não-hebreus que estão à espera de uma grande revolução.

A morte e ressurreição de Jesus outrora foram atribuídas aos hebreus e não aos romanos. Os evangelhos indicam que nesse período as comunidades cristãs começam a se diferenciar das hebraicas. Sob a acusação política de comportar-se como rei dos judeus, tal ato era considerado um gesto de rebelião, cuja pena é a morte, Jesus foi crucificado, assim os cristãos intensificam a polêmica das suas relações com as comunidades hebraicas. Mas, para Donini, nessa versão não há coerência, nem credibilidade histórica, além disso, a transformação de Jesus em um salvador divino, faz com que os pormenores percam a sua importância.

Para São Paulo, a crença na ressurreição é importante para que os que estavam se aproximando da fé percebessem o próprio renascimento pessoal, o que tinha importância para as massas que viviam em um estado de miséria, injustiça e opressão.

No interior das comunidades que se constituíram fora da Palestina, a crise econômica e religiosa favoreceu o aparecimento de pregadores itinerantes, associações de iniciados, caracterizadas por várias formas de ritos e de mitos, essas respondiam às expectativas de gente de diversas nacionalidades e sem possibilidades de êxito na Terra. Nas localidades onde são impostos limites de classe mais rígidos e desapiadados, a pregação cristã encontrou mais espaços, principalmente entre as massas mais exploradas.

No transcorrer dos séculos I e II da nossa era, há a separação entre as populações da cidade e do campo. A distinção entre as categorias de trabalhadores urbanos e camponeses, acentuada pelo aumento dos preços dos produtos agrícolas, devido aos interesses das classes dominantes. Nesse momento a esperança na felicidade ultraterrena aparece de modo articulado, não sendo igual para todos.

Os escravos não são um grupo organizado e homogêneo, e permanecem por muito tempo como fundamento de todo o tipo de relações de trabalho. O poder imperial se preocupou em consolidar os direitos dos patrões e fornecer mão de obra escravizada, por um bom preço, nos locais que estavam sob o seu domínio.

O ódio contra os dominadores romanos e seus aliados também era destinado às desapiadadas classes dirigentes. A capital do império é comparada a Babilônia, inimiga histórica do povo hebraico a qual retirou do povo a sua independência e integridade religiosa. A cidade ideal é a Jerusalém celeste, onde haverá justiça, igualdade e supremacia dos eleitos, identificados como os filhos de Israel.

Em um lugar tão pobre e subjugado a mensagem de iniciação religiosa, divulgada pelos missionários cristãos através do canal da emigração judaica, motivou a criação de comunidades ligadas por vínculos de solidariedade e de apoio mútuo, mas que permaneciam expostas às vontades do inimigo. Essas comunidades esperavam um novo rei, mesmo que celeste, o qual seria uma ameaça contra o rei terreno, o César de Roma.

Antes de definir a sua doutrina – o que aconteceu somente com os concílios – o cristianismo defendia a pureza doutrinal e o ritual judaico.

Por volta do fim do século I, o cristianismo já aparece como uma religião cidadina, dos trabalhadores mais humildes, dos escravos, dos desafortunados e de alguns indivíduos da classe dominante, da aristocracia militar e social. Nos campos o pagão, habitante do *pagus*, ou

seja, da aldeia rural, continuam a acreditar em seus velhos deuses, o cristianismo somente entrará nesse território muito mais tarde.

A Palestina constitui um ambiente diferente com formas organizativas diferentes. Na Galileia, na Samaria e na Judeia o tipo social predominante não é o escravo em sentido absoluto, como nas outras regiões do Oriente, pois as suas condições de vida foram atenuadas pela prática da libertação ritual (de sete anos), pela distribuição das terras (a cada cinquenta anos) e pela participação no repouso obrigatório de sábado. Contudo, também há pequenos artesãos de aldeia, pescadores, retalhistas e camponeses pobres em débito perpétuo para com os grandes proprietários de terras e rebanhos, além dos tributos fiscais de toda a espécie e prescrições religiosas.

Perante a lei, os hebreus de nascença tinham os mesmos direitos, mas a realidade era diferente, bem como as reações: rebeliões esporádicas – na maioria, bem como as frutíferas – e o abandono de toda a atividade individual e o isolamento, para formas elementares de vida comum, apoiada na fé e em um futuro melhor. As comunidades dissidentes e messiânicas da Palestina são organizadas para existirem separadas do resto da sociedade, enquanto as Igrejas cristãs mais antigas estão mergulhadas no mundo.

O livro dos Atos dos Apóstolos apresenta a Igreja original sob o controle dos doze. Entre eles, não se chamam cristãos, mas irmãos, fiéis, discípulos e eleitos; não viviam isolados do mundo, frequentavam os mercados e os lugares sagrados. As suas reuniões são ocasionais, para orações e distribuição do pão de acordo com as solenidades do mundo hebraico. No transcorrer da narração dos Atos, põe-se também o problema de estender aos não-hebreus os privilégios da boa nova.

As cartas de São Paulo e de outros apóstolos nos apresentam o processo de separação das comunidades cristãs da matriz judaica.

Para São Paulo o que interessa é o Messias transfigurado, porque foi com os olhos do espírito que Paulo viu Cristo. Suas cartas, segundo o próprio autor provêm da inspiração divina, são destinadas às comunidades da emigração, de onde provinha também a sua família. Para Donini, o que mais chama a atenção nos escritos de S. Paulo é o desenvolvimento de alguns pontos doutrinários e rituais, elaborados pouco a pouco segundo as circunstâncias reais.

O regresso do Messias está próximo, não eminente, o tempo é breve, o fim se aproxima e a estrutura deve mudar. O estado de celibato, a abstinência total das relações sexuais é incentivado nas cartas de São Paulo, junto a outros conselhos para o período de transição que virá. No plano social o caráter provisório das estruturas comunitárias somado à espera do mundo vindouro, instiga o indivíduo à passividade e ao desinteresse. A passividade

também se aplica em relação ao poder imperial, o quão deve ser obedecido, porque a sua autoridade lhe foi concedida por Deus. Entre conflitos, convergências e incertezas, os conselhos de São Paulo se mostram contraditórios. Donini constrói e desmancha o processo de cristianização do Império romano, pois ao mesmo tempo em que anuncia a implementação do cristianismo no mundo, que conduzirá à época de Constantino, acrescenta que já há grupos cristãos organizando uma oposição violenta aos ideais paulinos.

A rígida divisão de classes que marca o mundo antigo, o anúncio de uma libertação mítica, seja em um reino iminente sobre a terra ou no paraíso, é um fato de extrema importância. Por um lado contribui para colocar em dúvida o sentido de segurança dos poderosos e a certeza da inutilidade das suas relações de privilégio, por outro lançou as bases ideológicas para uma futura diversificação da condição humana. Para Donini, as superestruturas religiosas, ainda que “alienadas” no mundo da irrealidade, representam sempre um dado de fato, que atua sobre a própria evolução da sociedade, ao nível das leis econômicas e produtivas que a dirigem. (DONINI, 1988, p. 107).

A identificação do escravo com a figura do Messias crucificado, que submeteu a sofrimentos assim como ele é submetido todos os dias. A transposição das relações de classe para o campo metafísico contribuiu para dar ao sistema de escravatura um rumo mais flexível, e mais adiante a escravatura foi abolida, por motivos econômicos e sociais e não religiosos.

Outro aspecto desta doutrina da redenção é a penitência, interpretada como mudar a maneira de pensar e/ou se converter, através da qual é possível perceber a transferência, no âmbito ideológico, do estado de submissão dos homens para o aparecimento da exigência de uma mudança radical de vida.

A partir das experiências religiosas e morais das comunidades, quando a espera do fim começa a esmorecer e se iniciam os conflitos entre os dominados e os dominadores, ricos e pobres, luz e trevas, São Paulo vê que essas oposições são entre a carne, essência do mal, e o espírito – elemento divino no homem.

Segundo Donini, os escritos originários da Ásia Menor, seguem a mesma linha de pensamento de São Paulo enquanto os escritos de proveniência romano-ocidental são diferentes. Todavia, há uma fusão dos ensinamentos e os aconselhamentos de São Paulo são adotados pela maior parte das igrejas, o que não significa que gerou conflitos.

Existem outras epístolas que seguem substancialmente no âmbito doutrinal a linha de São Paulo, mas que chamam a atenção por escrever a todos os fiéis de reger as comunidades deixando-as de sobreaviso em relação aos falsos doutores, a corrupção e a insubordinação religiosa e social. São mais próximas aos ambientes sociais de maior pobreza.

As discussões, presentes nas cartas, refletem o trabalho de uma comunidade que não se desvinculou totalmente do seu passado e que se preocupam com as necessidades do momento, sem traçar metas para o futuro mais longínquo. Não há como determinar um ambiente social e cultural homogêneo, onde os anseios das classes mais humildes são as únicas necessidades, é um período de decadência, de miséria econômica e que a população vive a mercê de acontecimentos políticos que não conseguia controlar e muitas vezes, nem compreendia.

Apesar de todo o estudo e importância que Donini concede aos homens reais que escreveram e/ou compilaram os textos bíblicos, o autor afirma que é difícil reconstruir o processo que os pode ter levado a se tornarem cristãos, mesmo que se conheça os ambientes onde cresceram.

Para discorrer a respeito da separação definitiva do cristianismo e do judaísmo, e a organização interna das comunidades cristãs da bacia oriental do Mediterrâneo, que serão modelo para outras igrejas do mundo greco-romano, Donini utiliza uma espécie de prontuário de instrução religiosa, do início do século II, sob o título Doutrina dos Apóstolos ou *Didaché*. Aqui o termo apóstolo não tem nenhuma relação com a qualidade de discípulo direto de Jesus e na primeira parte do texto, nem os Evangelhos, nem Cristo, são mencionados.

Os seis capítulos iniciais são um tratado moralizador sobre as “duas vias”, uma que conduz à vida e outra que leva à morte: a via da vida é a do amor de Deus e do próximo, do coração simples e de comportamento. Assim os preceitos de Deus devem ser seguidos conforme estão escritos. A via da morte é onde estão os vícios, próprios a qualquer sociedade do mundo antigo. A vinda do Senhor é anunciada como iminente e todos devem confiar que acontecerá.

Na segunda parte, do capítulo sete ao capítulo quinze, narra-se a organização comunitária naquele momento. Assim como um quadro das funções que exercem, o ministério da palavra divide-se em três: apóstolos, doutores e profetas, esses homens não vivem na localidade; na hierarquia fixa há duas funções: bispos e diáconos, há menção também ao colégio dos anciãos ou presbíteros. Todos os indivíduos que desempenhavam essas funções são obrigados a trabalhar e os dirigentes locais são eleitos por uma “votação”, onde se ergue o braço para aprovar o indivíduo desejado.

No culto há a confissão coletiva dos pecados, o batismo na água corrente e a comunhão, simbolizada pelo pão que representa a unidade da comunidade e o vinho não há nenhuma relação com Cristo, nem menção a sua crucificação.

Na *Didaché* recomenda-se o apoio e o cuidado mútuo, assim como nas várias associações religiosas difundidas entre os emigrados nos centros urbanos do mundo imperial dos primeiros séculos.

Todos se devem manter vigilantes, pois não se sabe a hora do fim do mundo, mas todos serão submetidos a um julgamento e somente alguns ressuscitarão.

Nesse período graves acontecimentos contribuíram para acentuar o processo de diferenciação entre hebreus e cristãos.

Guerras, expansão territorial, esgotamento de recursos, revolta dos hebreus que se uniram a outros povos com o intuito de vingar a destruição de Jerusalém em 70 e repressão. Em meio a todos esses acontecimentos surge a preocupação de consolidar o governo hierárquico das Igrejas, confiado ao bispo, aos anciãos e aos diáconos.

Durante o governo de Adriano (117-138), tem início a codificação do direito romano, a política de coerção e de conquistas é atenuada e surgem algumas reformas. A fim de que não se esgotem os recursos em mão de obra escrava, em crise desde o fim da expansão militar do império, Adriano implementa normas limitando o poder dos patrões sobre os escravos, não matá-los e não vendê-los como gladiadores e/ou prostitutas; os sacrifícios humanos são terminantemente proibidos; e, redução dos débitos tributários e dos contributos fiscais das províncias. Mas era difícil por fim às leis das estruturas de classes ainda existentes e o reinado de Adriano acabou em uma guerra judaica e com o isolamento do judaísmo.

Sob da capital da Judeia é fundada uma cidade romana e um novo templo, agora dedicado a Júpiter e proibido a todos os hebreus. Desde então, o fenômeno religioso, o judaísmo, se resguarda e se refugia na exegese rabínica do Talmude. O massacre dos hebreus e o recolhimento do judaísmo foram interpretados como um sinal de punição divina, para Donini, a partir desse momento a polêmica entre judeus e cristãos tornou-se cada vez mais forte.

Para as classes dirigentes, os dois movimentos continuarão a ser confundidos e associados à repressão, mas no plano ideológico e religioso a separação já foi estabelecida.

Com os sucessores de Adriano, educados nos princípios do estoicismo, o tratamento dos escravos melhorou ligeiramente, pois se limitou o uso da tortura e facilitou-se o processo ligado à libertação. Com o melhoramento das condições de vida dos escravos, a vida dos camponeses livres e semi-livres se tornou ainda mais difícil gerando mais revoltas camponesas que nunca cessaram. Muda também a composição social das comunidades cristãs. Junto às massas exploradas que exigem igualdade e bem-estar, aparecem os

representantes de classes mais abastadas e cultas, que acrescentam uma série de ideias novas e de pretensões de uma hierarquia, em benefício com a sociedade imperial.

A organização cristã move-se por outros terrenos, já não questiona em bloco o mundo, mas procura reformá-lo a partir do interior, adaptando-o às exigências religiosas da sociedade em vias de transformação. São inaugurados no império costumes que não existiam no paganismo greco-romano, como a religião do Estado que se encaminha para uma interpretação *monoteísta* dos deuses, o culto ao sol e o culto imperial, em conjunto com a consolidação do poder autocrático, monopolizando o poder.

A hierarquia eclesiástica que se estabelece no decorrer do século II em torno da figura do bispo monárquico – herdeiro dos apóstolos – nasce como um meio para consolidar uma estrutura e afastar movimentos baseados em dualismos.

No momento em que o cristianismo começa a se transformar em uma organização de massas, sai dos ambientes nacionais e sociais restritos como nos primeiros tempos e começa a influenciar outros grupos integrantes do mundo imperial. As religiões de salvação, baseadas nos mistérios pagãos se assemelham a ideologia e a liturgia das igrejas cristãs. O que geraram muitas questões acerca dessas semelhanças, até o isolamento e a proibição de todos os cultos não-cristãos, por parte das autoridades estatais, nos fins do século IV.

Para Donini, uma coisa é certa no final do século II, quase todas as religiões de mistério – análogas ao mito cristão – cedem lugar às igrejas cristãs. Os estratos sociais aos quais os dois tipos de culto são os mesmos: servos e libertos, pequenos artesãos e comerciantes empobrecidos, soldados recrutados entre os trabalhadores manuais e os operários, devedores, fugitivos, prisioneiros de guerra provenientes dos povos que comprimem nas fronteiras e outros. As classes privilegiadas, arruinadas pelas ambições e pelos receios características dos períodos de crise econômica e política, encontram um lugar na procura da serenidade e de uma correção moral que a filosofia tradicional e as disciplinas estoicas e cínicas já não conseguiam assegurar. No campo ideológico, nas superestruturas, de transformações estruturais precedentes, apresentam-se algumas novidades.

Até o cristianismo ser reconhecido como “único culto legal” decorreu aproximadamente cem anos, de Constantino à morte de Teodósio, respectivamente do início do século IV até 395. Segundo Donini, o processo de reconhecimento não foi linear e ininterrupto, nem de medidas tomadas unilateralmente, por motivos ideológicos, pelos órgãos do Estado (DONINI, 1988, p. 193):

A própria igreja cristã, desde as suas origens a Constantino, passara de forma espontânea de autogoverno a uma ordem hierárquica, da espera de uma mudança radical da sociedade à aceitação do estado de coisas existente, do repúdio “deste

mundo” à tentativa de controlar de dentro os instrumentos tradicionais do poder “sobre o mundo”.

Nesse período ocorrem diversas modificações na estrutura econômica, política e militar do império. Primeiramente, o sistema da escravatura predominante entra em crise devido a queda na produtividade tanto no campo, quanto na cidade; o trabalho escravo é substituído pelo trabalho do colono e do pequeno rendeiro, a miséria agrava-se; a propriedade fundiária sofre com a pouca disponibilidade de mão de obra, absorvida pelas operações militares; nas cidades, o trabalho escravo permanece, mas o escravo seria agora predominantemente de origem não itálica, fato que contribui para o distanciamento dos cultos patronais e a adesão às práticas religiosas cristãs e à política fiscal sobrecarregada e à mercê de cobradores corruptos que mantêm uma vasta burocracia.

Os imperadores que assumiram a responsabilidade de governar durante os cinquenta anos entre a morte de Alexandre Severo, em 235, até a ascensão de Diocleciano, em 284, têm uma necessidade crescente de fundos para manter os exércitos, que defendem as fronteiras, e dos quais dependem para a eleição e para a conservação do poder (DONINI, 1988, p. 194). As guerras, recorrentes nesse intervalo de tempo, além do caráter destruidor adquire a tarefa de proteger os limites extremos do vasto território imperial.

O processo de separação do Ocidente e do Oriente, no campo administrativo e governamental inicia-se no tempo de Valeriano e acentua-se nas regiões onde o cristianismo já é majoritário.

Segundo Donini (1988, p. 196), as sublevações e as tentativas de usurpação, fomentadas pelas tropas escalonadas nos confins, acentuam a instabilidade geral, repercutindo também na esfera da vida moral e religiosa, onde predomina uma visão irracional da natureza e do homem. Mas o cristianismo com o seu cerimonial litúrgico e organização, já estava consolidado e inserido na sociedade romana, sempre enfrentando oposição.

Diocleciano assume o poder em 284 e tenta restaurar o Estado, em novas bases administrativas, econômicas, monetárias e religiosas, um dos aspectos de sua política foi o combate ao cristianismo. Em 285 se associou ao poder primeiro como César e depois como Augusto, com um dos seus mais altos oficiais Maximiano, e oito anos depois, em 293, nasce a tetrarquia com a intenção de melhorar a defesa das várias partes do império e dar uma solução ao problema da sucessão dos soberanos, sem usurpações e revoltas, uma parte dessa tetrarquia coube a Constâncio Cloro, pai de Constantino.

Esta reestruturação resolveu algumas das urgentes dificuldades militares e a situação das fronteiras, mas durou apenas trinta anos, até a expulsão de Licínio, em 324, por

Constantino. As medidas de caráter administrativo e econômico foram mais eficazes: um novo sistema de impostos generalizados, com base nos cadastros e na densidade demográfica; a tentativa de controlar, através da lei, os preços dos produtos alimentares e das mercadorias; a revalorização da moeda corrente; o reforço do exército; a instituição de um poder misto, civil e militar nas zonas de fronteira. As 101 províncias do império são agrupadas em 12 grandes repartições chamadas dioceses, termo adaptado pelo cristianismo posteriormente. (DONINI, 1988, p. 198).

Na base da sociedade está um imenso campo de trabalho e isolado no topo, o imperador a reinar absoluto. As relações entre as várias classes que compõem o império tornam-se cada vez mais impossíveis de acontecer, tendo em vista que as unidades econômicas, políticas e culturais estão fechadas. No período de governo de Diocleciano, o culto do imperador atingiu proporções nunca alcançadas. As oposições se fortalecem e o descontentamento é inevitável, bem como a inserção de todos esses fatores no campo religioso.

O primeiro édito de perseguição, no início de 303, foi elaborado por Diocleciano e Galério em Nicomedia, após o incêndio do palácio atribuído aos cristãos. Mas o cristianismo já não era uma seita marginal, formada somente por classes pobres, escravos, emigrados e estrangeiros, outras classes, como os artesãos, mercadores, pequenos empreendedores, retóricos e intelectuais tinham aderido à nova religião; o cristianismo já participava da burocracia estatal e contava com numerosos representantes entre as famílias patrícias e junto das diversas cortes imperiais. Ao olhar por esse ângulo, o édito foi um erro.

A perseguição em Nicomedia, no decorrer dos oito anos de duração, tornou-se cada vez mais violenta, criando vítimas e mártires principalmente nos exércitos e na administração civil. Nesse período são lançados mais quatro éditos anticristãos, atingindo a hierarquia das igrejas cristãs com o fechamento dos locais de culto, confiscação dos bens patrimoniais, sequestro e destruição dos livros e das alfaías sagradas, redução da escravatura dos plebeus reconhecidos como cristãos, aprisionamento dos bispos e de outros membros do clero e morte aos que não obedecessem às ordens dos coimperadores.

Para Donini, a abdicação de Diocleciano e de Maximiano, em 305, aconteceu após a tentativa frustrada de restauração autoritária do Estado sem o apoio das massas cristãs, com isso a tetrarquia sofreu uma série de mudanças permeadas por revoltas populares contra as taxas fiscais. Travou-se uma luta entre os Augustos, seus filhos e outros pretendentes a Césares, deste conflito sai vitorioso o filho de Cloro, Constantino, com o apoio da aristocracia das províncias ocidentais, nada hostis à religião cristã.

O primeiro édito de tolerância em relação ao cristianismo iniciou-se em Nicomedia sob o poder de Galério, no ano de 311. O édito lançado por Constantino e por seu cunhado Licínio aparece em 313.

Ao assumir o poder Constantino se certifica da segurança em diversas localidades sob o seu domínio, e a partir daí se lança em uma campanha de expansão do seu território. E em outubro de 312, vence as tropas de Maxêncio, filho de Maximiano, e Maximino, enteado de Galério, que dividiam o governo do império um no Ocidente e outro no Oriente, ambos revogaram praticamente os éditos de perseguição, com o intuito de captar os favores das classes populares mais próximas ao cristianismo. O encontro de Constantino com Maxêncio foi um reencontro de dois concorrentes ao poder, que desejam conquistar o mesmo lugar e Constantino sai vencedor.

Em Roma, as igrejas já tinham sido restituídas aos cristãos e um novo bispo eleito. A igreja cristã já se encontra pronta a estabelecer novas relações com as autoridades estatais.

Apesar da versão romântica, apresentada por Eusébio de Cesareia, da batalha vencida por Constantino enquanto trazia no peito o símbolo solar tomado como o sinal do nome de Cristo – revelado em sonho e posteriormente interpretado como uma visão milagrosa –, o Senado dedicou a Constantino uma inscrição que atribui o sucesso do mesmo à inspiração da divindade, sem de fato afirmar qual seria o ser divino que o apoiou.

O imperador Constantino respeitou os templos pagãos e continuou a ostentar o título tradicional de “pontífice máximo”, mas promoveu uma reviravolta na política religiosa do Estado.

Com a publicação do édito em 313, Constantino e Licínio almejavam dar aos cristãos e a todos os outros a liberdade de seguir a religião que preferiam, para que a divindade celeste, seja ela quem for, desse paz e prosperidade a eles e a todos os que viviam sob o seu poderio, assegurando assim, o interesse e a segurança do império (DONINI, 1988, p. 205). Após a morte de Licínio, Constantino aperfeiçoou as medidas legislativas que tomou a favor da Igreja.

Os locais e os bens que tinham sido sequestrados e vendidos a terceiros, sem indenização, foram restituídos; foram concedidos grandes subsídios às comunidades e o clero não só é isento das obrigações públicas mais graves, como começa a gozar de imunidade fiscal [...] É revogada a lei de Augusto sobre o celibato e o suplicio da cruz teoricamente abolido. Proibiu-se aos hebreus, da maneira mais absoluta, matar por apedrejamento os que, entre eles, se tivessem convertido ao cristianismo. Em 319 foi proibida a aruspicina privada. Em 321, o domingo, o “dia do senhor”, obtém o reconhecimento oficial, como festividade religiosa e dia de descanso. (DONINI, 1988, p. 205).

Essa última medida pode beneficiar tanto os cristãos, como os devotos do culto solar, ao qual Constantino, segundo Donini, é adepto por influência do seu pai.

Essas mudanças fortaleceram a imagem do imperador perante as massas que aceitaram o aumento das medidas fiscais e o recrutamento obrigatório no exército. O clero também se aproximou mais do imperador e passou a apoiar suas ações, além das supracitadas, outro exemplo é a transferência da capital de Roma para o Oriente, mais tarde o local passará a ser chamado de Constantinopla.

O número de cristãos que vivam no Oriente, mais precisamente na Ásia Menor, em meados do século III é maior do que os que habitavam o Ocidente, uma massa de manobra para os projetos políticos que o imperador desejava implementar.

Os romanos se irritaram com Constantino e as medidas já adotadas as quais se somou os vastos poderes concedidos ao bispo Silvestre sobre a cidade de Roma, assim como a aristocracia senatorial, cujos membros eram contrários ao novo estado e permaneceram com esse posicionamento até o fim do século IV, quando todas as outras formas de culto são excluídas da lei. Os bispos romanos agiram de modo diferente, aceitaram as decisões do imperador e aproveitaram a situação para afirmar o seu poder religioso, político e econômico, reforçado pela doação de propriedades imobiliárias à Igreja.

As origens do cristianismo estão em grande parte no judaísmo, seu desenvolvimento foi marcado pela luta entre classes e sua expansão se deu no decorrer da emigração do povo hebreu, diante das suas necessidades, divisões e crenças e organização do império romano. Assim como todos os períodos históricos relatados por Donini, o momento em que Constantino assume o poder também é marcado por uma reviravolta na política do Estado, bem como oposições, batalhas e controvérsias. O autor ressalta que o imperador não dava grande importância a discussões de caráter teológico. No entanto, se preocupava com o surgimento de divisões no seio das comunidades cristãs ameaçando a unidade que ele considerava indispensável para dar continuidade a sua política de restauração do Estado e de defesa da integridade das fronteiras.

4 CRISTIANISMO E PAGANISMO EM PAUL VEYNE.

A partir das considerações de Peter Brown e de Ambrogio Donini acerca do papel da conversão de Constantino na constituição do Cristianismo no século IV, serão finalmente contrapostas as ideias de Paul Veyne a respeito do tema, amparado em sua noção de *acontecimento* como conceito que explica sua devida dimensão, em seu livro *Quando nosso mundo se tornou cristão*.

4.1. O acontecimento: a conversão de Constantino

Entre os anos de 303 a 311, século IV d.C., a Igreja cristã sofreu uma grande perseguição, milhares de cristãos foram mortos. Em 311, um dos quatro coimperadores decidiu a colocar fim àquele estado de coisas, afinal tal perseguição não adiantou nada, pois os cristãos que renegaram sua fé, o fizeram apenas para salvar a sua vida, não retomaram os costumes pagãos.

Segundo Veyne, em *Quando nosso mundo se tornou cristão* (2010), um dos acontecimentos mais imprevisíveis e decisivo na história do Ocidente e da história mundial deu-se no ano de 312, no Império Romano: Constantino, um dos coimperadores que dividia com outros três imperadores o domínio sobre o império, converteu-se ao cristianismo depois de um sonho. Enquanto para alguns historiadores, a conversão de Constantino pode ser tomada como mais um episódio nos conflitos entre os generais pela posse do trono, conflitos que compõem metade da história política romana.

Oitenta anos depois, o paganismo será vencido sem ao menos ser perseguido, porque durante o século IV, a Igreja deixa de ser perseguida, consegue o apoio da maioria dos Césares, que se afirmavam cristãos e aumenta o número de seguidores.

Para Veyne, Constantino foi um homem de larga visão, sincero e excepcional, – aos quais os historiadores não estão habituados a exceção e a “situar em uma série”– e sua conversão lhe concedeu a oportunidade de participar de uma “epopeia sobrenatural”, na qual teria papel fundamental ao direcionar esse movimento no decorrer de uma época de transição e chegar a salvação da humanidade. (VEYNE, 2010, p. 12-13).

Constantino acreditava ter sido escolhido, segundo Veyne destinado pelo Decreto divino a cumprir um papel providencial na economia milenar da Salvação. Constantino um potentado, um pensador, um líder religioso ou político, que acredita ter sido chamado a salvar a humanidade, a revolucionar o mundo. Constantino imperador com amplos poderes e cheio

de imaginação, um homem de ação, tinha prudência e energia/vontade de realizar todos os seus planos, atingiu suas finalidades: o trono romano se tornou cristão e a Igreja se tornou uma potência, “Sem Constantino, o cristianismo teria permanecido uma seita de vanguarda”. (VEYNE, 2010, p. 14).

No início do século IV, o Império Romano estava dividido entre quatro imperadores que repartiam o reino: dois imperadores dividiram entre si o Oriente romano (Grécia, Turquia, Síria, Egito e outros lugares), enquanto o Ocidente (regiões danubianas e o Magreb incluídos) estava repartido entre Licínio e Constantino, este governava a Gália, a Inglaterra e a Espanha. A ele também cabia governar a Itália, mas Maxêncio usurpou a Itália e Roma, a fim de tomá-las, Constantino entrou em guerra com Maxêncio e no curso dessa campanha se converteu ao Deus dos cristãos para obter a vitória.

Constantino se converteu após um sonho na véspera da batalha decisiva, no sonho o deus dos cristãos garantiu-lhe a vitória e para isso ele deveria anunciar publicamente sua nova religião. No dia seguinte, 28 de outubro de 312, Deus concedeu-lhe a célebre vitória de Ponte Mílvio; Maxêncio foi morto pelas tropas de Constantino, os soldados anunciavam a religião pessoal do chefe que defendiam, apresentando em seus escudos um símbolo novo que chamou-se “crisma”, formado pelas duas letras do nome de Cristo. E no dia 29 de outubro de 312, Constantino faz sua entrada solene em Roma, para Veyne, dia que se pode atribuir a condição de data-limite entre a antiguidade pagã e a época cristã.

Para Veyne, o papel histórico de Constantino é fazer com que o cristianismo, já reconhecido como igual ao paganismo – e agora a sua religião – fosse uma religião amplamente favorecida. O anúncio da conversão de Constantino provocou a estupefação em parte da população do império. Mas no ano seguinte (313), Constantino e Licínio proclamaram que o culto pagão e o culto cristão estavam liberados e passavam a ser considerados em igualdade de condições.

O cristianismo era a religião do imperador e não havia como prever quais seriam as consequências públicas dessa decisão. O Império permanece pagão, os cultos públicos continuam e Constantino segue como Grande Pontífice dos pagãos. Após a sua conversão Constantino restituiu aos cristãos os bens confiscados durante as perseguições, começou a privilegiar o clero, dispensou os clérigos de qualquer imposto e obrigações públicas para se dedicar com mais afinco ao serviço divino, concedendo felicidade ao Império, mandou construir igrejas, enviou dinheiro à Igreja da África.

Construir era uma atividade corriqueira, assim como era normal que um imperador escolhesse um deus e lhe agradecesse pelo sucesso alcançado. Todavia não era comum, os

generais assumirem o papel de porta-bandeira frente ao seu exército, como fez Constantino e como se fez erigir a si próprio como estátua no Fórum romano, um guerreiro com o seu estandarte com o crisma, a bandeira cristã. A população não tinha nada a temer, mas todos sabiam qual a religião que agradava pessoalmente ao imperador.

Além de chefe militar e político, eficiente e ousado, Constantino era também um homem prudente, um político, um astuto. Após a sua vitória não queria inquietar a maioria pagã, e ao mesmo tempo manter a sua fé cristã no domínio privado; a maioria pagã não deveria saber quais os “desígnios messiânicos” de Constantino em favor de Cristo. Os aristocratas e os eruditos pagãos permaneceram acreditando na moderação imperial.

Em 313, Lícínio coimperador que permaneceu pagão, venceu o coimperador perseguidor que reinava no Oriente. Lícínio também teve um sonho na véspera da batalha, um “anjo” prometeu-lhe a vitória se ele fizesse uma prece a um certo “deus supremo” e pedisse a esse deus que rezasse por seu exército. Lícínio saiu vitorioso e tornou-se o senhor do Oriente, onde mandou afixar um edito de tolerância, livrando os cristãos orientais de seu perseguidor. A partir desse momento o pagão Licínio e o cristão Constantino dividem a administração do Império e entram em acordo para que seus assuntos tanto pagãos quanto cristãos fossem tratados em pé de igualdade, um compromisso contrário a todos os princípios e essencial para uma época que se almeja pacífica.

Com a vitória de 312, o “discurso” religioso promovido pelo poder mudara radicalmente, mas a nova fé não é em momento algum imposta aos súditos, seja por Constantino ou por seus sucessores. Aos olhos do coimperador, o cristianismo não era uma “ideologia” a ser inculcada aos povos por cálculo político. Nos 25 anos subsequentes à conversão, Constantino repetia que era apenas um servo de Cristo, chamado a trabalhar em seu serviço e que Cristo lhe concedeu a vitória.

Rapidamente, Constantino anunciou aos seus súditos que os pagãos do Oriente seriam tratados iguais aos cristãos, que possuísem seus templos e prestassem seus cultos, e assim “Em 312 a religião tolerada era o cristianismo, em 324 era o paganismo”. (VEYNE, 2010, p. 20).

Desde a sua vitória, Constantino instaurou sua política religiosa com vista a um futuro cristão para o mundo romano; pragmático e prudente almejando ir mais longe, não perseguirá nem o culto pagão, nem a maioria pagã lhes concederá a palavra e não prejudicará os pagãos em nenhum aspecto; um soberano cristão à frente de um império que permanece pagão, mas acolhe a Igreja cristã; Constantino não imporá sua religião a ninguém, apenas não tolerará paganismo em seus domínios, usará mais de persuasão. Constantino reconhece a resistência

dos pagãos e apesar do seu desejo de conversão é tolerante e não lhes impõe a verdade. Essa atitude pragmática lhe concedeu uma grande vantagem, os pagãos não se levantaram contra ele e contra o cristianismo, para Veyne, assume a função de “presidente da Igreja”.

As medidas mais minuciosas de sua política religiosa dizem respeito à proibição de sacrifícios, isenção do pagamento de impostos, trabalhos forçados como parte do fisco imperial e a instituição do repouso dominical. A introdução do repouso dominical e juntamente de uma pequena parcela do calendário religioso cristão no ano civil, motivo de alegria para os cristãos sem contrariar a liberdade religiosa dos pagãos.

Em 324, a religião cristã assumia uma dimensão “mundial” e Constantino alcançou a estatura histórica que seria a sua. Ele acabou de esmagar Lícínio no Oriente e estabelecer sob seu domínio a unidade do Império Romano, reunindo as metades sob o seu cetro cristão; daí em diante, o cristianismo contava com esse imenso império, considerado o centro do mundo e que acreditava ter a mesma extensão de civilização. (VEYNE, 2010, p. 19). No mesmo ano se dirige a seus novos súditos por meio de palavras de um cristão convicto enobrece o cristianismo e as vitórias que o verdadeiro Deus lhe conferiu e coloca o paganismo no nível mais baixo, mas não toma nenhuma medida contra ele, o que deve reinar é a tranquilidade pública.

Três séculos antes de Constantino, um César desempenhava uma função a partir de quatro linguagens:

[...] a de um chefe cujo poder civil é do tipo militar e que dá ordens; a de um ser superior (mas sem ser um deus vivo) em torno do qual se cria um culto à personalidade; a de um membro do grande conselho do Império, o Senado, onde ele é nada menos que o primeiro entre seus pares, que nem por serem seus pares deixam de tremer quando pensam em suas cabeças; e a do primeiro magistrado do Império que se comunica com seus concidadãos e se explica diante deles. (VEYNE, 2010, p. 23-24).

Constantino optou pela última linguagem, misturando-a a linguagem de um príncipe cristão convicto, que anuncia sua fé e a proclama como “santíssima lei” divina, enquanto considera o paganismo uma “superstição desvantajosa”.

Mantém suas promessas de tolerância religiosa e paz civil, durante o seu governo não há derramamento de sangue, por causa de conflitos religiosos. Nomeia pagãos para as mais altas funções do Estado, não cria nenhuma lei contra os cultos pagãos e permite que o Senado de Roma insista em atribuir créditos aos sacerdotes oficiais e aos cultos públicos do Estado romano, que continuam como antes e assim continuarão até mais ou menos o fim do século. (VEYNE, 2010, p. 24).

Segundo Veyne, o império sob o governo de Constantino será cristão e pagão ao mesmo tempo. Foi graças a Constantino que a cristianização do Império começou, a Igreja cristã passou de “seita” proibida a uma seita lícita e mais à frente suplantou o paganismo como religião integrada aos costumes, favorecida e apoiada sob o ponto de vista fiscal pelos imperadores.

O cristianismo encontrou hostilidade e/ou indiferença na maior parte da população, para os eruditos representava um grande problema religioso do século ou seu pior erro. No século III, a inquietação girava em torno das grandes verdades e o destino da alma. A questão é o lugar que o cristianismo ocupava na opinião e nos debates públicos, nascidos de sua superioridade em relação ao paganismo e não o baixo número de cristãos.

Veyne se propõe a enunciar sucessivamente as diversas superioridades relativas do cristianismo, porque algumas delas viriam a ser decisivas na escolha de Constantino dessa religião como verdadeira e digna de seu trono.

No decorrer dos séculos, o cristianismo – que no século IV era uma religião pequena – passou por um enriquecimento espiritual e intelectual, pelo qual nenhuma religião passou. Sua superioridade prejudicava o paganismo, religião de elite, mais exigente para com seus fiéis do que benfeitora e auspiciosa de boas colheitas ou curas. Somente uma autoridade exterior poderia fazer um costume superar outro costume, a garantia de espaço foi assegurada pela autoridade do Império – na pessoa de Constantino – mais do que por seus méritos.

A sua grande originalidade está em ser uma religião de *amor*, com base na paixão mútua da divindade com a humanidade e uma autoridade principal, terna, carismática e sobre-humana vinda de seu mestre, Jesus. Os deuses pagãos viviam para si mesmos, enquanto o Homem-Deus, o Cristo, sacrificou-se pelos homens, transformando a cruz em um símbolo de vitória; o diferencial das conversões ao cristianismo era devido o triunfo do Ressuscitado sobre a morte, não o sacrifício.

Dentro da nova religião, o indivíduo devia adequar-se as regras por ela imposta, e que se transformaria em um estilo de vida, assim sua existência receberia uma significação eterna dentro de um plano cósmico, o que o paganismo não lhe oferecia. O cristianismo se considerava a única verdade, impondo-se à humanidade, concedendo aos homens uma vocação sobrenatural e uma igualdade espiritual. Graças ao deus cristão, a vida recebia a unidade de um campo magnético, onde as ações e cada sentimento adquiriam um sentido bom ou mau, além do sentido que o próprio homem pode conceder, com a missão de orientá-lo na direção de um ser absoluto e eterno, um ser vivo acessível a todos, sem exceção. Outra característica específica do cristianismo é “a misericórdia infinita de um Deus que se apaixona

pela sorte das almas”, um Pai que impõe uma Lei severa para que o indivíduo ande retamente e ultrapasse tudo isso, pois está sempre pronto a perdoar.

A relação entre Deus (cristão) e sua criatura, segundo Veyne, era permanente, apaixonada, mútua – Deus socorre seus fiéis e seus fiéis buscam um modo de fazer com que Deus ficasse contente com eles – e íntima, enquanto a relação entre a raça humana e os deuses pagãos se baseasse em contratos – socorrer na hora das necessidades – era ocasional, os pagãos viviam por si mesmos.

O zelo moralizador, no cristianismo não se adora a Deus com oferendas e sacrifícios, mas obedece-se à sua Lei, várias pessoas logo se atentam às pregações morais. O papel que a moral desempenha no cristianismo é estranho ao paganismo. Não pecar e obedecer a Deus.

Segundo Veyne, através desse amor junto a uma concepção elevada do mundo e do homem que o cristianismo se impôs, em contraste aos ideais de muitos teólogos, que pregam o monoteísmo como fundamento. Para o autor, “o monoteísmo é uma palavra enganadora que abrange espécies muito diferentes e que é vaga demais para ser uma das chaves da história das religiões”. (VEYNE, 2010, p. 38).

A originalidade do cristianismo, além do amor, está no “gigantismo” de seu Deus, que fez o céu e a terra, bem como o homem a sua imagem e semelhança, é o princípio de todas as coisas e mantém seu caráter humano, vivo, protetor e apaixonado.

O cristianismo é monoteísta ou politeísta? Para Veyne, “o cristianismo é um politeísmo monista” (40). E esse monismo, a natureza metafísica do cristianismo, que faz dele uma religião superior. Para Veyne, o cristianismo não é algo imanente à alma humana, ele é como um *best seller*, o qual apresenta uma sensibilidade nova e própria do cristianismo como religião do amor e suas necessidades.

A morte e a promessa de imortalidade da alma e/ou ressurreição da alma e do corpo podem ser consideradas outros fatores do sucesso do cristianismo, quando “o sentimento religioso não existe por si mesmo, mas tem raízes psicológicas inconscientes: a religião serviria de anteparo ao medo da morte”, mas Veyne se afirma cético a tal proposição, tendo em consideração que o medo da morte e o desejo de eternidade não significa mudança automática de vida, muitas conversões acontecerão somente na hora da morte. (VEYNE, 2010, p. 46). A crença no além é somente uma meia crença, porque temos apenas a palavra de outrem, ou seja, “é preciso já estar convertido, já crer em Deus e amá-lo para ter fé em Sua palavra sobre o além”. (VEYNE, 2010, p. 48). Enquanto o cristianismo nascia, no mundo pagão já estavam difundidas e consolidadas múltiplas doutrinas e lendas sobre o além e/ou sobre a imortalidade da alma.

O cristianismo respondeu às questões sobre as nossas origens e nosso fim, como religião de “salvação”. Paraíso ou Inferno? Para Veyne (2010, p. 48-49), apenas uma representação, uma ideia, questões inoportunas diante do amor e da fé em Deus; preocupações que não provocam nem revolta, nem descrença, mas exaltam a doutrina cristã, a qual “não é uma teoria da justiça e também não pretende ter uma coerência filosófica” e se assenta no amor de Deus.

Após esclarecer as suas origens, nortear a vida do indivíduo através de sua Lei e garantir a imortalidade de sua alma, a descoberta de que Deus compõe um plano divino no qual o homem era o destinatário também faz parte das inovações propostas pelo cristianismo.

O sucesso do cristianismo está na sua originalidade e não em um período histórico marcado por descrenças e angústias.

Para os pagãos os deuses dos outros eram deuses desconhecidos ou eram os mesmos sob nomes diferentes. Nas cidades poderiam se recusar ou expulsar certas divindades, porque seu culto era imoral, não porque fossem falsas.

O cristianismo também se distinguia por ser uma religião com profissão de fé, para ser cristão era preciso se afirmar como tal, porque na profissão de fé há a declaração da relação pessoal com Deus, ignorada no paganismo. O pagão nada professava, mas é óbvio que acreditava, pois prestava culto, a ele bastava adorar os deuses que se quisesse adorar no momento mais oportuno ou necessário.

O cristianismo era um organismo completo. Como o paganismo, ele admitia ritos, mas tinha outras coisas que o paganismo não tinha: sacramentos, Livros Santos, atos litúrgicos, propaganda oral através de homilias, uma doutrina moral, dogmas; do mesmo modo que era preciso confessar a sua fé e respeitar a Lei divina, o cristão precisava crer nesses dogmas e nas narrativas sagradas. Enquanto o paganismo não passava de uma religião, o cristianismo era também uma crença, uma espiritualidade, uma moral e uma metafísica, sob uma autoridade eclesial.

Para o pagão, as relações de um indivíduo ou de uma coletividade com os deuses são importantes, mas não o mais importante. O cristianismo interfere em todas as coisas da vida, pois esta é orientada por Deus e submetida à sua Lei, em busca da virtude da piedade, da obediência a Deus e o pecado ofende primeiro a Deus e depois a moral.

A particularidade que torna o cristianismo incomparável no mundo, é que era a única religião que também era uma Igreja, uma crença que exerce sua autoridade sobre aqueles que nela professam sua fé, se apoiava em uma hierarquia onde o clero se mostrava superior aos leigos. No paganismo não havia nada de semelhante.

Legalizando a Igreja, estabelecendo-a, favorecendo-a, fazendo dela sua religião pessoal, Constantino fortalecerá um organismo completo, acionará uma formidável máquina que pouco a pouco irá enquadrar e cristianizar a massa da população e até mesmo enviar missionários aos povos estrangeiros. Porque o cristianismo ainda tinha mais uma particularidade, era prosélito, ao passo que o paganismo e o judaísmo raramente buscaram persuadir os outros a adotar suas divindades. Não contente em ter professado e assumido o risco de se dizer verdadeiro, o cristianismo era uma religião universalista. (VEYNE, 2010, p. 66).

A Igreja cristã desejava se impor a todos os homens, independente da sua posição na sociedade, e assim ter o monopólio religioso.

Tendo nascido como seita judia, o cristianismo conservou o princípio de autoridade sobre os fiéis, um grupo fortemente estruturado que se propõe a organizar seus membros e a identidade deles. A Igreja, a assembleia que Jesus queria construir, era a continuação da assembleia do povo eleito, não há como ser cristão sem se juntar a essa assembleia. Para Veyne, um dilema é “a exclusividade nacional do povo eleito a ser substituída pela exclusividade de um 'partido' internacional, o de Cristo”, que com Constantino começava a se estabelecer como “partido único”. (VEYNE, 2010, p. 67).

Os “discursos” das duas religiões também são radicalmente diferentes. O discurso cristão não se parecia com nada conhecido, o que provocava certa desconfiança, mas essa desconfiança era desmerecida, afinal como parte da sociedade contava com representantes de todas as classes, alguns viviam em comunidades de famílias submissas a seus bispos, notáveis por sua instrução, poderosos em suas cidades e respeitadores em relação ao Império e aos poderes estabelecidos. Os cristãos eram pessoas normais, que se consideravam membros do Império, súditos dos imperadores e pediam ao Senhor pela conservação do Império.

O cristianismo pregava as virtudes já conhecidas pelos pagãos, desse modo após a conversão de Constantino a implantação de uma nova legislação pouco inovou, a virtude cobrada em grande parte já era conhecida pelos súditos e a moralidade pública inscrita era a mesma desde Augusto.

Para Veyne, a fragilidade do cristianismo advinha de sua própria superioridade, porque a sua originalidade era compreendida apenas por uma parcela da sociedade, por uma elite de “virtuosos”. (VEYNE, 2010, p. 74).

Sem Constantino o cristianismo jamais seria a religião do cotidiano de uma população; a tal fator soma-se uma degradação, chamada pelos historiadores de “cristianismo popular” ou “politeísmo cristão”, devido ao culto dos santos.

Uma superstição também contribuiu para o sucesso do cristianismo: a ideia de que o mundo vive atormentado por poderes demoníacos contra os quais a Verdade conduz à salvação, o exorcismo foi um meio de missão e de propaganda.

Para Veyne, o encontro entre o cristianismo e a filosofia grega foi um acontecimento crucial. O cristianismo, uma religião doutrinária, reivindicava igualdade às seitas filosóficas do tempo, afirmando-se como uma filosofia, uma regra de vida a ser praticada.

Os adversários do cristianismo o criticavam afirmando que o mesmo era uma coisa sem passado, nem raízes nacionais, construídas por meio de sofismas infantis, apoiada em textos anacrônicos. Religião que exigia uma metafísica e um estilo de vida próprio enquanto julgava-se uma filosofia; aberta a todos os indivíduos, ao passo que a filosofia era um privilégio somente da elite social e cultural.

A cada dia o cristianismo assumia mais importância na classe culta, enquanto o paganismo de seis séculos entrava em crise, o pagão não sabia no que devia crer e no que podia crer.

Para Veyne (2010, p. 78),

[...]o cristianismo foi uma inovação, uma invenção, uma criação, todas as coisas de que a história é feita, ainda que alguns historiadores não possam admiti-lo, sem dúvida por uma falsa concepção do determinismo histórico e do papel das condições anteriores.

Entre os anos 200-300, o cristianismo despertou interesse ou repulsa entre os pagãos. O interesse não explica a conversão de Constantino que foi uma questão de fé pessoal, de convicção sincera e desinteressada e não um cálculo de ideólogo. Não há como afirmar que triunfaria. Para Veyne, Constantino, cérebro político, não buscava apoio ou aprovação de uma minoria cristã, sem influência ou importância política. Não ignorou o fato de que adorar outra divindade em relação à maioria de seus súditos e à classe dirigente e governante não seria a melhor maneira de conquistar-lhes os corações.

Através dos escritos de Constantino – leis, sermões, editos, cartas – está a sua profissão de fé em Deus, o Cristo, o Logos, a Encarnação e a convicção de sua missão, um homem chamado a mudar a face da terra. Mesmo que sua teologia se mostre, às vezes ingênua, nunca é confusa. (VEYNE, 2010, p. 84).

A ideia de um “sincretismo”, advinda das moedas imperiais, é uma interpretação errônea, segundo a qual Constantino misturava o Cristo com Apolo ou com o Sol, aos quais ele não faz menção a não ser para afirmar que junto à lua são elementos criados e governados por Deus todo-poderoso.

Durante o governo de Constantino, os cristãos acreditavam que a Encarnação dividia em duas partes a história da humanidade, após a Ressurreição, a onipotência dos deuses pagãos estava misticamente quebrada, restava instituir o reino de Cristo na terra e facilitar a fé para todos os homens, e Constantino acredita ter feito tal façanha.

A revolução promovida por Constantino foi exclusivamente religiosa, após a sua conversão instalou a Igreja no Império, designou ao governo central a função de ajudar a verdadeira religião e, com isso, permitiu ao cristianismo tornar-se uma das grandes religiões do mundo e realizar o seu propósito de colocar a humanidade no caminho da salvação. Tudo isso sem mudar a sociedade, nem forçá-la a se cristianizar.

Aqui está a importância de Constantino para a história, um simples servo de Deus, que não é Deus, mas é por Ele inspirado, uma graça da Providência permitiu-lhe reunificar o Império ao expulsar os perseguidores. A história política e religiosa retomará seu caminho após a vitória sobre Licínio e a chamada de um concílio ecumênico em Nice, em 325, a fim de restabelecer a unidade e a autoridade da verdadeira fé. Constantino reunificou o império sob Jesus Cristo e reunificará a fé com o concílio, uma renovação do mundo, assim o imperador “abriu a todos os homens a possibilidade material da Salvação, o caminho do conhecimento do verdadeiro Deus e da verdadeira fé”. (VEYNE, 2010, p. 91).

A conversão de Constantino foi um acontecimento providencial, assim como a sua vitória de Ponte Mílvio, os cristãos deveriam estar convencidos disso. O sonho, na noite anterior à batalha, com ordem a Constantino para ostentar um símbolo cristão, foi uma mensagem de Deus, e Constantino foi o primeiro a acreditar nisso. Com a Providência a seu favor, Constantino promete aplicar as decisões teológicas a sua assembleia e assim o faz ao tornar-se o primeiro pregador de seu império, toda semana reúne os cortesãos em seu palácio para explicar a Providência, tanto em geral como nos casos particulares.

Para estudar a conversão, Veyne começa pelo menor acontecimento: o *sonho*. Era comum nessa época tomar uma decisão após um sonho, considerando-o uma mensagem dos deuses. Para o historiador, o que Constantino viu em sonho foi apenas sua decisão repentina de se converter ao deus dos cristãos para obter a vitória. Constantino agia com lucidez e apesar de ser comum entre os cristãos e entre os pagãos receber a ordem de um deus em um sonho, assim como atribuir uma vitória à intervenção de uma divindade. O sonho não determinou a conversão, mas prova que o próprio imperador decidiu-se converter ou pelo menos adotar os sinais dessa conversão.

Constantino não será batizado logo após a conversão, somente próximo à sua morte. Ou seja, não participou de nenhuma missa, nem recebeu a eucaristia. Segundo Veyne, os

motivos para adiar o batismo devem ser políticos, afinal as funções militares e judiciárias de um imperador, como as guerras, não são compatíveis com a caridade cristã, uma doutrina da não violência. (VEYNE, 2010, p. 99).

Durante muito tempo, a conversão de Constantino foi tomada como parte de um plano maior, mas para Veyne ele foi um homem de larga visão e com um papel decisivo na história. O próprio Constantino acreditava ter sido escolhido, destinado pelo Decreto divino a cumprir um papel providencial na economia milenar da Salvação; um potentado, um pensador, um líder religioso ou político, que acredita ter sido chamado a salvar a humanidade, a revolucionar o mundo. Ele se converteu porque acreditou em Deus e que a Providência preparava o caminho da salvação para a humanidade. Segundo Veyne, as causas últimas de qualquer conversão são impenetráveis.

Todavia, Veyne afirma que Constantino não foi um “puro espiritual”, ele tem uma motivação própria, porém mais sutil; o imperador via no cristianismo um sentido de poder e de organização próximo do seu, diferente dos velhos cultos. (VEYNE, 2010, p. 108-109). Visando manter a verdade histórica e seus interesses, Veyne afirma que Constantino não necessitava da Igreja para suas conquistas, não sentia a necessidade de escolher entre seu poder e sua fé. Em nenhum momento procura unir política e religião, a novidade está em considerar “os objetivos e o progresso da Igreja uma missão essencialmente do Estado”, a entrada do sagrado na política. (VEYNE, 2010, p. 110-111).

No dia seguinte à vitória de Ponte Mílvio, Constantino fez sua entrada em Roma à frente de suas tropas, o que não significa que os homens também eram cristãos, mas esse exército era o instrumento de um chefe que tinha se convertido, carregava o crisma como a sua profissão de fé e a sua vitória era a vitória do próprio Cristo. (VEYNE, 2010, p. 125).

No paganismo tardio, a noção de divindade é vaga e mostra que não se sabia bem o que eram os deuses e quantos deles havia, poderia ser tanto um monoteísmo no singular quanto um coletivo politeísmo. A ideia de “sincretismo”, para Veyne, é uma interpretação errônea, segundo a qual Constantino tomava Apolo e Jesus como um único deus.

Apesar da sua conversão, Constantino somente dava importância às “coisas cristãs” quando se dirigia a outro cristão, aos bispos, a um governador de província convertido, enquanto um cristão que se dirigisse ao imperador evitava invocar a fé comum. Há essa reserva porque mesmo que a fé de Constantino o afirmasse como cristão, não foi recebido pelos seus como um cristão. Constantino não devia sua conversão a ninguém, como somente foi batizado posteriormente conservou-se próximo a Igreja, sem pertencer a ela. Por não ser batizado, Constantino se manteve afastado das reuniões da comunidade. Mas ele próprio

reunia em seu palácio cortesãos, para que ouvissem sermões que dirigia a eles e assim, ensinar-lhes o cristianismo.

As suas ações públicas, guerras e leis, são um dos meios de constatar que Constantino passou a ser cristão, além desses sempre pronunciar o nome de Cristo e traçar o sinal da cruz na testa, dirigir uma oração a Deus no início dos seus editos e a grande imagem do crisma à entrada de seu palácio.

Como presidente da Igreja, Constantino renunciou à tarefa de converter os espíritos e eliminar o paganismo, assumindo a função de fazer o verdadeiro Deus ser adorado em todo o território do Império e, com isso, favorecer a Igreja concedendo-lhe espaço para se estabelecer e expandir. Em alguns anos o número de convertidos aumentará e os imperadores terão a sua disposição um bom número de cristãos como funcionários.

Apesar da presença da Igreja no Império e terras adjacentes, o cristianismo não veio ensinar a separar Deus e César, segundo Veyne, porque são coisas distintas e afinal foi César que estendeu a mão à Igreja, para ajudá-la e guiá-la. Para Constantino a Igreja não era uma potência sobre a qual apoiar sua autoridade. (VEYNE, 2010, p. 134). Se retirada a fé, ele permanece um chefe de Estado bem romano.

Constantino respeita a separação que há entre o clérigo do laicato, mesmo que atue como presidente da igreja ao reunir sínodos e concílios, onde a cristologia será defendida e organizada.

Segundo Veyne, até depois dos anos 380 será possível distinguir a fé pessoal dos imperadores e suas ações como soberanos que governam ao mesmo tempo sobre os pagãos e sobre cristãos. O Império contava com duas religiões, e a dos imperadores não era a mesma da maioria dos súditos, nem a das aparências institucionais. O Império somente será considerado cristão no fim do século com a primeira guerra de religião em 394, que acabará com a bipolaridade.

Constantino construiu e multiplicou as construções de igrejas em Roma, Jerusalém e em todo o Império. A construção de São Pedro no Vaticano possibilitou aos cristãos se reunirem todos em torno de seu bispo, mas devido à convivência pacífica do paganismo e cristianismo o imperador também espalha por toda Roma grandes termas com seu nome e conclui a basílica civil de Maxênio. Outro marco foi a fundação de Constantinopla, uma cidade para uma residência a seu gosto, posteriormente tornar-se-á a “Roma cristã”, a capital do império do Oriente. (VEYNE, 2010, p. 144).

Diante de um império bipolar, em Constantino permanece o desejo de pôr fim aos falsos deuses e ver o triunfo de Cristo, para a salvação de seus súditos e até mesmo do gênero

humano. Em toda a narrativa de Veyne, é possível perceber a sua desconfiança para com ideias gerais, e o autor afirma que “nem Constantino, nem a Igreja buscaram homogeneizar os súditos do Império em torno da religião e do imperador”. (VEYNE, 2010, p. 149). Para o qual a conversão dos pagãos deveria acontecer por decisão própria, e até chegar esse momento, deveria prevalecer a tolerância. Constantino buscou estabelecer um culto ao verdadeiro Deus, a fim de conceder mais espaço à Igreja.

Desde a conversão de Constantino até os anos 390, o preceito será tolerar o paganismo e principalmente os pagãos, a maior parcela dos habitantes do império.

Tolerância, indiferença e desdém, mesmo assim foram necessários dois séculos ou mais para cristianizar os campos e as cidades.

O tempo tinha feito sua obra, o cristianismo se tornara a religião tradicional do trono. Por tradição dinástica e por convicção religiosa, sem qualquer dúvida, mas também porque as duas religiões eram dissimétricas: o paganismo era autossuficiente, o cristianismo era prosélito, exclusivo, exigente desde que passou a deter uma parcela de poder. (VEYNE, 2010, p. 167).

Dois ou três séculos depois de Constantino o cristianismo será nominalmente a fé de pelo menos dez por cento da população, a pessoa passa a nascer cristã. Através dos milagres, carisma e autoridade de alguns bispos o cristianismo tonar-se-á hábito sincero, apesar de dissimétrico, “são respeitados sem que se saiba o porquê, fica-se indignado se eles não forem respeitados”. (VEYNE, 2010, p. 178).

Para Veyne, a cristianização das massas se deve a um conformismo ditado pela autoridade reconhecida dos bispos, “fazer como todo mundo”. Segundo o autor, o povo faz do cristianismo uma religião um tanto paganizada: com peregrinações, curas após o contato com relíquias, aumento do número de santos populares; suas preces pedindo a Deus para amá-lo e agradecer-lhe por tudo, a partir do século IV, passa a ser os pedidos que os pagãos faziam a seus deuses, prosperidade, cura e etc. (VEYNE, 2010, p. 180).

Como religião de todos, o cristianismo perdeu seu fervor elitista e passou a seguir o ritmo do paganismo, uma crença tranquila, com momentos mais piedosos de acordo com o calendário ritual e não mais pela paixão mútua entre Deus e a humanidade.

Para Veyne, na cristianização do Império Romano não se inculcou nenhuma ideologia no povo, Constantino apenas favoreceu sua seita pessoal, sem finalidades políticas ou sociais; reinava a coexistência pacífica e a oposição entre cristãos e pagãos era tão somente no sentido religioso. No século IV, os assuntos do Império já tinham uma norma, e ela era monárquica e patriótica: a fidelidade aos soberanos cristãos e pagãos, bem como o mesmo patriotismo do Império.

Tanto Constantino quanto seus sucessores não sentiam “nenhuma necessidade de dotar de uma ideologia altamente minoritária um império que já tinha uma ideologia”. (VEYNE, 2010, p. 188).

A cristianização do mundo antigo foi uma revolução, segundo Veyne, e o impulso inicial foi um indivíduo, Constantino, sua conversão espontânea e sincera somada ao seu objetivo religioso de encaminhar a humanidade rumo à salvação, favoreceu e sustentou o cristianismo organizado em uma Igreja. (VEYNE, 2010, p.196).

5 CONCLUSÃO

Com a intenção inicial de descobrir se existe alguma relação entre o cristianismo e o paganismo, foi possível se deparar com diferentes argumentações, aqui aparecem três por meio das reflexões dos historiadores Ambrogio Donini, Peter Brown e Paul Veyne. Apesar das diferentes abordagens e com argumentos distintos os três historiadores contribuíram para a compreensão de que cristianismo e paganismo dividiram espaço, opiniões e costumes no século IV e vão muito além da sistematização de um quadro comparativo.

O estudo minucioso de Veyne, a partir da conversão de Constantino ao cristianismo, um evento imprevisível, mas importante para a expansão do que até então era considerado uma “seita” composta de 5 a 10% da população do Império.

A conversão de Constantino em 312 aparece como um evento de destaque na obra de Veyne, todavia não pode ser encarado como o centro da narrativa. Talvez algumas de suas ações ou as políticas por ele elaboradas possam ser como a não imposição pela força da nova fé aos seus súditos. O imperador, ao transformar o cristianismo em sua religião, fez com que o mesmo fosse uma religião amplamente favorecida.

A crença de Constantino de que participava de uma epopeia sobrenatural, onde a sua missão era a salvação da humanidade e para essa salvação, seu reinado seria, sob o ponto de vista religioso, uma época de transição, pagão e cristão ao mesmo tempo.

As ações de Constantino apontam como o cristianismo foi se expandindo e adentrando nas “práticas sociais”, outrora pagãs. O Cristianismo não se expandiu apenas pelo apoio de Constantino, a religião também contava com alguns “méritos” próprios, a originalidade de ser uma religião do amor e ter um salvador terno, carismático e com autoridade sobre-humana, Jesus; e diversas superioridades em relação ao paganismo.

Durante a elaboração do trabalho, a pesquisa historiográfica se mostrou de extrema importância para a compreensão dos textos que alguns historiadores considerados chamam de “práticos”, em contraposição aos textos de cunho teórico. Essa aproximação revelou a importância do debate teórico-metodológico para a concretização de uma pesquisa, e os textos do historiador Paul Veyne se complementam e comprovam essa ideia.

Vale ressaltar que duas concepções, a primeira do filósofo Foucault e a outra de Veyne que se sobressaíram após o término das leituras, “não há verdades eternas” e “o que é pode não ser”; sinalizam a impossibilidade de se concluir um trabalho historiográfico e as surpresas que se depara, quando se escolhe cursar uma graduação em História. Todavia, essas duas afirmações também nos remetem ao cristianismo, que nem sempre foi maioria, porém

alcançou um grande número de fiéis, absorveu costumes pagãos e se transformou constantemente.

REFERÊNCIAS

ASSIS, Arthur. Johann Gustav Droysen (1808-1884). In: MARTINS, Estevão C. de Rezende (Org.). **A história pensada: teoria e método na historiografia europeia do século XIX**. 1. ed. São Paulo: Contexto, 2010. p. 31-46

ASSIS, Arthur. Ernst Bernheim (1850-1942). In: MARTINS, Estevão C. de Rezende (Org.). **A história pensada: teoria e método na historiografia europeia do século XIX**. 1. ed. São Paulo: Contexto, 2010. p. 47-68

BRAUDEL, Fernand. A longa duração. In: _____. **História e ciências sociais**. 6. ed. Lisboa: Presença, 1990. p. 7-39.

BRAUDEL, Fernand. O mediterrâneo e o mundo mediterrâneo na época de Filipe II. In: _____. **Escritos sobre a história**. Tradução: J. Guinburg e Tereza Cristina Silveira da Mota. São Paulo: Perspectiva, 2005. p. 13-16.

BROWN, Peter. A Antiguidade Tardia. In: VEYNE, P. (Org.). **História da vida privada: do império romano ao ano mil**. Tradução: Hildegard Feist. São Paulo: Companhia das Letras, 2007. p.213-284. (Coleção História da Vida Privada).

CARDOSO JUNIOR., Helio R. **Enredos de Clio: pensar e escrever a história com Paul Veyne**. São Paulo: Editora UNESP, 2003.

CARDOSO JUNIOR., Helio R. Acontecimento e história: pensamento de Deleuze e problemas epistemológicos das ciências humanas. **Revista Trans/Form/Ação**, São Paulo, v. 28, n. 2. p. 105-115 , 2005. Disponível em: <<http://www2.marilia.unesp.br/revistas/index.php/transformacao/article/view/896>>. Acesso em: 16 maio 2011.

DONINI, A. **História do cristianismo: das origens a Justiniano**. Tradução: Maria Manuela T. Galhado. Lisboa: Edições 70, 1988.

LOPES, Renato. Thomas Carlyle (1795-1881). In: MARTINS, Estevão C. de Rezende (Org.). **A história pensada: teoria e método na historiografia europeia do século XIX**. 1. ed. São Paulo: Contexto, 2010. p. 17-30.

MARTINS, Estevão C. de Rezende (Org.). **A história pensada: teoria e método na historiografia europeia do século XIX**. 1. ed. São Paulo: Contexto, 2010.

MATA, Sérgio da. Leopold von Ranke (1795-1886). In: MARTINS, Estevão C. de Rezende (Org.). **A história pensada: teoria e método na historiografia europeia do século XIX**. 1. ed. São Paulo: Contexto, 2010. p. 187-216.

RANCIÈRE, Jacques. **Os nomes da história: ensaio de poética do saber**. Tradução: Eduardo Guimarães, Eni Pulcinelli. São Paulo: EDUC/Pontes, 1994.

VEYNE, Paul. **O inventário das diferenças: lição inaugural no Colégio de França**. Tradução: José Vasco Marques. Lisboa: Gradiva, 1989.

VEYNE, Paul. **Quando nosso mundo se tornou cristão: (312-394)**. Tradução: Marcos de Castro. 1. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

VEYNE, Paul. **Foucault: seu pensamento, sua pessoa**. Tradução: Marcelo Jacques de Moraes. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

VEYNE, Paul Marie. **Como se escreve a história; Foucault revoluciona a história**. Tradução: Alda Baltar e Maria Auxiliadora Kneipp. Brasília, DF: Ed. UnB, 1982.

VOIGT, Andre F. A ideia de acontecimento na obra de Bachelard. **Revista História e Perspectivas**, Uberlândia, v. 26, n. 48. p 215-238, 2013. Disponível em: <<http://www.seer.ufu.br/index.php/historiaperspectivas/article/view/23302/12826>>. Acesso em: 21 ago. 2013.