

## 5. Outono da História Clássica ou primavera da mundividência cristã na História?

### 5.1. O “tribunal de Cristo” ou a vigilância interior

O peso da violência, o medo do sexo e da morte criavam em todos uma culpa surda. Remetiam então às relações pessoais com o sagrado. A relação individual com a esfera divina torna-se, com efeito, proeminente quando o cristianismo triunfa sobre o paganismo. A intimidade e a interioridade transformam-se em categorias mentais de conteúdo novo. O sagrado pagão — nas mãos da Igreja —, a escritura, o clero e o escriba tornam-se agentes fundamentais desses novos comportamentos interiores e mediadores entre o homem e Deus, portadores ou reveladores dos segredos de cada um numa ambiguidade pesada de contínuos questionamentos.

Michel Rouche<sup>236</sup>

Em meados da terceira década do primeiro século da era cristã, um judeu originário da cidade de Tarso, região da Cilícia, seguia em direção a Damasco. Esse judeu, que deitava suas raízes na tribo de Benjamin e que desfrutava da qualidade de cidadão romano, havia estudado em Jerusalém. Nessa cidade sagrada, fora discípulo de um mestre chamado Gamaliel de quem recebera uma sólida formação aferrada aos mais estritos princípios da lei judaica. Os rígidos ensinamentos plasmaram seu espírito de tal forma que ele se tornara um perseguidor dos adeptos do que era ainda uma seita judaica de tendência cismática. Mas ao decidir seguir para Damasco o obcecado perseguidor não tinha consciência de que esse caminho no âmbito do espaço geográfico, de Jerusalém para Damasco, o conduziria por caminhos totalmente contrários àqueles em que até então vivera. Já quase às portas de Damasco, uma misteriosa bola de luz veio em sua direção, fazendo com que fosse derrubado por terra. Uma voz disse-lhe: “Saul, Saul, por que me persegues?”<sup>237</sup>, Atônito diante de tal manifestação, retorquiu: “Quem és, Senhor?”<sup>238</sup> e do seio da misteriosa luz provieram essas

---

<sup>236</sup> ROUCHE, Michel: “Alta Idade Média” in **História da Vida Privada**. 2010. Tradução: Hildegard Feist. p.503

<sup>237</sup> Atos dos Apóstolos (9:4)

<sup>238</sup> Ibid (9:5)

palavras: “Eu sou Jesus, a quem tu persegues. Mas levanta-te, entra na cidade e te dirão o que deves fazer”<sup>239</sup>.

O acontecimento hierofânico foi mais do que suficiente para gerar uma verdadeira revolução interior naquele homem. A partir de então, a mesma força obstinada, que o levara a lutar contra os cristãos, o impulsionaria a viajar incansavelmente com o objetivo de fazer com que todas as gentes pudessem enxergar em seus espíritos a luz que desencadeara nele próprio mudança tão radical de posição. É assim que o Ato dos Apóstolos nos narra a surpreendente conversão de São Paulo; paradigmática conversão ao cristianismo que bem expressa o sentido transformador que exigiria a nova fé. A conversão de São Paulo mostra-nos de forma eloquente o caráter pessoal que implicava a adesão ao cristianismo. A conversão, aliás, é uma novidade trazida pelo cristianismo, ou seja, a possibilidade de alguém transformar-se em uma nova pessoa ao abraçar uma determinada crença, excluindo todas as demais. Mas a verdadeira conversão, em princípio e essência, não pode ser considerada um ato coletivo. É preciso que cada indivíduo, tal qual São Paulo, passe por uma experiência particular para que possa se transformar. Estamos diante de um importante traço que se situa na base da fé cristã e que irá modelar sua mundividência. A conversão exige um aprofundamento do que é pessoal, trata-se de um trabalho interior que é desencadeado por um evento específico a cada um. Ora, não é isso que vemos ao longo dos Evangelhos, uma sucessão de conversões que se dão em situações que relacionam diretamente ao contexto da vida de cada um dos conversos? Temos a sensação de que na narrativa cristã a divindade opera uma modificação profunda. Mas essa modificação parece não ser imposta pela divindade, a conversão cristã parte de um ato de visão interior do próprio fiel. O divino parece manifestar-se não para insuflar, mas para iluminar e apontar o novo caminho. Assim, no relato do *Ato dos Apóstolos*, não lemos nada que se assemelhe às tradicionais descrições homéricas de deuses que insuflam vontades e inspirações nos homens.

O episódio da conversão de São Paulo nos oferece ainda muitas outras informações a serem analisadas, fornecendo assim elementos para que possamos entender o processo interior em que se dá a conversão. Após cair por terra e

---

<sup>239</sup> Ibid (9:6)

escutar a voz do Cristo ressuscitado, São Paulo, ofuscado pela magnificência da hierofania, permanece três dias sem poder ver. O relato dos Atos dos *Apóstolos* interrompe muito brevemente o foco sobre a pessoa de São Paulo, para deter-se em Ananias que é chamado para auxiliar no “nascimento” desse novo homem cristão:

Ora, vivia em Damasco um discípulo, chamado Ananias. O Senhor lhe disse em visão: “Ananias!” Ele respondeu: “Estou aqui Senhor!” E o Senhor prosseguiu: “Levanta-te, vai pela rua Chamada Direita e procura, na casa de Judas, por alguém de nome Saulo, de Tarso. Ele ora e acaba de ver um homem chamado Ananias entrar e lhe impor as mãos, para que recobre a vista”. Ananias respondeu: “Senhor, ouvi de muitos, a respeito deste homem, quantos males fez a teus santos em Jerusalém. E aqui está com autorização dos chefes dos sacerdotes para prender a todos os que invocam teu nome”. Mas o senhor insistiu: “Vai, porque este homem é para mim um instrumento de escol para levar o meu nome diante das nações pagãs dos reis e dos israelitas. **Eu mesmo lhe mostrarei quanto lhe é preciso sofrer em favor do meu nome.**”<sup>240</sup> (Os grifos são nossos)

A passagem supracitada possui dois pontos que devem ser observados. Primeiramente, temos um exemplo, mais uma vez, da dimensão da modificação acarretada pela conversão. É algo tão surpreendente que Ananias indaga o seu próprio Senhor, incrédulo e sem compreender o que ouvira. Como aquele cruel perseguidor de seus irmãos de fé poderia agora fazer parte dos planos do seu Deus? Como uma pessoa, que se punha totalmente contra a mais forte razão e esperança do viver dos cristãos, poderia agora ser beneficiada pela graça daquele que Ananias considerava o único e absoluto Deus da Verdade? Para convencer Ananias é preciso insistir. O Saulo que aí vemos não é mais o mesmo, é um novo homem, um homem de alma transformada, prestes a se tornar o apóstolo dos gentios. Mas a transformação não é um mero passe de mágica ou um cumprimento da ordem de Deus. Uma das condições para a conversão é o livre-arbítrio e sem este não seria possível haver a conversão. Algo foi despertado em São Paulo que faz com que, a partir da sua interioridade, nasça um novo homem, assim como séculos mais tarde a misteriosa voz diria a Santo Agostinho “*Tolle et Lege*”. A cena *Das Confissões* é sugestiva, aponta tanto para a interioridade quanto para a parte de vontade que parecem estar em jogo na conversão cristã. A conversão não se faz simplesmente a partir da divindade, é como se ela convidasse o futuro converso e despertasse algo em seu interior. A voz que fala a

---

<sup>240</sup> Ato dos Apóstolos (9:10-16)

Santo Agostinho é transcendente, mas é a partir do seu ato de pagar o livro e lê-lo que o processo interior será desencadeado.

Ato dos Apóstolos, o Cristo Ressuscitado diz a Ananias que mostraria a Saulo o quanto era preciso sofrer pela defesa de sua palavra. O Cristo mostrará de forma tão forte que não será possível a Saulo seguir por um outro caminho que não seja o seu. Temos a impressão de estar aqui mais próximos de um trabalho de convencimento, do que da não consciência quase hipnótica que leva muitas vezes os heróis da *Ilíada* e da *Odisseia* a cumprir o desejo dos deuses. É um ato de vontade específica ao converso, o divino cristão o convence, mostra o caminho, mas não insufla autoritariamente. O convencimento pode até passar por caminhos que agem misteriosamente, incompreensíveis à razão humana daqueles que veem ou se interam da conversão, mas extremamente eficazes para uma espécie de convencimento místico do fiel. A conversão é paradigmática da análise interior que exige a adesão ao cristianismo. Da mesma forma que a conversão exige esse esforço de aprofundamento interno, exige também uma disciplina moral, firme e constante que não pode ser quebrada em nenhum momento.

Mas por que analisamos tão pormenorizadamente o episódio da conversão de São Paulo? Pois ele nos instrui de maneira exemplar sobre a tão radical e profunda diferença entre o paganismo e o cristianismo. O que a partir do advento e triunfo do cristianismo estava em jogo era a salvação do indivíduo e para que uma conversão se desse verdadeiramente era preciso que ela tivesse lugar no mais profundo âmbito de cada um desses. É aí na luta interna e cotidiana de cada pessoa que ela haverá de obter ou não a sua salvação, é no angustiante conflito entre a adesão e o cumprimento às verdades irrefutáveis, por um lado, e a sua transgressão, por outro, que se dá o drama do *homo cristianus*. Como afirma Veyne:

**Sobre esse ponto, o cristianismo distinguia-se por um aspecto ainda mais acentuado: era uma religião de profissão de fé.** Não era suficiente ser cristão, era preciso se dizer cristão, professá-lo, pois se tinha com Deus (como no judaísmo e os Salmos) **uma relação pessoal que o paganismo ignorava;** suportava-se o martírio para não renegar a fé. Um pagão não professava nada, não dizia acreditar em seus deuses: subentendia-se que acreditava neles, visto que

rendia-lhe um culto! Cada povo, dizia-se, “havia” seus deuses, cada indivíduo podia ter os seus (*theous nomizein*). (A tradução é nossa) (Os grifos são nossos)<sup>241</sup>

O que Veyne nos descreve aplica-se perfeitamente à conversão de São Paulo. Após o episódio da estrada de Damasco, sua vida terá como única razão a inabalável fé na mensagem de Cristo e a pregação dessa mensagem. Há um corte decisivo e irreversível. A fé possui uma dimensão que passa a ser a característica fundamental daquele homem. Tal situação tão drástica e visceral não seria possível no paganismo: prestar libações a um deus não proíbe prestá-las a um outro deus, mesmo o pertencimento a um culto de mistério não implica a negação da existência de outros deuses e o deus impessoal dos neoplatônicos, antes um ideal filosófico do que uma profissão de fé, não conduz seus adeptos a missões de conversão. A adesão pessoal e total ao cristianismo tem como corolário um comportamento que se justifica na própria fé e não mais no costume.

O cristianismo trará ao mundo greco-romano uma exigente disciplina moral. O cristão deve a todo tempo policiar-se, pois há uma força superior única que a tudo domina e que exige de cada indivíduo um cultivo diário de palavras e atos. É Veyne que também nos explica: “Com o cristianismo [...] a moral é ordenada por Deus (e não pelo costume). É este último que dita regras absolutas que não conhecem derrogação. A moral cristã não consiste em ensinar o que se faz, mas fazer o que Deus quer.”<sup>242</sup>.

O certo e o errado receberiam uma dimensão, cada vez mais, interior. A vida eterna relacionar-se-ia a cada indivíduo, condicionada às ações e escolhas dos homens em suas individualidades. O judaísmo preocupava-se com a retidão coletiva do povo eleito face ao seu Deus; os gregos e romanos, com o não esquecimento, almejavam que ao morrerem seus nomes fossem inscritos na perenidade gloriosa da memória do seu *γένοϛ* (*ghuénos*). Além disso, não poderíamos aplicar verdadeiramente a nenhuma dessas religiões o qualificativo de

---

<sup>241</sup> “*Sur ce point, le christianisme se distinguait par un trait encore plus accusé : c’était une religion à profession de foi. Il ne suffisait pas d’être chrétien, il fallait se dire chrétien, le professer, car on y avait avec Dieu (comme dans le judaïsme et les Psaumes) une relation personnelle qu’ignorait le paganisme ; on endurait le martyre pour ne pas renier sa foi. Un païen ne professait rien, ne disait pas croire à ses dieux : il allait sans dire qu’il y croyait, puisqu’il leur rendait un culte ! Chaque peuple, disait-on, ‘avait’ ses dieux à lui, chaque individu pouvait ‘avoir’ les siens (theous nomizein)*” VEYNE, Paul : **Quand notre monde est devenu chrétien (312-394)**, 2007, p. 69-70

<sup>242</sup> VEYNE, 2005, p.94.

proselitistas. O pertencimento ao seio da comunidade judaica dava-se por nascimento e não por conversão. Da mesma forma, a ideia de conversão, como é vivenciada pelo cristianismo, é, em si mesma, desprovida de sentido para o politeísmo greco-romano; cultuar um deus não era sinônimo de negar a verdade pertencente ao culto de um outro deus, o panteão grego não aniquilou o panteão romano, pelo contrário, os deuses gregos foram assimilados e relacionados aos já existentes deuses romanos. Cultuar determinada divindade não significava a mudança de concepção de mundo, tampouco acreditar em uma verdade absoluta que, justamente por ser absoluta, possuía o poder indiscutível de separar o bem e o mal e ditar as leis. Um exemplo que ilustra com perfeição a diferença da natureza relacional entre um pagão com seus deuses e um cristão com seu Deus, nos é oferecido por Veyne, ao supor o que teria passado na mente dos pagãos quando souberam que o imperador Constantino atribuíra a vitória sobre Magêncio, na batalha da Ponte Mílvia, ao deus dos cristãos:

Após a vitória da Ponte Mílvia, os pagãos poderiam supor que, em relação ao deus que lhe dera a vitória, Constantino teria a mesma atitude de seus predecessores: após sua vitória em Actium contra Antonio e Cleópatra, Augusto pagara sua dívida com Apolo consagrando-lhe, como se sabe, um santuário e um culto local. Ora o crisma que figurava sobre os escudos do exército de Constantino significava que a vitória havia sido ganha graças ao deus dos cristãos. Isso seria desconhecer que entre esse Deus e suas criaturas a relação era permanente, apaixonada, mútua e íntima, enquanto que entre a raça humana e a raça dos deuses pagãos, que viviam, sobretudo, para eles mesmos, as relações eram por assim dizer internacionais, contratuais e ocasionais; Apolo não havia se adiantado a Augusto, que foi quem se dirigira a ele, e não havia dito de vencer com o seu sinal<sup>243</sup>. (A tradução é nossa)

Outro importante aspecto é que o cristianismo detinha-se em uma vida individual *post-mortem*, o que estava em jogo era a “minha” salvação pessoal, nada poderia assegurar uma salvação coletiva. A vida eterna remetia-se, sobretudo, ao mundo da interioridade e das intenções do crente, a forma como

---

<sup>243</sup> “Après la victoire Du Pont Milvius, les païens pouvaient supposer qu’envers le dieu qui lui avait donné la victoire Constantin aurait la même attitude que ses prédécesseurs : après la victoire à Actium sur Antoine et Cléopâtre, Auguste avait payé sa dette à Apollon en lui consacrant, comme on sait, un sanctuaire et un culte local. Or le chrisme qui figurait sur les boucliers de l’armée constantinienne signifiait que la victoire avait été remportée grâce au dieu des chrétiens. C’était méconnaître qu’entre ce Dieu et ses créatures le rapport était permanent, passionné, mutuel et intime, tandis qu’entre la race humaine et la race des dieux païens, qui vivaient surtout pour eux-mêmes, les relations étaient pour ainsi dire internationales, contractuelles et occasionnelles ; Apollon n’avait pas pris les devants envers Auguste, qui s’était adressé à lui, et ne lui avait pas dit de vaincre sous son signe” VEYNE, Paul : **Quand notre monde est devenu chrétien (312-394)**, 2007, p. 17-18

este conduzira seu ser ao longo de toda sua existência enquanto pessoa. Tal aspecto foi bem apreendido por Hanna Arendt:

Por trás das inúmeras crenças novas está claramente a experiência comum de um mundo em declínio, talvez moribundo; e a “a boa nova” do cristianismo, em seus aspectos escatológicos, era suficientemente clara: a você, que acreditou que os homens morrem mas o mundo é perene, basta converter-se à fé de que o mundo chega a um fim, mas você mesmo terá a vida eterna. **Assim é claro, a questão da “justiça”, isto é, de merecer essa vida eterna, ganha importância pessoal completamente nova**<sup>244</sup>. (Os grifos são nossos)

Arendt aponta para o processo de uma justiça — merecer ou não a salvação — que anda de mãos dadas com a valoração cometida pelos atos de cada fiel. Mas qual seria o princípio básico para se estabelecer essa valoração? Em linhas gerais, é a obediência à vontade de Deus. Um pagão não poderia estabelecer como parâmetro absoluto e exclusivo de verdade a vontade de um deus específico, visto que havia inúmeros deuses e as suas variadas vontades poderiam perfeitamente ser contrárias umas às outras. O máximo que poderia chegar era justificar um dos seus atos como a vontade de certo deus ou, no máximo, a vontade dos deuses, mas nada asseguraria que o consenso formado por tais deuses, algum dia, não viesse a se desfazer devido a antagonismos divinos.

O cristianismo funda-se com o pressuposto da culpa; não nos esqueçamos de que o Cristo viera redimir a humanidade do pecado original. E as culpas haveriam de ser julgadas quando do fim da história. É ainda São Paulo que ao escrever aos cidadãos de Corinto nos fala de um “tribunal de Cristo”: “Porquanto todos nós teremos de comparecer manifestamente perante o tribunal de Cristo, a fim de que cada um receba a retribuição do que tiver feito durante sua vida no corpo, seja para o bem, seja para o mal”<sup>245</sup>.

Ora, considerando diferenças tão marcantes de formas de apreender o divino, poderíamos aventar algumas hipóteses interpretativas da singularidade das *Anékdota*. É bem entendido que não pretendo resolver todas as questões que são levantadas pelas afirmações que acabo de fazer. Trata-se de um conjunto de hipóteses que ainda encontra-se em fase de pesquisa, entretanto já seria possível indicar os principais traços que até aqui se afiguram.

<sup>244</sup> ARENDT, Hanna: A Vida do Espírito, 2010. p.328.

<sup>245</sup> 2 Coríntios (5:10)

Procópio de Cesareia escreve para denegrir a memória de Justiniano e não poupa esforços para avivar todos os vícios e defeitos do imperador, independente do grau de veracidade de cada um deles. Para o pensamento cristão não haveria forma mais eficaz do que mostrar o quanto Justiniano e sua mulher Teodora contrapunham-se às inquestionáveis virtudes que cada Homem cristão deveria cumprir. O pecador é aquele que se contrapõe à vontade divina; é aquele que faz ouvidos moucos à mensagem de Cristo, é o que aponta Collingwood:

O dever do indivíduo é tornar-se um instrumento voluntário da prossecução das suas finalidades objectivas. Se lhe faz oposição, não pode detê-lo ou alterá-lo; tudo o que pode fazer é assegurar a sua própria condenação, frustrando-se e reduzindo a sua vida à futilidade. Trata-se de uma doutrina patrística: o Diabo é definido por Hipólito — um dos primeiros escritores cristãos — como o *αντιπαταῶν τοις χροσμιξοις*. (Aquele que se opõe às coisas do universo)<sup>246</sup>.

A imperatriz Teodora, alvo do ódio de Procópio de Cesareia, nada mais é do que um dos exemplos desses pecadores, como diz Maraval: “O que Procópio e seu meio não perdoam à esposa de Justiniano é ser uma mulher independente, que toma iniciativas, que longe de ser submissa, submete o marido[...]”<sup>247</sup>. Nada mais contrário às palavras de São Paulo na *Epístola aos Efésios*: “Como a Igreja está sujeita a Cristo, estejam as mulheres em tudo sujeitas aos maridos”<sup>248</sup>.

Para o historiador alemão Reinhart Koselleck, até meados do século XVIII, a escrita da História se daria sob o signo do que denominamos de topos da *Historia Magistræ Vitæ*. Através do estudo dos feitos e das vicissitudes dos homens do passado, poder-se-ia não só conhecer o que ocorrera em tempos pretéritos, mas, sobretudo, retirar ensinamentos para a vida. A História era então compreendida como um manancial de *exempla*, haja vista que a natureza humana era *ad æternum* a mesma. Ao debruçar-se atentamente sobre as narrativas de Heródoto, Tucídides ou Plutarco, o leitor estaria a formar o seu espírito, sabendo dessa forma como agir perante situações semelhantes àquelas vividas por seus precedentes.

Procópio de Cesareia não foge ao topos da *Historia Magistræ Vitæ*, entretanto, faz com que este atue de forma um tanto diversa. Aqui não mais

<sup>246</sup> COLLINGWOOD: **A Ideia de História**, 2001, p.73

<sup>247</sup> MARAVAL, Pierre « introduction » In CÉSARÉE, Procope de: **Histoire Secrète**.2009, p.19

<sup>248</sup> Efésios, **Bíblia de Jerusalém** (5:24).



estamos diante dos *exempla* edificantes da virtude; Procópio também não emparelha a virtude e o vício, lado a lado — como fizera Plutarco ao inserir dois anti-heróis nas Vidas Paralelas: o Rei Demétrio e Antônio — o que estrutura a narrativa é o vício da corte de Justiniano em si mesmo. É a intimidade do casal imperial que é atacada. Procópio tece uma hagiografia ao contrário, apresenta exemplos que não devem ser seguidos por cristãos. A interiorização do Homem cristão pode ser exemplificada na figura do santo, aquele que fez escolhas conforme a vontade de Deus, aquele que traçou o curso de sua vida em direção à santidade. Os santos seriam *exempla* morais a serem seguidos pelos fiéis. Nas hagiografias, os Homens poderiam se iteirar de modelos que os guiariam na vida mais pessoal, nos mais íntimos detalhes. A hagiografia é a sagração da individualidade santificada. Já as *anékdota* apresentam-nos um conjunto de maus *exempla*, as escolhas de um soberano que levam ao pecado, o que não há de ser seguido. Ao redigir seu panfleto, Procópio de Cesareia reviveu nas personagens de Justiniano, Teodora, Antonina e Belizário o repertório dos mais infames pecados para um cristão.

O historiador irlandês Peter Brown nos fala do quanto a figura do santo é representativa das sensibilidades da Antiguidade Tardia. Estamos diante do surgimento de homens que se retiram de todo o convívio com seus semelhantes para se refugiar nas distâncias inóspitas dos desertos; e eles, ali mesmo, em particular e solitária reflexão com o divino, buscam a salvação por caminhos, até então, jamais percorridos no mundo de cultura greco-romana:

A ideia do santo homem que impunha respeito aos demônios e que fazia ceder a vontade de Deus por suas orações acaba por dominar a sociedade da antiguidade tardia. Por vários aspectos, esse conceito é tão novo quanto a sociedade que o engendrou. Pois ele coloca um homem, um “homem de poder”, no centro da imaginação popular<sup>249</sup>. (A tradução é nossa)

Os santos ao contrário dos deuses são criaturas terrenas, homens e mulheres comuns, que possuíram uma história humana. Os Deuses, obviamente, também possuíram uma história, mas essa história diferenciava-se por sua dimensão e pelo caráter de imortalidade que reveste aquelas personagens. Zeus, Apolo, Athená, Deméter ou Dionísio não se tornaram deuses, eles já nasceram

<sup>249</sup> BROWN, Peter: *La Toge et la Mitre : le monde de l'antiquité tardive*. p.96

como tais e tampouco ascenderam a tal posição por seus méritos e virtudes. Independente da qualidade de suas ações, sempre serão criaturas imortais. Os heróis também se diferenciam nitidamente dos santos, ainda que sejam mortais, eles são criaturas de um tempo pretérito e de contornos bem definidos. Basta que nos lembremos do que diz o poeta beócio ao escrever que Zeus teria feito “ἀνδρῶν ἠρώων θεῖον γένος”<sup>250</sup>, “clã de homens divinos heróis”. Os heróis não nascem do povo, mergulham suas linhagens em tempos imemoriais e, ainda que não possam fugir da morte, corre em suas veias o sangue dos deuses, pois deles descendem. A fronteira entre os heróis e o vulgo faz-se clara no episódio da *Iliada*, quando a obscura massa anônima de soldados parece tentar, pela única vez, manifestar-se. Referimos, como bem se sabe, ao célebre episódio da assembleia dos aqueus, em que Tersites, o homem do povo, ousa proferir fortes palavras a Agamémnon, diante da aristocracia aqueia. A Tersites resta unicamente a repreensão de Ulisses: “Não queiras entrar sozinho em conflito com reis. Pois eu afirmo que não há criatura mortal mais abjeta que tu [...]”<sup>251</sup>. E continua o herói de muitos ardis, ressaltando ainda mais a fronteira intransponível à qual fazemos alusão: “Por isso não devias andar com nomes dos reis na boca [...]”<sup>252</sup>, e faz com que Tersites volte ao seu lugar, castigando-o com objeto de inequívoco poder simbólico, um cetro de ouro: “Logo lhe apareceu nas costas um inchaço ensanguentado, sob o cetro de ouro. Mas sentou-se amedrontado; e cheio de dores, com expressão desesperada, limpou as lágrimas.”<sup>253</sup>.

Já a santidade não é atributo de uma era mítica, não é apanágio das gentes de mais nobre cepa. Que nos diga a fonte por excelência da mensagem cristã, os *Evangelhos*, onde encontramos uma coorte de personagens humildes e estigmatizados socialmente — pescadores, samaritanos, leprosos e prostitutas — a quem o Cristo dirige especialmente suas palavras, sendo ele mesmo, ainda que pertencente à casa de David, nascido em uma estrebaria e filho de um carpinteiro.

Queremos ressaltar que a santidade é acompanhada de um aprofundamento da interioridade, ela só é possível através de escolhas; escolhas por atitudes de

<sup>250</sup> HESÍODO: *Trabalhos e Dias* (v.159)

<sup>251</sup> HOMERO: *Iliada*, (II: 248-249). p.55

<sup>252</sup> Idem (II: 250)

<sup>253</sup> Idem (II: 266-267)

restrita moral nos mais variados campos da existência. Em resumo, atitude independente e solitária de mortificação e controle dos desejos. O filósofo busca também o controle das paixões, mas a sabedoria que busca não envolve o isolamento do monasticismo, insere-se em uma tradição clássica de conhecimento aprendida com mestres e através de debates. A santidade não seria passível de aprendizado, seria uma viagem solitária, pessoal em busca da revelação.

Se fizermos algumas comparações, a singularidade das *Anékdota* talvez serão ressaltadas. Na *Iliada* quase sempre os heróis estão preocupados com a imortalidade, não aquela da alma, mas de sua memória. Os deuses gregos eram perfeitos em seu poder e imortalidade, porém, tinham inveja, paixão, ciúme como todos os mortais. Bem mais tarde, Plutarco — citemos como exemplo — para estimular a virtude, escreveu as *Vidas Paralelas*: as qualidades dos biografados são a capacidade política, a coragem, a sabedoria frente à adversidade. Não são mais as virtudes cívicas ou políticas, tampouco a temperança do *μηδέν ἄγαν* grego ou do *ne quid nimis* romano, “nada em demasia”, que se desdobraram anteriormente em correntes filosóficas como o estoicismo e o epicurismo. Agora, o que está em jogo é a perfeita adequação à moral cristã, pois só há um Deus; é uma única e precisa verdade que se encontra nas escrituras. O governante mais do que ninguém há de ser um bom cristão. Os novos cânones estavam estabelecidos e teriam longa vida, de uma forma ou de outra, nos panfletos e nas disputas políticas então vindouras.

Já no cristianismo não há medida no pecado, ele é em si mesmo mal. Deus a tudo vê e a vigilância deve ser interna, cada homem deve ser sua própria sentinela. A relação do homem com a divindade pré-cristã pode ser exemplificada, em grande parte, pela relação que os gregos da época clássica estabeleciam com seus deuses, como bem nos lembra Eyler:

A dependência da divindade, para os gregos, não significava servidão, pois o mundo dos deuses ficava a tal distância que não impedia a autonomia dos homens ou, por outro lado, não implicava seu aniquilamento perante a infinidade do divino. A religiosidade do homem grego não desembocava na via da renúncia ao mundo, e sim na sua estetização<sup>254</sup>.

<sup>254</sup> EYLER, Flávia Schlee: **História Antiga, Grécia e Roma: A formação do Ocidente**. p.47

Teodora é acusada de ser prostituta, promíscua, feiticeira, atriz, assassina e obcecada pelo poder. Acusações, sobretudo, que estão muito próximas dos conceitos de pecado do cristianismo. As críticas voltam-se para o comportamento de Teodora e atingem todas as esferas de sua pessoa. O comportamento é uma das mais fortes marcas exteriores de interiorização, caracterização psicológica suprema que particulariza os seres humanos.

Não quero dizer que Procópio não faça severas críticas relacionadas a *virtus* política de Justiniano — *virtus* que, diga-se de passagem, na opinião de Procópio, é totalmente inexistente na pessoa desse imperador. Essas críticas fazem-se mais do que presentes. Mas Procópio de Cesareia mescla essas críticas com ataques pessoais de uma intensidade inaudita e a justificativa que dá para a origem de todos esses males é algo que não se encontra na realidade terrena. A origem, no final das contas, está em um plano religioso, pois o mau imperador e a perversa imperatriz nada mais são do que demônios. Aí estaria a explicação do mau governo. Ousaria dizer que para Procópio o vício não é a causa dos males, na verdade eles são o resultado de interferência de forças demoníacas. Os argumentos persuasivos são de outra ordem, caso façamos uma comparação com a argumentação da Antiguidade Clássica. Talvez, o estranhamento sentido pelo historiador italiano em relação à mais polêmica das obras de Procópio de Cesareia — como acabamos de ver algumas linhas acima<sup>255</sup> — se dê por esta ser a expressão do limiar de dois mundos. As *Anékdota* são, de alguma forma, — acreditamos nós — o reflexo da maneira cristã de perceber o mau governo. Os erros de Justiniano são, antes de tudo, pecados, não são mais a *hýbris*, a desmedida dos antigos.

Não estamos a dizer que a Antiguidade pagã não possuía textos em que homens e mulheres eram difamados. Sim, eles existiram, mas o que está em jogo aqui é o que poderíamos denominar de *economia crítica*, ou seja, a forma, a ênfase como a difamação se estrutura. As críticas configuradas por Procópio a Justiniano, Teodora e sua corte como um todo, são críticas de alguém que enxerga a partir do prisma da constante vigilância que o cristianismo impusera a seus fiéis.

---

<sup>255</sup>Cf. MOMIGLIANO, 1983: 65

A *Historia Magistræ Vitæ* invertida, que se faz presente nas *Anékdota* — a perceber Justiniano como encarnação do demônio — é um dos primeiros textos historiográficos que apontam nitidamente para uma releitura da ideia de História clássica. Releitura com cores que refletem, em muitos aspectos, o pensamento cristão sobre a História e a forma como esta é apreendida. Se nas hagiografias encontramos a trajetória de um homem ou de uma mulher que, através de um esforço constante e por vontade própria, desenvolveu uma relação particular com Deus, obtendo a salvação por práticas piedosas e comportamento irreprochável, já nas *Anékdota* parece que Procópio nos conduz à conclusão do caráter demoníaco de Justiniano, através de práticas viciosas e comportamento mais do que reprovável. Diríamos, estruturas semelhantes para demonstrar extremos opostos.

Todo panfleto para ser verdadeiramente eficaz necessita operar com padrões compartilhados pelo grupo social ao qual é destinado — e, por isso mesmo, traz em si a expressão de determinada mentalidade histórica —, caso contrário, permanecerá sem efeito. Se as *Anékdota* são um panfleto<sup>256</sup>, estas trazem as marcas não só do escritor, mas, também, dos seus leitores em potencial.

O fato de Momigliano dizer a respeito das *Anékdota*: — repita-se — “Mas eu conheço somente uma obra na qual a corrupção do governo torna-se o próprio assunto da história e dá forma por isso a sua própria estrutura.”<sup>257</sup>, talvez, explique-se por ser um dos primeiros textos que visam denegrir a imagem de um governante em época na qual o cristianismo já é triunfante como religião. A maneira de estar no mundo mudara e por que não haveria de também mudar a forma de detratar? A esse Deus onisciente e onipotente corresponderia outra forma de conduta moral. Conduta esta que interiorizava a intermitente vigilância no mais profundo do ser. A moderação e o caminho do meio davam agora lugar à ideia de uma verdade absoluta. “Verdade absoluta” que emanaria de um único Deus que não só criou o mundo, mas fundou o próprio tempo, a própria *phýsis*.

---

<sup>256</sup>MARAVALL, 2009: 11

<sup>257</sup>MOMIGLIANO, 1983: 65

## 5.2.

### A *hýbris* e o pecado

O que foi exposto no precedente subcapítulo poderia ser resumido da seguinte forma: o específico das *Anékdota* seria uma crítica mais direcionada para os pecados do imperador do que para seu governo. A *Arete* grega ou a *virtus* romana não mais estariam em jogo, porém, sim, a virtude cristã de como os homens e as mulheres devem ser conforme os princípios morais e as leis criadas por Deus.

Ainda que acredite que tal asserção é válida, necessário será enfrentar a objeção que provavelmente poderá ser levantada a essa leitura. A objeção à qual me refiro é que a vida dos imperadores já havia sido exposta. Suas misérias morais já haviam sido apresentadas à luz através do cálamo de alguns historiadores que, com um repúdio quase que entrecortado por arroubos de prazer, não se furtaram em descrever os detalhes dos vícios. As *Anékdota* nos fazem lembrar alguns textos da Antiguidade que enveredam por essas sendas. Por exemplo, o retrato do imperador romano Calígula que nos é apresentado por Suetônio. Ora, estamos a falar de contextos muito distintos, a vida de Suetônio transcorreu entre meados do primeiro século até os princípios do segundo século da era cristã, isto é, muito distante do triunfo do cristianismo e de seus valores. Procópio escreveria sua obra em outra realidade histórica, tratava-se de um cristão do século VI.

Suetônio descreve Calígula como um soberano cruel, sanguinário, despótico, capaz dos atos mais vis; assim como Procópio nos apresenta Justiniano e sobretudo, como descreve Teodora, a imperatriz, mulher de Justiniano. Para que as semelhanças possam ser visíveis, leiamos o que nos diz Suetônio a respeito de Calígula:

Não poupou nem o seu próprio pudor nem o pudor alheio. Conta-se que Marco Lépido Mnester, o pantomimo., e alguns reféns foram objeto da sua paixão, e que manteve com eles comércio infame. Valério Catulo, jovem pertencente a uma família consular, censurou-o, mesmo, em voz alta, dizendo que ele o maculara, e que tinha os flancos esgotados pelo seu comércio com Calígula. Sem falar dos seus incestos com as irmãs e do seu amor, tão conhecido, pela Prostituta Pirralis, não houve uma só mulher, por ilustre que fosse, que ele não desrespeitasse. As mais das vezes convidava-as para jantar com os maridos e, quando passavam diante dele, examinava-as atentamente, com lentidão, à maneira dos mercadores

de escravas, soerguendo-lhes, mesmo, a cabeça com a mão. Se porventura a baixavam por pudor; em seguida saía da sala de jantar, as vezes que queria, levando consigo aquela que merecera as suas preferências, e, quando voltava, algum tempo depois, com sinais bem visíveis da devassidão, louvava ou criticava claramente, ponto por ponto, o que achava agradável ou defeituoso em cada uma e o número de relações que tivera com elas. A algumas notificou mesmo o divórcio, em nome dos maridos ausentes, e deu ordem para que o fato fosse mencionado nas atas oficiais. As suas prodigalidades ultrapassaram tudo que se podia imaginar até então. Inventou uma nova espécie de banhos e manjares e repastos de preço fabuloso, banhando-se em essências quentes e frias, absorvendo pérolas de um valor extraordinário, dissolvidas em vinagre, fazendo servir aos seus convidados pão e iguarias de ouro, repetindo a cada passo: “Que era preciso ou ser-se econômico ou viver-se como César”. Mais ainda, fez chover sobre o povo, do alto da basílica Júlia, durante alguns dias, dinheiro em moedas, que representava uma grande soma. Mandou mesmo construir galeras liburnas com dez pares de remo, de popas guarnecidas a pedras preciosas e velas de cores cambiantes, onde havia banhos quentes, pórticos e salas de jantar muito espaçosas e até mesmo vinhas e árvores de fruto de toda espécie: aí sentados à mesa, em pleno dia, no meio das danças e dos concertos, percorria as costas da Campânia. Quando mandava construir palácios ou casas de campo, primava em fazer executar o que era considerado irrealizável. Assim, diques foram lançados num mar tempestuoso e profundo, lapidadas as pedras duras, com aterros elevava planícies à altura de montanhas, nivelava altos cumes, cavando as rochas, e, coisa extraordinária, com rapidez incrível, pois atraso que houvesse era castigado com a morte. E, para não descer a pormenores, devorou, em menos de um ano, somas enormes e todo esse fabuloso tesouro de Tibério, que ascendia a dois bilhões e setecentos milhões de sestércios.

Encontramos a mesma descrição de uma libertinagem desenfreada e sem limites nas palavras de Prócópio de Cesareia quando nos conta sobre a juventude de Teodora

Em um primeiro momento, poderíamos nos perguntar: visto que autores pagãos também denunciam a libertinagem moral, não seria possível afirmar que a elaboração de uma obra como as *Anékdota* fosse, sobretudo, o resultado de uma visão cristã? Como constatamos, Suetônio descreveu os vícios de Calígula da mesma forma que Procópio os descreveu em relação à Teodora. Mas essa semelhança deve ser matizada. É preciso que as similitudes não nos enganem, devemos fazer uma leitura atenta às intensidades e às formas como as diferentes críticas se realizam. Sem dúvida, há múltiplos pontos em comum, mas é necessário que tenhamos a percepção histórica sempre aguçada para que percebamos as pequenas diferenças —às vezes são estas que nos fazem apreender de forma mais eficaz a visão de mundo de uma época.

Os autores da Antiguidade Clássica estão ancorados em uma moral contrária aos excessos. Um vício não é contrário à virtude por essência, mas sim por ser uma desmedida, um abandono da “boa medida”, algo que desequilibra as leis do cosmos. Em Procópio de Cesareia, os vícios de Justiniano, na verdade, são pecados.

Ainda que acreditemos que a forma como Procópio de Cesareia faça sua crítica — isto é: uma especial atenção aos mais particulares e íntimos pecados de suas personagens — possa ser considerada uma marca da visão de mundo cristã, de um aprofundamento da interioridade, temos que concordar que é um traço muito sutil. Entretanto, há uma característica nas *Anékdota* que pode nos conduzir por caminhos mais seguros no que concerne à interpretação dessa obra como essencialmente marcada pela noção cristã de pecado.

### 5.3.

#### **A φύσις (*phýsis*) e a transcendência**

É preciso que entremos mais especificamente na maneira cristã de entender a criação para que possamos dessa forma identificar como as *Anékdota* se plasmam, em grande parte, com base nesses princípios.

Além disso, o divino para gregos e romanos não estava fora da φύσις (*phýsis*). Os deuses são criaturas imortais, mais fortes e poderosas do que os Homens seguramente, porém todos se originaram do mesmo caos primevo. O Deus hebreu, que mais tarde também será o Deus cristão, está fora do tempo, é “alfa e ômega”, princípio e fim; a existência da qual os seres humanos fazem parte faz-se simples e unicamente graças a sua vontade.

A diferença entre os Homens e os deuses para o mundo Greco-romano era, sobretudo, de ordem qualitativa, no que tange às capacidades dos seres humanos e divinos. Veyne faz um paralelo entre a visão Greco-romana e a cristã, evidenciando essa diferença essencial:

Para nossa demonstração, tracemos sobre o quadro um círculo, que representará o mundo segundo o cristianismo: por sua importância, o homem será a metade deste. E Deus? Ele é tão elevado e tão sublime que permanecerá muito acima do quadro. Contentar-nos-emos em puxar a partir do círculo uma flecha apontando para cima e escreveremos ao lado dela o sinal do infinito. Passemos para o mundo



segundo o paganismo: desenhemos um quadrado dividido em quatro faixas horizontais, uma espécie de escada com quatro degraus: a faixa inferior será o mundo inanimado, ou de preferência imóvel: pedras plantas; o degrau acima será para os animais; o penúltimo degrau será para os homens, o degrau mais alto será aqueles dos deuses. Consequência: a passagem dos deuses para os homens é uma simples questão de grau. Para se tornar deus não há a necessidade de se afastar muito além do mundo: os deuses estão logo acima dos homens, na escala dos habitantes do universo. Pode-se dizer legitimamente que um deus não é nada mais do que um sobre homem. Tanto é assim que, em latim e em grego, tem-se muitas vezes interesse em traduzir “divino” por “sobrehumano”.<sup>258</sup> (A tradução é nossa)

Para um cristão é inconcebível afirmar que Deus é simplesmente um ser com capacidades e potencialidades maiores, pois Deus é em essência diferente das criaturas que criou, é a partir Dele que emana toda a criação. Incluímos aí a própria possibilidade de existência. Para que tal diferença se faça ainda mais clara, comparemos o início da cosmogonia bíblica com aquele da cosmogonia grega. O primeiro versículo dos *Gênesis* afirma: “No princípio, Deus criou o céu e a terra. Ora, a terra estava vazia e vaga, as trevas cobriam o abismo, e um sopro de Deus agitava a superfície das águas”<sup>259</sup>. Deus é anterior à criação, antes de qualquer vestígio criacional sua presença já reinava absoluta e triunfante. Não nos é dado a conhecer a origem divina, pois esta é intrinsecamente infinita, logo, jamais teve um começo porque sempre existiu. Não se pode falar de uma origem de Deus, visto que Ele já existia antes do tempo. Um começo e um fim só são possíveis quando há a passagem do tempo, e o tempo só passa a existir pela vontade do Deus bíblico. A cosmogonia grega diferencia-se de forma patente. Por tal, podemos dizer que a visão bíblica do divino concebe Deus como o único e possível fundador da existência.

Já a cosmogonia grega, que chegou até nós pelo cantar de Hesíodo, descortina as origens da criação com a imagem do caos, esse infindo vazio,

---

<sup>258</sup> *Pour notre démonstrations, traçons au tableau un cercle, qui représentera le monde selon le christianisme : par son importance, l'homme en sera la moitié. Et Dieu ? Il est si haut et si sublime qu'il restera très au-dessus du tableau. Nous nous contenterons de faire partir du cercle une flèche pontant vers le haut et nous écrirons à côté d'elle le signe de l'infini. Passons au monde selon le paganisme : dessinons un carré divisé en quatre bandes horizontales, une sorte d'escalier à quatre degrés. La bande inférieur sera le monde inanimé, ou plutôt immobile : pierres et plantes ; le degré au-dessus sera pour les animaux ; l'avant dernière marche sera pour les hommes ; le degré le plus haut sera celui des dieux. Conséquence : le passage des dieux aux hommes est une simple question de degré. Pour devenir dieu point n'est besoin de s'évader très au-delà du monde : les dieux sont tout juste au-dessus des hommes sur l'échelle des habitants de l'univers. On peut dire légitimement qu'un dieu n'est rien de plus qu'n surhomme. Aussi bien, en latin ou en grec, a-t-on intérêt à traduire « divin » par « surhumain ». Nous comprenons alors bien des choses. VEYNE : **Sexe et pouvoir à Rome**. p.60-61*

<sup>259</sup>Gênesis 1.

“espaço aberto”, “abismo”, “garganta funda”<sup>260</sup>. Como diz Vernant em relação aos Deuses gregos:

Esses deuses múltiplos estão no mundo e dele fazem parte. Não o criaram por um ato que, no caso do deus único, marca a completa transcendência deste em relação a uma obra cuja existência deriva e depende inteiramente dele. Os deuses nasceram do mundo. A geração daqueles aos quais os gregos prestam um culto, os olímpianos, veio à luz ao mesmo tempo que o universo, diferenciando-se e ordenando-se, assumia sua forma definitiva de cosmos organizado. Esse processo de gênese operou-se a partir de Potências primordiais, como Vazio (Chãos) e Terra (Gaía), das quais saíram, ao mesmo tempo e pelo mesmo movimento, o mundo, tal como os humanos que habitam uma parte dele podem contemplá-lo, e os deuses, que a ele presidem invisíveis em sua morada celeste.<sup>261</sup>

#### 5.4. O Príncipe dos demônios

Então, nossa atenção volta-se para importante ponto das *Anékdota*, a afirmação de que Justiniano e Teodora são demônios. Acreditamos que essa presença é algo totalmente estranho à historiografia clássica: a clara e objetiva presença de uma força do mal que intervém no curso da história e, por isso mesmo, de essencial importância para compreendermos o caráter cristão que perpassa a obra.

O título deste subcapítulo origina-se no artigo de Rubin, intitulado *Der Fürst der Dämonen*, publicado na *zeitschrift Byzantinisch*. Foi Rubin que chamou a atenção para a expressão utilizada por Procópio de Cesareia: *daimónon archon*, esta poderia ser traduzida como “príncipe dos demônios”.

A evolução semântica da palavra *δαίμων*, [*daímon*], “demônio”, pode ser reveladora das diferenças entre a Antiguidade greco-latina e o cristianismo. O *daímon* em princípio é um termo que faz referência a um deus ou a um gênio que pode influir sobre a vida dos indivíduos. Não é algo em essência mau, poder-se-ia, ao contrário, encontrar um bom *daímon*. Por exemplo, Heródoto, quando descreve os rituais egípcios em honra da deusa Isis, emprega a palavra em sentido

<sup>260</sup> A respeito do significado da palavra *Chaos* em grego cita-se aqui: “O grego diz *Chaos*, não com a noção que tem para nós de “desordem”, e consagrada a partir de autores latinos como Ovídio (*Metamorfoses*, 1.5-7), mas provavelmente de um “espaço aberto” preexistente [...] o Chaos ligar-se-ia ao verbo *chaskein*, “abrir a boca para gritar”, pelo que poderia ser entendido como um ‘abismo’ ou ‘garganta funda’ anterior tudo quanto nele se veio a desenvolver [...]” PINHEIRO, Ana Elias e FERREIRA, José Ribeiro in Hesíodo: **Teogonia**

<sup>261</sup> VERNANT, Jean-Pierre: *Mito e Religião na Grécia Antiga*, p.6-7

preferencialmente positivo: *Τὴν μεγίστην δαίμονα ἡγῆνται*, isto é, “Da deusa de maior veneração”.

Tal diferenciação semântica faz-se ainda mais clara quando nos lembramos da palavra felicidade em grego antigo *εὐδαιμονία* [*eudaimonía*]. O prefixo “εὐ-” indica-nos geralmente algo de valor positivo. Até os dias de hoje, encontramos esse prefixo como indicador do mesmo significado de positividade em grego moderno, por exemplo: *εὐεργετώ* [*everguetó*], (fazer o bem); *εὐδοκίμηση* [*evdokímissi*], (êxito); *εὐκόλος* [*efkólos*], (fácil). Poderíamos então dizer que *εὐδαιμονία* [*eudaimonía*], no seu sentido primevo, referia-se a um “bom *daímon*”.

Em Procópio de Cesareia, a palavra *daímon* já é desprovida de todo o conteúdo clássico. O elemento demoníaco aparece aqui como fator que interfere na história e, por tal, deve ser levado em consideração para compreendê-la. É desestabilizador da ordem. Trata-se da fonte de todo o mal, nada mais distante do antigo sentido da palavra. Vejamos:

14. É por isso que, para mim mesmo assim como para a maioria de nós, essas gentes jamais deram a impressão de serem homens, mas demônios sujos de sangue e, como dizem os poetas, “funestos aos mortais”, que haviam decidido conjuntamente destruir todas as raças e todas as obras humanas tão fácil e rapidamente quantos fossem capazes. Ao se terem incorporado em uma forma mortal e ao se tornarem homens-demônios, atazanaram dessa maneira o mundo inteiro. 15. Pode-se dar a prova de tal afirmação de várias formas, entre outras quando se considera o poder das suas ações. Os demônios de fato se distinguem dos homens por uma grande diferença. 16. Muitos homens, é certo, existiram durante o curso das épocas que, por acidente ou por natureza, mostraram-se terríveis, no mais elevado grau, arruinando só com o seu poder algumas cidades, outros, regiões, ou realizando alguma outra ação semelhante, mas ninguém, senão esses dois personagens, foram capazes de produzir a perda de todos os homens e a infelicidade de toda a terra. É verdade que o destino veio auxiliá-los nesse projeto contribuindo para a destruição dos homens. 17. Com sismos, pestes, inundações, houve nesses tempos destruições consideráveis, como vou contar agora. Por isso, não é através de uma potência humana, mas por outra que eles realizaram essas terríveis ações.<sup>262</sup> (A tradução é nossa)

<sup>262</sup> “*C'est pourquoi, à moi-même comme à la plupart d'entre nous, ces gens n'ont jamais donné l'impression d'être des hommes, mais des démons souillés de sang et, comme le disent les poètes, 'funestes aux mortels', qui avaient décidé de concert de détruire toutes les races et toutes les oeuvres humaines aussi aisément et rapidement qu'ils en étaient capables. S'étant enveloppés d'une forme mortelle et étant devenus des hommes-démons, ils bouleversèrent de cette façon le monde entier. On peut donner la preuve d'une telle affirmation de bien des façons, entre autres en considérant le pouvoir de leurs actions. Les démons en effet se distinguent des hommes par une grande différence. Beaucoup d'hommes, certes ont existé Durant la suite des âges qui, par accident ou par nature, se sont montrés redoutables au plus haut degré, ruinant par leur seul*

Para nosso autor, os males que teriam sido causados pelo casal imperial, por serem de tamanha grandeza, só poderiam ter sido cometidos por terrível força sobrenatural. Tal constatação serviria para endossar a afirmação que perpassa toda sua obra, como sabemos, o caráter demoníaco dos governantes do império. A relação que se estabelece entre a grandeza de como os males se dão e a concepção cristã do demônio é intrínseca. Lembremos que os demônios são os anjos decaídos, justamente por desejarem rivalizar com Deus. Se a obra da Criação é algo que extrapola qualquer feito humano, dando-se no plano de forças incontrolláveis à ação humana, as tentativas de equiparação do demônio a Deus também acontecerão nessa esfera. É o que podemos constatar quando Procópio nos fala de “sismos, pestes e inundações.” Segundo a tradição cristã, o Verbo Divino é o criador natureza e o demônio seria o seu constante rival. Rival este que aplicaria suas forças em uma constante tentativa de desvirtuar e contrariar a vontade absoluta de Deus e, por isso mesmo, seus intentos poderiam ocorrer em escala sobre-humana. Ao constituir uma argumentação para denegrir o casal imperial, Procópio demonstra, de forma patente, estar imerso na visão de mundo cristã e, por conseguinte, faz dessa mesma visão um elemento de interpretação histórica.

Contam que sua mãe teria dito a alguns de seus íntimos que ele não era filho de seu marido Sabbatios nem de nenhum homem. Pois, no momento em que ia concebê-lo, um demônio a visitara. Ela não o vira, mas teve a impressão da sua presença junto dela, da mesma forma que quando um homem tem comércio com uma mulher, antes de desaparecer como se estivesse em um sonho. // Alguns daqueles que viviam com ele encontravam-se no palácio já tarde da noite, pessoas de alma pura, acreditaram ver em seu lugar uma espécie de fantasma, um demônio que não lhes era familiar. Um deles narrou que ele levantava-se repentinamente do trono imperial e passeava de um lado para o outro — não tinha o hábito de permanecer sentado por muito tempo. Mas a cabeça de Justiniano desaparecia subitamente e o resto do seu corpo parecia realizar esses grandes passeios, enquanto que ele próprio [o que narrara os fatos], como se não pudesse acreditar no testemunho de seus olhos, permanecia estático, inquieto e perplexo. Depois, quando a cabeça voltava para o corpo, as partes que faltavam pareciam-lhe, de maneira surpreendente, se terem juntado. // Outro dizia que, estando perto dele quando estava sentado, via de repente seu rosto ficar semelhante a uma carne indistinta: sem sobrancelhas, sem olhos e sem qualquer

---

*pouvoir les un des villes, les autres des régions, ou accomplissant quelque autre action semblable, mais personne, sinon ces deux personnages, ne fut capable de réaliser la perte de tous les hommes et de produire des malheurs pour la terre entière. Il est vrai que le destin vint en aide à leurs projets en contribuant à la destruction des hommes. Par des séismes, des pestes, des inondations, il eut en ce temps-là des destructions considérable, comme je vais raconter maintenant. Ainsi ce n'est pas par une puissance humaine, mais par une autre qu'ils accomplirent de terribles actions.”* Cesareia, Procópio de : *Anékdota*” (XII: 14-17). p. 76

outro traço distintivo. Depois de alguns momentos, podia-se novamente distinguir os aspectos dos seus traços. Isso escrevo sem tê-lo eu mesmo visto, mas ouvi dizer daqueles que tiveram a oportunidade de vê-lo. // Conta-se que um monge, um grande amigo de Deus, convencido por aqueles que viviam com ele no deserto, foi enviado a Bizâncio para defender a causa das pessoas que residiam na sua vizinhança, que eram maltratadas e sofriam de uma maneira intolerável. Lá chegando logo obteve uma audiência com o imperador. 25. No momento em que ia se apresentar, quando cruzou com um pé a soleira da porta, deu um passo para trás e retornou. O eunuco que o conduzia e outros presentes pediram com insistência que o homem fosse adiante, mas, sem responder, e, como se tivesse recebido um golpe, voltou para a casa em que estava. Visto que aqueles que o acompanhavam perguntaram-lhe por que havia feito isso, declarou, diz-se, que havia visto de frente o príncipe dos demônios sentado sobre o trono no palácio, e que não queria nem encontrá-lo, tampouco pedir-lhe qualquer coisa<sup>263</sup>. (A tradução é nossa)

Ora, como podemos ver, o *daímon* não é algo intrinsecamente ruim. Ao receber uma conotação negativa na pena dos historiadores cristãos, a ambiguidade se desfez. A nítida dicotomia entre o bem e o mal, típica do pensamento cristão, muito se diferencia da visão de mundo do paganismo.

O fato do conteúdo das *Anékdota* ter superado, digamos assim, o sentido original não parece ser mero acaso. O sentido que se afirmou de “narrativa breve de um fato engraçado ou picante”<sup>264</sup> leva-nos a pensar que há algo intrínseco ao

---

<sup>263</sup> “*On dit que sa mère aurait dit à quelques-uns de ses intimes qu’il n’était pas le fils de son mari Sabbatios ni d’aucun homme. Car au moment où elle allait le concevoir, un démon l’avait visitée. Elle ne l’avait pas vu, mais il lui avait donné l’impression de sa présence auprès d’elle comme lorsqu’un homme a commerce avec une femme, avant de disparaître comme en songe. // Quelques-uns de ceux qui vivaient auprès de lui et, tard dans la nuit, se trouvaient avec lui dans le palais, des gens à l’âme pure, crurent voir à sa place une sorte de fantôme, un démon qui ne leur était pas familier. L’un rapportait qu’il se levait soudain du trône impérial et se promenait de ci de là — il n’y avait pas l’habitude de rester assis très longtemps Mais la tête de Justinien disparaissait subitement et le reste de son corps semblait faire ces grandes promenades, pendant que lui-même, comme s’il ne pouvait en croire le témoignage de ses yeux, restait, restait longuement sur place, inquiet et perplexe. Ensuite, lorsque la tête était revenue sur le corps, les parties manquantes lui paraissaient, de manière surprenante, s’être ajoutées // Un autre disait que, se tenant près de lui quand il était assis, il voyait soudain son visage devenir semblable à une chair indistincte : il n’y avait ni les sourcils, ni les yeux à leur place et n’avait absolument aucun autre trait distinctif. Après un moment pourtant, on pouvait à nouveau distinguer l’aspect de ses traits. Cela, je l’écris sans l’avoir moi-même, mais je l’ai entendu dire de ceux qui avaient l’occasion de le voir. // On raconte qu’un moine, un grand ami de die convaincu par ceux qui vivaient avec lui dans le désert, fut envoyé à Byzance pour plaider la cause de gens résidant dans leur voisinage, qui étaient maltraités et avaient à souffrir d’une manière intolérable. Arrivé là, il obtint aussitôt d’accéder auprès de l’empereur. Alors qu’il s’apprêtait à venir en sa présence, il franchit le seuil d’un seul pied, mais revenant soudain sur ses pas, il repartit en arrière. L’eunuque qui le conduisait et ceux qui étaient là présents priaient l’homme avec insistance d’aller de l’avant, mais lui, sans rien répondre et comme s’il avait reçu un coup, revint de là dans la maison où il était descendu. Comme ceux qui l’accompagnaient lui demandaient pourquoi il avait fait cela, il déclara, dit-on, qu’il avait vu en face le prince des démons assis sur le trône dans le palais, et qu’il ne voulait ni le rencontrer, ni lui demander quelque chose.”*

<sup>264</sup> Houaiss p.211

próprio texto e que foi perfeitamente percebido pelo inconsciente da grande maioria das línguas ocidentais, tal percepção manifesta-se no atual sentido da palavra. Podemos dizer que o movimento semântico traz o próprio reflexo das marcas que perpassam a análise de Procópio. Refiro-me ao fato de que uma anedota remete-nos a algo que está na esfera do íntimo e do familiar. Trata-se de uma narrativa que traz à tona o comezinho dos nossos atos. Não foi nenhum outro livro ou texto que concedeu seu título para se tornar um substantivo dicionarizado e portador desse significado, tal associação é diretamente vinculada às *Anékdota*. A força das descrições detalhadas, sucessivas — e, até mesmo, caóticas — dos desmandos de Justiniano, Teodora, Belizário e Antonina foram mais fortes que o sentido de “inéditos”. O historiador de Cesareia faz-se aqui um grande olho que a tudo devassa, perscruta não só as alcovas reais, mas também deslinda as origens pouco nobres de seus protagonistas, os motivos pequenos e torpes que os levaram a decidir políticas de Estado, assim como os rumores que circulavam pelos vastos corredores e pátios dos palácios de Constantinopla. Aqui a comédia parece adentrar sem cerimônia a narrativa dos feitos históricos. O que nos é narrado por Procópio não é a desmedida do ser humano, mas sim o próprio “mal”. Com um afã descritivo, o historiador deseja não somente constatar o “mal”, ele deseja ir mais além, almeja, sim, mostrar a fonte de onde os padecimentos do Império proveem. Tal fonte é tudo o que se opõe a Deus e diante de Deus não há “desequilíbrio”, há simplesmente a cega obediência a seus desígnios ou a desobediência da rebelião, personificada por excelência na figura do anjo decaído, do demônio. Para provar que Justiniano é o “príncipe dos demônios”, Procópio não mede esforços para convencer seu leitor: é preciso devassar a intimidade imperial, demonstrar a seu público por quais razões sua revelação é fundamentada. Esses indícios devem ser identificados no cerne dos espíritos de seus inimigos.