



JOÃO RUFO E PEDRO, O IBÉRICO: POSSIBILIDADES DE PESQUISA SOBRE OS DEBATES CRISTOLÓGICOS DO SÉCULO V PELA VIDA DE UM MONGE MONOFISITA

JOHN RUFUS AND PETER, THE IBERIAN: POSSIBILITIES OF RESEARCH INTO THE CHRISTOLOGICAL DEBATES OF THE FIFTH CENTURY THROUGH THE LIFE OF A MONOPHYSITE MONK

MURILO MOREIRA DE SOUZA¹

Universidade Federal do Paraná

RESUMO

Este trabalho possui o propósito de apresentar possibilidades de estudo e de pesquisa que encampamos na pesquisa de doutoramento. Disputas políticas e religiosas ocorridas durante os séculos IV e V no Império Romano Oriental possuem diversas faces que possuem um vácuo de estudos na academia Brasileira em especial quando tratamos dos movimentos em oposição ao Concílio de Calcedônia. O conselho refletiu intensos debates em torno da natureza de Cristo, mas que extrapolou os seus objetivos iniciais ao legislar sobre quais posições teológicas e políticas eram aceitas ou precisavam ser extirpadas. O movimento de insurreição que seguiu em virtude das decisões tomadas na assembleia foi marcado por uma rachadura na sociedade romana que podem ser percebidos na vida de Pedro, o Ibérico. Composta por seu discípulo João Rufo, a obra hagiográfica oportuniza um olhar renovado para esses fenômenos ocorridos no palco oriental do mediterrâneo na Antiguidade Tardia que aqui pretendemos discutir.

PALAVRAS-CHAVE: MOVIMENTO MONOFISITA; PEDRO, O IBÉRICO; POLÍTICA E RELIGIOSIDADE; CONCÍLIO DE CALCEDÔNIA; JOÃO RUFO.

ABSTRACT

This paper aims to present possibilities of study and research that we have taken up in our doctoral research. Political and religious disputes that occurred during the fourth and fifth centuries in the Eastern Roman Empire have several faces that have a vacuum of studies in the Brazilian academy, especially when dealing with movements in opposition to the Council of Chalcedon. The Council reflected intense debates around the nature of Christ, but it extrapolated its initial objectives by legislating on which theological and political positions were accepted or needed to be extirpated. The insurrectionary movement that followed as a result of the decisions made at the assembly was marked by a crack in Roman society that can be seen in the life of Peter the Iberian. Composed by his disciple John Rufus, the hagiographic work provides a fresh look at those phenomena that occurred on the eastern Mediterranean stage in Late Antiquity that we intend to discuss here.

KEYWORDS: MONOPHYSITE MOVEMENT; PETER THE IBERIAN; POLITICS AND RELIGIOSITY; COUNCIL OF CHALCEDON; JOHN RUFUS.

¹ Doutorando em História: Cultura e Poder pela Universidade Federal do Paraná (UFPR). Mestre em História pela mesma instituição (2022) e Licenciado em História pela Universidade Estadual de Maringá (UEM). Membro do Núcleo de Estudos Mediterrânicos (NEMED) e do Grupos de Estudos em História do Oriente Cristão (GEHOC/CDV). O presente trabalho foi realizado com apoio do CNPq, Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico – Brasil.

INTRODUÇÃO

Na sociedade contemporânea não é estranho falar de conflitos entre as esferas políticas e religiosas. Na verdade, esse tema é recorrente a diversos tempos e espaços. Se pensarmos na França iluminista, na Jerusalém após a segunda guerra, ou mesmo no clássico sistema feudal, no decorrer da História percebemos como política e religiosidade são intrínsecas e mesmo hoje quando pensamos na política brasileira estamos envolvidos com bancadas religiosas no congresso nacional ou movimentos políticos dentro das Igrejas, Templos e Terreiros, no caso cristão, sejam em alas católicas ou evangélicas. Isso é, podemos perceber facilmente a influência religiosa na política e uma demonstração da influência política dentro da religiosidade.

É fato que a essência do ser humano o leva a manifestar sua religiosidade e sua espiritualidade na prática política, na prática do diálogo, das disputas e nos mais diversos espaços onde a manifestações de poder é demandada. Portanto, neste artigo chamamos a atenção para um espaço religioso onde diversos atores são chamados a prática política e religiosa. Nos propomos a analisar e levantar futuros debates sobre como se davam as disputas desses poderes no Império Romano Tardio no século V e seu transpassar para o século VI. Neste período viveu o monge monofisita João Rufo (450-518) e seu mestre, a quem destina uma biografia, Pedro, o Ibérico (411-491) monge e bispo de Maiuma, na Palestina. A obra se apresenta como um importante objeto de estudo para as transformações vivenciadas pelas populações no oriente mediterrânico no período e que precisa ser melhor investigada, haja vista a ausência de estudos sobre esta fonte no Brasil.

Chamamos a atenção ao Império Romano Oriental que em finais do século IV e no decorrer do século V, caminhava para uma forte vinculação entre o papel do “estado” e da “igreja”, tendo a cristianização da sociedade um importante papel na conceituação da Antiguidade Tardia². O papel do imperador é um exemplo claro de como se assemelhavam as identidades de um *romano* e de um *cristão*. Desde a tolerância ao culto cristão editada por Constantino (306-337) e a outorga do cristianismo como religião oficial da corte imperial por Teodósio I (379-395)³, a influência cristã na ideologia imperial cresceu de forma exponencial. O cerimonial construído a partir da imagem do imperador, como apresenta Ramon Teja⁴, é uma representação clara de como se construía este elo de estrutura integrada de sociedade onde o secular e o religioso desempenhavam um sentido semelhante,

² CAMERON, Averil. *El mundo mediterráneo en la Antigüedad Tardía, 395-600*. Barcelona: Crítica, 1998, p. 63;

³ Éditos de Milão (313) e de Tessalônica (380) respectivamente.

⁴ TEJA, Ramón. *Emperadores, obispos, monjes y mujeres: protagonistas del cristianismo antiguo*. Trotta, 1999.

de guia tanto para o povo romano, quanto para o povo cristão, que se assemelhavam a uma única identidade.

Entretanto, equivocamo-nos em pensar que essa unidade construída pela autoridade imperial refletia a realidade das populações cristãs inserida dentro dos domínios de Constantinopla. Na verdade, a pluralidade presente na “cristandade” era tão diversa que não se pode interpretar essa cristandade como um único “Cristianismo” e sim como vários “Cristianismos”. As interpretações iam das mais teológicas e metafísicas aos fins mais práticos e ações políticas e em muitos casos saíam do debate de ideais para confronto físico. Como afirma Cameron:

Nesta situação, as próprias doutrinas cristãs, bem como as múltiplas alternativas que dividiam os crentes, suscitavam a paixão das pessoas da época, tal como as questões sociais ou políticas o fazem atualmente. Algumas dessas divergências eram de carácter puramente prático, como a determinação da data em que a Páscoa devia ser celebrada, assunto sobre o qual as tradições locais divergiam consideravelmente; mas as questões estritamente teológicas, como a dupla natureza divina e humana de Jesus Cristo ou o estatuto conferido à Virgem Maria, eram muito mais importantes do que a questão da natureza divina da Virgem Maria.⁵

As concepções teológicas, as tradições eclesiásticas e as profissões de fé dos cristãos eram tão diversas que influíam no fazer político como forma de demonstração de força. Mas seria errôneo pensar que as matérias doutrinárias eram apenas um pano de fundo para debate de temas políticos que eram de fato suas preocupações visto que ambas eram correlatas. Segundo W. H. Friend⁶, as controvérsias nessa “unidade cristã” é reflexo direto da um cristianismo que floresceu em meio a uma diversidade cultural em um Mar Mediterrâneo integrado. Reflexo que foi sentido nas tradições eclesiásticas formadas em grandes centros do oriente mediterrâneo como Antioquia ou Alexandria, muito distante de realidades culturais vivenciadas na Gália ou em Roma. Cada centro religioso tinha sua própria história, cultura e tradições eclesiásticas distintas o que favoreceu o surgimento de modo de vidas regionais e problemas específicos para cada unidade eclesiástica.

Nesses espaços a figura do bispo se tornou cada vez mais fundamental. Esse personagem, segundo Ramon Teja, é a criação mais original da Antiguidade Tardia: uma figura eminentemente

⁵ CAMERON, 1998, p. 63. Tradução nossa. Na edição em língua espanhola: Dada la situación, las propias doctrinas cristianas, así como las múltiples alternativas que dividían a los creyentes, suscitaban el apasionamiento de los hombres de la época, del mismo modo que hoy día lo provocan las cuestiones de índole social o política. Algunas de esas discrepancias eran de índole meramente práctica, como por ejemplo la determinación de la fecha en que debía celebrarse la Pascua, materia en torno a la cual diferían considerablemente las diversas tradiciones locales; pero a las cuestiones estrictamente teológicas, como por ejemplo la de la doble naturaleza divina y humana de Jesucristo o el estatus conferido a la Virgen María, se les otorgaba mucha mayor importancia;

⁶ FRIEND, William Hugh Clifford. *The Rise of the Monophysite Movement: Chapters in the History of the Church in the fifth and sixth centuries*. Cambridge Univ. Press, 1972.

laica, que herdou papéis de diversos antecessores clássicos, uma mistura entre o sacerdote, o político, o filósofo, o retórico, o jurista e o juiz. O bispo, por sua vez, exercia uma influência poderosa a nível local em variados âmbitos da vida cotidiana, legitimado principalmente por sua postura exemplar em relação a vida cristã, “(...) el obispo se afirmó en medio de una estructura política poderosa y frente a las intervenciones sistemáticas del poder imperial”⁷.

Ao analisar as fontes sinodais e de concílios ecumênicos da antiguidade, Silva Acerbi⁸ define com clareza como se mostravam as disputas políticas e religiosas neste ambiente. Para a historiadora, é notório que as manifestações de influência política a partir destes membros da Igreja se tornaram mais perceptíveis a partir da institucionalização da igreja, onde ocupar uma posição eclesiástica era o mesmo que obter crédito, poder e dinheiro quanto maior o cargo. Isto é, passavam de líderes de uma entidade eclesiástica-espiritual para fazerem parte do ordenamento político pragmático. Para isso, o carisma e a capacidade oratória constituíam um meio fundamental de propaganda e autolegitimação. Pois os bispos:

se constituem em líderes políticos e religiosos, expoentes privilegiados de uma oligarquia de poder que conhece as tensões inerentes a uma classe dominante e que usa os valores sociais do sagrado como um "dispositivo de consenso" indispensável, ou seja, como um instrumento não apenas de autodefesa, mas também de afirmação da classe social.⁹

No caso do oriente mediterrânico, quando observamos o papel desempenhado pelos bispos nas comunidades cristãs era ainda mais significativo, destacando-se a sua *auctoritas* e *potestas* em virtude das suas práticas ascéticas e ascendências monásticas. A partir de Constantino, o crescimento do poder episcopal esteve intrinsecamente ligado ao movimento dos monges, que ganhava popularidade e se expandia em termos demográficos. Os monges, com sua dedicação à vida ascética e seu comprometimento com a espiritualidade, tornaram-se figuras de destaque e respeito na

⁷ TEJA, Ramón. *Emperadores, obispos, monjes y mujeres: protagonistas del cristianismo antiguo*. Trotta, 1999, p. 76. Tradução nossa. Na edição em língua espanhola: "(...) o bispo se afirmou em meio a uma poderosa estrutura política e em face das intervenções sistemáticas do poder imperial".

⁸ ACERBI, Silvia. “Concilios y propaganda eclesiástica en el siglo V: Estrategias de persuasión y adquisición del consenso al servicio del poder episcopal”. In: *Propaganda y persuasión en el mundo romano: actas del VIII Coloquio de la Asociación Interdisciplinar de Estudios Romanos*, celebrado en Madrid los días 1 y 2 de diciembre de 2010. Signifer Libros, 2011. p. 295-308.

⁹ TEJA, *op. cit.*, p. 226. Tradução nossa. Na edição espanhola: se constituyen em líderes políticos además de religiosos, exponentes privilegiados de una oligarquia de poder que conoce las tensiones propias de una clase dirigente y que utiliza las valencias sociales de lo sagrado como indispensable ‘dispositivo de consenso’, es decir, como instrumento no sólo de autodefensa sino de afirmación del estamento social.⁹

sociedade cristã oriental. Seu exemplo de renúncia e busca pela santidade serviu de modelo para os bispos, reforçando seu prestígio e autoridade nas comunidades locais.¹⁰

O movimento monástico¹¹ esteve inicialmente associado ao deserto e seus “Pais e Mães”, nos quais seus seguidores buscavam no “paraíso” desértico uma forma de isolamento, reclusão, provação e exercício constante da “askesis”, o ideal ascético. Ao seguir a vida de monges proeminentes como Antão¹² (251-356) e Pacômio¹³ (292-348), foram estabelecidas regras monásticas para que os novos membros do movimento pudessem trilhar o mesmo caminho de seus mestres. Não demorou para que o movimento, já tão popular já no século V, se espalhasse por toda a bacia do Mediterrâneo e além, em diversas formas: anacoretica, que priorizava o indivíduo; a cenobítica, que priorizava a comunidade; ou mesmo urbana, que se manifestava na pregação constante e no culto a cidades, como é o caso de Jerusalém.

No entanto, no início do século V, o movimento monástico apresentava pouca organização e nas cidades, como é o caso de Constantinopla, a superpopulação de monges resultava em convulsões sociais intensas, uma vez que não havia legislações específicas que permitissem às autoridades locais os controlarem. Eram considerados problemáticos a tal ponto que eram tolerados sempre que possível e controlados sempre que necessário¹⁴. Esse fenômeno é definido por Teja:

Os monges se tornaram um elemento ativo, indisciplinado e muitas vezes perturbador nas cidades do leste, participando de todos os distúrbios sociais e religiosos, mas os bispos conseguiram usá-los para reforçar sua posição de autoridade máxima na cidade, substituindo as antigas magistraturas urbanas.¹⁵

¹⁰ STERK, Andrea. *Renouncing the World yet leading the church: the monk-bishop in late antiquity*. Cambridge; London: Harvard University Press, 2004

¹¹ Sobre as origens do movimento monástico, há uma vasta bibliografia produzida, e ainda é um tema que suscita importantes debates nacionais e internacionais. Ver: BURTON-CHRISTIE, Douglas. *La Palabra en el desierto: La Escritura y la búsqueda de la santidad en el antiguo monaquismo cristiano*. Siruela, 2007. COLOMBÁS, García M. *El Monacato Primitivo*. 2 ed. Madrid: MMIV, 2004; HARMLESS, William. *Desert Christians: An Introduction to the Literature of Early Monasticism*. Oxford: Oxford University Press, 2004.

¹² Monge eremita conhecido como o primeiro monge quando se retirou ao deserto do Egito para buscar a perfeição espiritual. Teve seu legado difundido através da sua biografia escrita por Atanásio de Alexandria (296-373), importante figura teológica do período. A história de Antão influenciou por séculos a concepção de anacoretismo monástico e ascetismo solitário;

¹³ Monge egípcio que se tornou reconhecido por ter propagado um estilo de vida monástico pautado na vida em comunidade. Sabemos de sua vida principalmente pela biografia escrita por Jerônimo de Estridão (347-420) e pelas regras monásticas. Suas regras influenciaram especialmente os mosteiros no deserto do Egito e Síria-Palestina nos séculos IV e V.

¹⁴ STERK, *op. cit.*

¹⁵ TEJA, 1999, p. 170; Tradução nossa. Na edição em língua espanhola: Los monjes pasaron a constituir en las ciudades orientales un elemento activo, díscolo y perturbador muchas veces, que participa en todos los distúrbios sociales y religiosos, pero los obispos supieron utilizarlos para apuntalar su situación como máxima autoridad en la ciudad reemplazando a las viejas magistraturas urbanas

Em um panorama mais abrangente, os imperadores – ou o poder imperial – buscavam promover a prosperidade do Império em meio a convulsões sociais, juntamente com os desafios decorrentes de guerras fomes e embates doutrinários, enquanto o poder eclesiástico experimentava um crescimento exponencial. O bispo, figura emblemática nessa dinâmica, situava-se entre o poder central e o poder local, desempenhando um papel fundamental na consolidação dos movimentos religiosos e na arrecadação financeira da Igreja nascente. No entanto, desde a sua origem, a seleção do bispo ocorria frequentemente a partir de origem leiga ou dentro da própria comunidade religiosa. Foi somente a partir do movimento monástico do século IV que os candidatos ideais para o desempenho da função episcopal foram encontrados nos mosteiros. Parecia o equilíbrio entre o poder econômico e carismático que esses indivíduos possuíam precisava ser complementado com a renúncia característica do monge. Como afirma Sterk:

Os ideais ascéticos haviam se tornado a serva premiada do cargo episcopal para uma nova geração de bispos. A partir do último quarto do século IV, a ordenação de monges foi sancionada, senão de fato incentivada, pelas autoridades imperiais e eclesiásticas. As histórias da igreja do século V atestam a aceitação ou a normalidade dos monges ordenados para funções sacerdotais e episcopais. Ao mesmo tempo, elas apresentam um modelo ascético de liderança como um paradigma positivo, se não um ideal, para o exercício da autoridade na igreja, elogiando até mesmo bispos não monásticos em termos congruentes com a vida monástica¹⁶

Essas três entidades – imperador, bispo e monge – representavam uma complexa triangulação de poder na qual seus interesses próprios se alinhavam ou se distanciavam conforme suas ambições políticas ou religiosas se desenrolavam. As consequências dessas disputas de poder refletiram em formas de violência urbana, revoltas populares e desafios enfrentados por diversos estratos sociais dentro do Império Romano durante o século V. A fim de enfrentar esse contexto desafiador, foram necessárias legislações abrangentes e o estabelecimento de novas normas eclesiásticas e imperiais. Essas medidas visavam explorar novos caminhos dentro de um império parcialmente unificado em uma única fé, porém fragmentado em termos doutrinários.

¹⁶ STERK, *op. cit.*, p. 191. Tradução nossa. Na edição em língua inglesa: Ascetic ideals had become the prized handmaiden of episcopal office for a new generation of bishops. Beginning in the last quarter of the fourth century the ordination of monks was sanctioned, if not actually encouraged, by imperial as well as ecclesiastical authorities. The fifth-century church histories attest to the acceptance or normalcy of monks ordained to priestly and episcopal functions. At the same time, they present an ascetic model of leadership as a positive paradigm, if not an ideal, for the exercise of authority in the church, praising even nonmonastic bishops in terms congruent with monastic life

AS CONTROVÉRSIAS TEOLÓGICAS DO SÉCULO V E O CONCÍLIO DE CALCEDÔNIA

Os concílios ecumênicos¹⁷ desempenharam e continuam a desempenhar um papel significativo como assembleias de grande importância, destinadas a reunir e unir as diversas lideranças religiosas da “ecclesia” a fim de deliberar sobre questões doutrinárias e teológicas no âmbito do Cristianismo. Embora o termo “ecumênico” sugira a inclusão da diversidade dentro da unidade, na prática, poucos concílios representavam verdadeiramente as múltiplas correntes de pensamento presentes em uma comunidade eclesial. Os concílios muitas vezes assumiram a forma de grandes debates políticos, às vezes mais políticos do que teológicos. Isso é evidente quando se observa que, na Antiguidade, eram convocados pelo imperador romano – embora suas opiniões nem sempre prevalecessem – e se tornaram verdadeiras arenas de disputas políticas e religiosas. Esses concílios, acima de tudo, desempenharam um papel fundamental na formulação de um credo comum à maior parte das Igrejas cristãs, tanto ocidentais quanto orientais.

O século IV foi marcado por importantes transformações nos debates cristológicos, um campo de estudo que se dedica à compreensão da figura de Jesus Cristo. Esses debates eram fundamentais para os cristãos, pois abordavam temas essenciais como a natureza da salvação e da redenção, a natureza da liturgia e da Eucaristia, bem como o papel da Virgem Maria. Cada posição teológica defendia sua própria visão como verdade absoluta, acreditando na importância da fé nos elementos essenciais para a salvação.

A partir do estabelecimento do dogma de que Cristo é consubstancial ao Pai (Concílio de Niceia, 325) e, com ele, compartilha a mesma substância divina, assim como com o Espírito Santo (Concílio de Constantinopla I, 381), surgiram profundas indagações teológicas sobre a coexistência das naturezas divina e humana em Jesus Cristo. Os debates teológicos no século V se concentraram em compreender de que forma a humanidade e a divindade se entrelaçam na personificação de Cristo. Os teólogos do período buscaram conciliar as naturezas divina e humana de Cristo, investigando como essas duas realidades distintas se relacionavam e se manifestavam na figura do Salvador.

Isto é, o debate se deslocou do problema da divindade para o da encarnação. Embora a divindade de Jesus estivesse oficialmente definida, ainda havia correntes dissidentes e poderosas no Ocidente, especialmente entre os adeptos do Arianismo. No entanto, as novas questões suscitadas no Oriente eram em relação à convivência da divindade com a humanidade e como isso se manifestava na prática. Surgiram perguntas como: Como Jesus poderia ser simultaneamente divino e humano?

¹⁷ Para um panorama abrangente dos concílios ecumênicos e seus respectivos contextos, sugere-se a obra: ALBERIGO, Giuseppe (org.) *História dos Concílios Ecumênicos*. São Paulo: Paulus, 1995.

Como a divindade poderia coexistir com a humanidade? Se Jesus sofreu na cruz, foi o ser humano ou o ser divino que experimentou o sofrimento? As perguntas eram numerosas e as respostas variadas.

Na transição dos séculos IV para o V, emanavam duas correntes teológicas de grande importância e com perspectivas opostas no campo da cristologia. Por um lado, destaca-se a Escola de Alexandria, que exercia influência principalmente no norte oriental da África, Núbia, Etiópia e em aspectos da teologia ocidental. Essa corrente era profundamente marcada pela herança helênica e tinha sua base em Alexandria, uma cidade cosmopolita conhecida por seu intenso contato com os centros comerciais do Mediterrâneo e por sua porta de entrada para o Egito. Na tradição acadêmico-religiosa dessa escola, a ênfase recaía sobre a divindade do Filho de Deus, ou seja, na teologia do Logos encarnado.

Por outro lado, havia a Escola Antioquena, cuja área de influência se estendia da Ásia Menor até a Palestina e a Mesopotâmia. Nos séculos IV e seguintes, sua influência se estendeu ainda mais, alcançando a Pérsia e além da Ásia Central. Sendo uma cidade antiga e com uma população há muito tempo cristianizada, Antioquia possuía uma tradição teológica que remontava ao século I. Nessa corrente, ao contrário de Alexandria, a ênfase cristológica estava na humanidade de Jesus.

Embora o debate sobre a natureza de Cristo já estivesse em andamento antes das decisões dos Concílios de Niceia e Constantinopla, foi a partir das teses defendidas pelo bispo Nestório de Constantinopla (381-451), que tinha formação teológico-monástica na Escola de Antioquia, que as questões em torno da natureza de Cristo foram intensificadas durante o século V. Suas concepções sobre a Mãe de Jesus e a natureza humana de Cristo levaram à sua condenação, principalmente por Cirilo de Alexandria (375-444) que defendia veemente as teses de sua própria formação teológica. Cirilo, como líder religioso de Alexandria, defendeu a perspectiva da coexistência entre as naturezas humanas e divinas de Cristo em 12 anátemas, recebendo o apoio de muitos monges egípcios e pelo poder imperial no Concílio de Éfeso I em 431.

A derrota de Nestório resultou no fortalecimento em Constantinopla de uma perspectiva alexandrina “radical” que defendia a natureza única de Cristo. Um dos principais defensores dessa visão na década de 440 foi o monge Eutíques (378-454), que pregava a existência de uma única natureza no momento da encarnação, em que a natureza humana, de certa forma, era absorvida pela natureza divina. Ele foi rotulado de “monofisita” – “mono” e “physis” em grego, que significa uma única natureza” – pelos seus oponentes, especialmente Flaviano, bispo de Constantinopla (446-449) que mobilizou forças políticas e eclesiásticas para condená-lo. Entretanto, essa tentativa fracassou

devido aos movimentos de Dióscoro (?-454) bispo de Alexandria (444-451) e sucessor de Cirilo, que saiu em defesa de Eutíques e seus monges.

A convocação do Concílio de Éfeso II em 449, conhecido como “O concílio dos ladrões”, foi consequência dessa defesa empunhada por Dióscoro, com o apoio da casa imperial de Teodósio II (401-450), em favor de Eutíques. O objetivo desse concílio era também acabar com os distúrbios que ocorriam na cidade. Durante o concílio, Dióscoro conseguiu apoiar Eutíques e proclamar sua própria doutrina da natureza única, representando uma radicalização da teologia Alexandrina que, segundo seus opositores, distorcia as percepções defendidas por Cirilo, já falecido à época. Segundo Jenkins, ambos os lados concordavam em Jesus Cristo era Deus encarnado, a Segunda Pessoa da Santíssima Trindade, mas:

Onde discordavam tão violentamente era quanto a natureza de Cristo. Os inimigos de Flaviano, e sua milícia monástica, acreditavam que Cristo existiu numa natureza única, em que o divino dominava. Elas achavam que, ao não proclamar essa verdade, ao defender um Cristo em Duas Naturezas, o grupo de Flaviano tinha traído a essência do cristianismo. Literalmente, achavam que Flaviano havia dividido Cristo¹⁸

Os opositores, tanto que Eutíques quanto de Dióscoro, formaram uma ampla coalizão na defesa de sua teologia, encarando as decisões do Concílio de Éfeso II como corrompidas, inválidas e distorcidas. Um dos primeiros a se manifestar contra as decisões do concílio foi Leão I, o bispo de Roma, que expressou forte oposição às decisões desde o início e apresentou um documento chamado “Tomo”, que reinterpretava as decisões de Cirilo e defendia a doutrina das duas naturezas em uma única “*prosopon*”.

A morte do imperador Teodósio II no ano seguinte levou ao poder sua irmã Pulquéria e Marciano, que não concordavam com as decisões teológicas tomadas em Éfeso. A coalizão política estabelecida com a nova casa imperial levou à convocação de um novo Concílio em Calcedônia no ano de 451. Mais de 500 bispos se reuniram na igreja de Santa Eufemia em Calcedônia, do outro lado do Bósforo, oposto a Constantinopla. Esse número era significativamente maior, aceitaram o Tomo como guia definitivo da cristologia que se somava as definições de Cirilo, sem radicalizá-las. Em Calcedônia foi definido, o “Diofisismo”, que entende a existência de duas “*physis*” de forma hipostática no corpo de Jesus. De forma generalista podemos afirmar que Calcedônia conseguiu conciliar as perspectivas de Nestório e de Eutíques em uma só de reduzindo os polos extremos em hereges. Jenkins define que:

¹⁸ JENKINS, Philip. *Guerras santas*. Rio de Janeiro: LeYa, 2013, p. 10

(...) era evidentemente humano para sentir fome, sede, cansaço e para dormir; mas Cristo foi evidentemente divino quando alimentou cinco mil homens, caminhou sobre a água e ordenou o fim da tempestade. O Jesus humano caiu em luto por seu amigo Lázaro; o Cristo divino disse palavras que ressuscitaram aquele mesmo amigo da morte. Leão concluiu: “Sua humanidade, que é menor do que a do Pai, veio do nosso lado; sua divindade, que é igual à do Pai, veio do Pai”.¹⁹

O Concílio, que pretendia resolver questões doutrinas e políticas concernentes a disciplina eclesiástica, incluindo a posição da sé de Constantinopla alcançou objetivos maiores. Durante o concílio, essas controvérsias foram evidenciadas e houve uma aliança entre as Sés de Roma e Constantinopla, que resultou em duras críticas às teologias alexandrinas e antioquenas. Além disso, devido aos distúrbios políticos recentes na capital, a posição dos monges também foi debatida. Foi considerada urgente a definição jurisdicional nesse sentido e foram tomadas resoluções para colocar o movimento monástico sob tutela e responsabilidade dos bispos de cada província.

Ao longo do século seguinte a posição de Calcedônia tornou-se a pedra basilar da ortodoxia²⁰ imperial, mas deixava evidência uma exclusão de grandes porções do império que já neste momento estavam fortalecidas em perspectivas teológicas diferentes. Os esforços para alcançar um consenso criaram mais problemas do que soluções e é provavelmente a partir das decisões do concílio que o movimento monofisita ganhou ainda mais seguidores. Como argumenta W. H. C. Frend²¹, a emergência desse movimento contribuiu para a separação política do império durante o século VI. Essa divisão, que nem povos estrangeiros foram capazes de realizar, fragilizou o controle imperial e facilitou a tomada de grandes porções dos domínios romanos orientais pelos árabes no século VII.

O MOVIMENTO MONOFISITA E A PALESTINA

Seria equívoco pensar que o Concílio de Calcedônia colocou fim as disputas pelas naturezas de Cristo e encerrou as convulsões sociais que tanto preocupavam a casa imperial. O século seguinte foi marcado por revoltas especificamente nas regiões do Egito, Palestina e Síria, espaços que sofriam maior parte da influência alexandrina. Durante o século VII, esse “império monofisita”, como descrito por Frend, estendia-se além das fronteiras romano-persas, abrangendo desde o Mar Negro até o Egito,

¹⁹ *Ibid.*, p. 11;

²⁰ Aqui cabe uma nota de ressalva. Não utilizamos o termo *ortodoxia* para se referir ao lado vencedor das decisões justamente por esses se autointitularem corretos quando percebemos que mesmo o lado perdedor” também trouxe para si sua própria ortodoxia e verdade. Neste caso, utilizaremos conceitos como “diofisitas”, “calcedônicos” ou “miafisitas” e “anticalcedônicos”.

²¹ FREND, William Hugh Clifford. *The Rise of the Monophysite Movement: Chapters in the History of the Church in the fifth and sixth centuries*. Cambridge Univ. Press, 1972.

rio Nilo e Vale da Etiópia, uma área maior e mais populosa do que aquele coberto pelos Latinos e pelo “Cristianismo Ortodoxo Imperial”.

Embora haja uma falta de investigações precisas sobre a possibilidade de as províncias fronteiriças terem adotado o monofisismo em uma forma de contrariar o poder imperial em Constantinopla, é possível explorar essa desconfiança criada entre as populações locais e o poder central. Vale ressaltar que as elites locais buscavam meios de manter sua autonomia e poder regional, e podem ter buscado se aproximar do eixo persa, que aderiu ao longo do tempo correntes teológicas contrárias ao calcedonismo. Nesse sentido, nos interessa à medida que Pedro, o Ibérico teve suas origens nestas regiões. Abaixo, apresentaremos mais detalhes sobre esse aspecto.

O termo “monofisita” que significa “uma natureza” foi atribuído posteriormente pela história e não por seus contemporâneos. Por outro lado, há uma certa confusão com o Miafisismo²², que parte do princípio de que Cristo era o verbo encarnado em uma única “physis” (natureza), mas que era composto de uma parte divina e outra humana. Aqueles que podemos atribuir a identidade monofisita, por sua vez, defendia a supressão da natureza humana em razão da divina no momento da encarnação.

Muitos destes monofisitas não buscavam uma separação total da Igreja, mas consideravam Calcedônia um equívoco e esperavam que o poder imperial pudesse revogá-lo. Foi durante o reinado de Zenão (475-491) que os monofisitas alcançaram uma primeira vitória no poder central, obtendo certa legitimidade na promulgação do “Henotikon”. Essa obra buscava apaziguar as divergências e dar certa legitimidade aos pensamentos dos bispos orientais, reafirmando as posições de Nicéia, Éfeso I e ignorando parte das decisões de Calcedônia. Entretanto, o Henotikon foi duramente criticado pelos teólogos ocidentais e não demorou para que perdesse efeito. As rivalidades ainda permaneceram por décadas causando um distanciamento e trocas de acusações entre as igrejas orientais e Roma.

Um outro momento de sucesso monofisita foi a elevação de Severo (456-538) ao patriarcado de Antioquia (511-518). A deposição de seu antecessor devido a discordâncias com ortodoxos locais, levou o imperador Anastácio (491-518) a colocá-lo na cadeira episcopal da tradicional cidade. Severo foi responsável por fortalecer o monofisismo na região e com uma intensa atuação política restaurou a influência da Sé de Antioquia em regiões da Síria da Ásia menor e da Palestina. Entretanto, Severo manchou sua imagem ao reavivar o Henótikon de Zenão entrando em conflito aberto com líderes teológicos e aristocráticos. Com a ascensão de Justino I ao poder em 518, após a morte de Anastácio,

²² Muitas correntes *miafisitas* permanecem fortes e atuantes até os dias de hoje como a Igreja Copta do Egito e as Igrejas Ortodoxas Orientais da Síria, Etiópia e Armênia. Contrariam fortemente as propostas de Eutíques e dos monofisitas, mas frequentemente são assimiladas com esses.

Severo foi expulso para Alexandria. Ele foi um dos primeiros a ser condenado no Concílio de Constantinopla II em 553, que reafirmou as decisões de Calcedônia.

Durante o reinado de Justino (518-527) diversos líderes religiosos *miafisitas* foram depostos de seus cargos e substituídos por líderes de *diofisitas* compatíveis com a filosofia e a doutrina de calcedônia. Frend nos informa de ao menos 55 bispos depostos de suas sés até o final da década de 530. A tentativa de resolução desse impasse entre calcedônicos e não calcedônios se deu com Justiniano (527-565) e o conjunto de sua a casa imperial que mostraram certa simpatia em relação a Severo, mas suas tentativas de reconciliação falharam devido às pressões exercidas pelos representantes latinos e pelas aristocracias da capital.

A situação na Palestina em relação à posição do bispo de Jerusalém nos chama atenção. Apesar da associação histórica e simbólica da cidade com a atuação de Jesus de Nazaré, outras cidades como Antioquia, Alexandria e Constantinopla ganharam mais proeminência eclesiástica. Desde o Concílio de Niceia I, o bispo de Jerusalém era considerado uma autoridade honorífica pela associação com a atuação de Jesus de Nazaré na *Terra Santa*. Entretanto, cidades como Antioquia, Alexandria, pelas suas antigas escolas teológicas, Roma e até mesmo Constantinopla, que não possuía uma tradição eclesiástica tão longa – a última considerando a sua recente fundação em 330 – ganharam mais proeminência que a *santa cidade*. Os Concílios de Constantinopla I (381) e Éfeso I (431) só confirmaram a relevância dessas, elevando-as ao *status* de Patriarcado²³, uma categoria especial dada à determinada *sé* que reconhece seu bispo como autoridade eclesiástica sobre outros bispos em uma determinada abrangência territorial. Portanto, caberia ao patriarca as tomadas de decisões teológicas importantes e a ordenação de bispos metropolitanos e diocesanos, dependendo também de cada tradição eclesiástica, mas marca também do seu poder exercido.

Até o Concílio de Calcedônia, o bispo de Jerusalém ainda era considerado um metrópole, embora o simbolismo associado à cidade fosse reconhecido. Durante o século IV, o bispo de Jerusalém lutava para exercer seu poder local, disputando as ordenações de bispos com Cesareia, a capital política e administrativa das províncias da Palestina. No século V, o presbítero Juvenal, um estrategista político habilidoso, foi ordenado bispo e, mais tarde, tornou-se patriarca de Jerusalém (422-458). Buscando reforçar o caráter honorífico da cidade, Juvenal ordenou bispos nas regiões próximas da cidade expandindo sua área de influência e conquistando a hegemonia na região durante o seu mandato.

²³ O termo *patriarcado* foi oficializado apenas no período de Justiniano, mas utilizaremos este conceito aqui para expressar a autoridade que detinha o bispo de determinada *sé* sob uma abrangência territorial. O ocupante do trono patriarcal detinha maior autoridade que um bispo metrópole, ambos, garantidos pelo poder imperial.

Essa vista em uma “política externa” em relação aos outros patriarcados mediterrânicos foi alcançada em virtude da fragilidade política da sé de Antioquia e do fortalecimento da Escola Alexandrina, derivada principalmente da condenação de Nestório em 431 no Concílio de Éfeso I. Segundo Honnigan²⁴, para lançar sua investitura a uma “cadeira patriarcal”, Juvenal conseguiu se aliar com o rival desse como um meio de ascensão política, Cirilo de Alexandria, miafisíta e talvez o nome teológico mais importante nesse momento. Nas décadas seguintes, a Escola Alexandria experienciou uma certa hegemonia teológica dada a sua vitória no concílio de Éfeso e assegurando até mesmo influência política e eclesiástica na capital Constantinopla.

A elevação do bispado de Jerusalém de Metrópole para Patriarcado só chegou a acontecer no turbulento Concílio de Calcedônia em 451. O apoio de Juvenal às decisões do que nesse momento já exercia certa hegemonia na região da Palestina, veio de forma inesperada que surpreendeu seus apoiadores na sua própria sé. Uma articulação política feita durante o concílio fez com que Juvenal apoiasse o diofísismo Calcedônico na troca de elevar a sé de Jerusalém ao status de patriarcado, a tanto tempo contestada. Porém, essa decisão não agradou os partidários monofisitas, mais numerosos e influentes nas regiões da Síria, do Egito e da Palestina. Essas manobras que levaram a uma insurreição na cidade de Jerusalém ainda em 451 e que eventualmente levou a tomada do trono episcopal por um monge chamado Teodósio, adorado por uns e difamado por outros. Ainda que precise ser tomada e lida com muito cuidado, o clássico Edward Gibbon nos traz uma descrição dos acontecimentos:

Jerusalém foi ocupada por um exército de monges [monofisistas]; em nome da Natureza única encarnada, eles saquearam, queimaram, mataram; o sepulcro de Cristo foi maculado de sangue... Três dias antes da festa da Páscoa, o patriarca [alexandrino] foi sitiado na catedral, e morto no batistério. Os restos do seu cadáver desfigurado foram jogados nas chamas, e suas cinzas lançadas ao vento; e o feito se inspirou na visão de um pretense anjo... Essa superstição fatal foi inflamada, em cada um dos lados, pelo princípio e pela prática da retaliação: no rastro de uma disputa metafísica, milhares de pessoas foram mortas²⁵

O evento demonstra que Jerusalém continuou a ser palco de grandes disputas que são atestadas na vida de Pedro, o Ibérico, foco do nosso recorte de pesquisa que precisa ser aprofundado. Entretanto essa popularidade monofisita não perdurou como em outras regiões. A revolta foi contida ainda em

²⁴ HONIGMANN, Ernest. “Juvenal of Jerusalem”. *Dumbarton Oaks Papers*, v. 5, p. 209-279, 1950.

²⁵ GIBBON, Edward, *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*. Londres: Henry G. Bohn, 1854, p. 235. Tradução nossa. Na edição em língua inglesa: Jerusalem was occupied by an army of monks; in the name of the one incarnate nature, they pillaged, they burnt, they murdered; the sepulcher of Christ was defiled with blood. (...) On the third day before the festival of Easter, the patriarch was besieged in the cathedral, and murdered in the baptistery. The remains of his mangled corpse were delivered to the flames, and his ashes to the wind; and the deed was inspired by the vision of a pretended angel. This deadly superstition was inflamed, on either side, by the principle and the practice of retaliation: in the pursuit of a metaphysical quarrel, many thousands were slain.

453 pelas forças imperiais que recolocaram Juvenal no trono episcopal e as resistências monofisitas não duraram até o início do século VI. Cornelia B. Horn e Robert Phoneix Jr. editores da *Vida de Pedro, o Ibérico*²⁶, afirmam que a derrota monofisita na Palestina se deve a intensas trocas políticas e influências externas do monasticismo financiado pelas aristocracias constantinopolitana nas sés da Palestina capital e da multiculturalidade presente na região devida às peregrinações. Ao tempo que João Rufo escreveu sua obra o monofisismo na Palestina era já estava em grande declínio. Entretanto, regiões como Egito o Sul da anatólia e a Síria permaneceram divididos até as conquistas árabes.

A JOÃO RUFO E *VIDA DE PEDRO, O IBÉRICO*: POSSIBILIDADES DE PESQUISA

Não seria estranho para atividade de um historiador utilizar de sujeitos e suas trajetórias individuais para compreender fenômenos históricos²⁷. Os sujeitos históricos têm a capacidade de “representar” acontecimentos, conjunturas, fatos e transformações contidas em um determinado período. Afinal, a vida de uma pessoa é a prova prática de uma vivência em meio a um contexto, seja ele político, social, cultural ou religioso para ser sentido nas dimensões do cotidiano da vida humana. Para analisar a história do movimento monofisita é indispensável recorrer a *Vida de Pedro, o Ibérico*, biografia construída por seu discípulo João Rufo.

A obra, tratando-se de uma biografia de um “homem sagrado”²⁸. As biografias na antiguidade tardia têm suscitado debates importantes onde se percebe uma competição entre biografias neoplatônicas e cristãs²⁹, mas que no caso da *Vida de Pedro*, expressa uma competição entre os próprios cristãos. Essas obras, bem como outros documentos escritos, foram utilizadas como meios de promoção e propagação de ideais em uma grande velocidade. E no caso das hagiografias, foram constantemente relacionadas com a propagação e ideais religiosos e modelos de comportamento para serem espelhados por seus leitores.

No caso das biografias de homens sagrados cristãos, foram em sua maioria associados com a construção de modelos ascéticos e na propagação de ideais que reforçassem a adesão de fiéis ao

²⁶ HORN, Cornelia B.; PHENIX, Robert R. *The lives of Peter the Iberian, Theodosius of Jerusalem, and the monk Romanus*. Society of Biblical Lit, 2008;

²⁷ DOSSE, François. *O desafio biográfico: Escrever uma vida*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2015;

²⁸ O conceito – originalmente *holy man* – foi proferido pelo célebre Tardo Antiquista Peter Brown se refere a uma figura patronal que exercia certa autoridade religiosa a partir do capital simbólico adquirido pela sua associação com o sagrado. Eram em sua maioria monges e bispos que aderiram ao asceticismo. Esse poder adquirido assegurava a ele o papel de orientação religiosa de seus seguidores antes exercida pela aristocracia e agora, nas comunidades cristãs. Conferir: BROWN, Peter. “The rise and function of the holy man in late antiquity”. *The Journal of Roman Studies*, v. 61, p. 80-101, 1971

²⁹ CAMERON, Averil et al. *Christianity and the rhetoric of empire: The development of Christian discourse*. University of California Press, 1991.

monasticismo. Como demonstra Cameron, mesmo em uma sociedade em que a alfabetização era restrita a uma determinada classe, a comunicação oral realizadas por meio dessas obras, serviram como instrumentos de difusão de discursos e disputas de poder:

Quando imperadores e cortesãos se envolviam em controvérsias doutrinárias, participavam de concílios, lidavam com bispos, ouviam homilias e patrocinavam debates religiosos públicos, seria difícil afirmar que o discurso ascético estava confinado apenas à esfera estritamente ascética/monástica³⁰

Em meio ao conturbado contexto em que fora redigida a biografia de Pedro, o Ibérico, bem como a necessidade de reafirmar a sua trajetória por meio do escrito de João Rufo, percebemos que a “vida” trata, mais do que a promoção de legados de seus personagens, uma reafirmação religiosa que não deixa de ser também uma manifestação política. Em um contexto de mudanças profundas sentidas nas esferas religiosa e política, a obra desempenha um papel representativo das disputas de poder, das conflagrações e da necessidade da dominação política da religiosidade e da influência religiosa na prática política. Tais aspectos devem ser observados a partir de um elemento de suma importância no estudo das biografias, o biógrafo.

Há um grande debate sobre a autoria da *A Vida de Pedro* pelo fato de que o autor permanece no anonimato durante toda a narrativa. Há argumentos que figurem a autoria a Zacarias, o Retórico (465-536) monge e historiador ou a um outro presbítero chamado Teodoro – que está presente na narrativa. Entretanto, grande parte dos estudiosos de Pedro, o Ibérico, reconhecem que a obra foi escrita por João Rufo, discípulo de Pedro que desempenhou funções importantes pós-morte de Pedro e que é mencionado diversas vezes na biografia. João Rufo (450 -?) nasceu na província da Arábia, recebeu uma educação formal e se juntou ao movimento monástico ainda jovem, sendo discípulo de Pedro e seu sucessor no trono episcopal de Gaza, no litoral da Palestina.

A “Vida”, é acompanhada de uma outra obra sequencial, “De obitu Teodosii”, nelas, o autor narra os eventos sobre os olhos de seus três heróis *monofisitas*: Pedro, um príncipe do Reino da Ibéria que adotou o hábito monástico, Teodósio, o monge que tomou para si o bispado de Jerusalém pós-calcedônia, e Romano, um monge monofisita que participou da liderança dos monges na cidade de Jerusalém. A primeira é de maior extensão, trata-se de uma biografia completa sobre Pedro e de sua trajetória, já a segunda se mostra mais como um memorial, descrevendo os acontecimentos depois da revolta e eventual expulsão dos outros dois líderes. Pedro, um exímio monge monofisita, presenciou

³⁰ *Ibid*, p. 155. Tradução nossa. Na edição em língua inglesa: When emperors and courtiers implicated themselves in doctrinal controversy; participated in councils; dealt with bishops; listened to homilies; and sponsored public religious debate, it would be hard to maintain that ascetic discourse was confined only to the strictly ascetic/monastic sphere.

a maior parte dos eventos que almejamos investigar, na visão de João, ele é visto como um verdadeiro herói e senão o maior nome defensor da *ortodoxia*.

João Rufo também foi autor das *Pleroforias*³¹, a única obra sua com autoria clara, é composta por uma coleção de sonhos, visões, anedotas e breves episódios descrevendo milagres e tinha o propósito de mostrar que mesmo Deus teria condenado as resoluções do Concílio de Calcedônia. É provável que todas as obras tenham sido escritas durante o reinado do Imperador Anastasio (491-518), período em que o monofisismo recebeu apoio imperial. Para a Vida de Pedro, o Ibérico, a edição e tradução à que temos acesso foi realizada por Cornelia B. Horn e Robert R. Phenix Jr, que incluem a junto à tradução para o inglês da transcrição original do siríaco.

Há dois manuscritos preservados da Vida, um sob a guarda da “Staatsbibliothek” em Berlim e outro no Museu Britânico em Londres. O primeiro, referenciado como “MS Sachau 321.” - aqui chamado de manuscrito A - é registrado do ano de 741 e inclui dos fólios 68v ao 104r. Ao final da obra, estão incluídas homenagens a Teodósio, bispo usurpador do trono episcopal de Jerusalém na revolta de 451, e ao Romano, também atuante nos movimentos monofisitas da cidade. O manuscrito sofreu danos por umidade e em muitas páginas a tinta está desbotada, as partes ausentes são complementadas pelos editores com o outro manuscrito. Esse, sob a tutela dos britânicos é registrado como “MS BM Add. 12.174” e inclui tanto a VP, dos fólios 48v ao 78r, com a Comemoração da Morte de Teodósio nos fólios 141 e 142 - aqui chamado de manuscrito B. Esse manuscrito é registrado no Catálogo dos Manuscrito Siríacos do Museu Britânico como sendo oriundo de um mosteiro em Melitene, Ásia Menor, do ano de 1197 (WRIGHT, 1872, p. 1126). Existe mais um manuscrito (C) que apresenta uma outra versão da obra, tendo construído Pedro como um herói Calcedônico em georgiano clássico que põem em dúvida a autoria, mas que já se mostrou insuficiente para atribuí-la a qualquer outro pretendente. O mais provável é que a obra tenha sido escrita em um momento de aceitação de calcedônia no Reino da Geórgia em séculos posteriores.

Não há grandes diferenças entre os manuscritos A e B, com exceção de algumas divergências ortográficas ou variações nos substantivos, contudo os editores dão especial atenção para o empréstimo de palavras do grego. Horn e Phoneix Jr afirmam que o texto original não foi escrito em Siríaco, mas em Grego ou Copta. Ambos argumentam que o manuscrito siríaco é na verdade uma tradução do idioma original que é percebido na sintaxe e organização das palavras. É muito provável que esse fato decorra de uma influência crescente da cultura helênica nas regiões sírias percebido no

³¹ JEAN RUFUS. *Plérophories* : témoignages et révélations contre le concile de chalcédoine. Edit. E Trad. por F. NAU. Paris : Firmin-Didot et Cie, Imprimeurs-Éditeurs, 1912

século VI que podem ter feito João Rufo escrever para uma audiência mais ampla. De qualquer forma, a diglossia do tradutor fica marcada durante o texto.

Nos chama atenção o fato de que a biografia do manuscrito C encontrou caminhos diferentes, em especial pela mudança significativa na narrativa apresentado Pedro como um herói Calcedônico. Levantamos a possibilidade de que a obra serviu como um reforço para o recém-convertido Reino da Ibéria ao Calcedonismo durante o século VII. Este fato evidencia a importância das hagiografias como legitimadora de posturas ideológicas e propagadoras de ideias em meio ao círculo de crentes. Trazer Pedro, um antepassado real seria uma forma de trazer protagonismo e legitimidade para as posições tomadas por seus dirigentes contemporâneos. Os manuscritos A e B, por outro lado, encontraram destinos restritos na região do Levante, onde o monofisismo continuou como uma força de relevância durante o domínio árabe. De qualquer modo, apontamos a trajetória dos manuscritos como uma possibilidade de investigação de forma a rastrear a popularização da obra em circunscrições geográficas e temporais.

A obra segue a estrutura comum a muitas outras “vidas” do período, intercalando entre momentos de narrativa cronológica e tópicos de assuntos específicos. É estruturada em 193 capítulos onde apresenta um discurso hagiográfico cristão chamando os ouvintes para uma vida de virtudes conquistadas por meio da verdadeira fé – anticalcedônica. Nos primeiros 20 capítulos da obra de João Rufo, Pedro é apresentado como um herói desde sua juventude, a sua ascendência nobre e cristã foi fundamental para construção de um personagem que deixou o mais alto conforto para viver uma vida de ascetismo e dedicação a Deus. Nesse caso é fundamental perceber que a origem nobre lhe favoreceu na medida em que seus pais seguiam uma determinada linha teológica.

Nos capítulos seguintes é relatado como Pedro foi conduzido à corte de Teodósio segundo como um refém diplomático relatando nestes momentos como já se manifestavam com suas práticas milagrosas. Este ponto nos é caro na medida que apresenta uma oportunidade importante para analisar quais eram os envolvimento políticos entre o poder romano em Constantinopla e os reinos do Cáucaso. Evidencia-se uma tentativa de cooptar politicamente as aristocracias ibéricas para impor a hegemonia na região, de forma a afastar a influência persa. No caso da família de Pedro, como nos relata João Rufo, a decisão de tomar o lado romano é facilitada por já serem cristãos em detrimento dos persas pagãos:

Tendo então sido concebido, nascido, e criado em tal graça divina, enquanto [Pedro] tinha apenas doze anos de idade, foi enviado [como] refém [R 16] ao temente a Deus e cristão Teodósio o Jovem, imperador dos romanos. Enviando mensageiros,

[Teodósio] tinha muito pressionado o assunto. Assim [Pedro] foi enviado com grande pompa e honra pelo seu pai Bosmarios, que reinava na altura sobre o país dos ibéricos, porque [Bosmarios] preferia a amizade dos romanos como cristãos em vez da assistência dos impiedosos persas.³²

Essa aspiração política a favor dos romanos é um evidente sinal de que as relações políticas tratadas na biografia tinham como pano de fundo o posicionamento religioso, caro ao estilo hagiográfico. Da mesma forma, podemos verificar como os eixos políticos e religioso se entrelaçam na narrativa em capítulos a frente. Durante o período que esteve em Constantinopla, Pedro conheceu um asceta chamado João com quem partilhou grande parte da sua vida e que de certa forma, acreditamos que influenciou a sua adesão ao movimento monástico. Ambos elaboraram um plano de fuga para Jerusalém onde poderiam manifestar a sua religiosidade com maior vigor. A fuga é bem-sucedida, segundo relata João Rufo, através de relíquias de mártires as quais os 2 levaram para serem depositadas em mosteiros na Terra Santa.

O que nos chama a atenção é que mesmo após a fuga, em nenhum momento há relatos de consequências políticas da fuga de um príncipe do Reino da Ibéria. Não há, na narrativa, evidências demonstrando uma procura por eles por parte da autoridade imperial. Pelo contrário, há momentos em que é relatado o encontro de Pedro com outros famosos aristocratas romanos se popularizaram por posturas ascéticas que os encorajam a continuar no caminho monástico, mas não mencionam as tramas políticas que envolveram sua juventude. Este elemento nos reforça como o posicionamento religioso vigorava haja vista que foram personagens importantes no cristianismo tardo antigo que podem ter sido incluídos na narrativa por João Rufo para, além de relatar seu provável encontro, trazer maior legitimidade para as práticas adotadas por Pedro.

Em Jerusalém, Pedro e João foram recebidos por Melânia, a Jovem (383-439) e seu marido Piniano (?-435) (Cap. 39-42), nomes importantes do asceticismo e no movimento monástico da cidade. Ambos adotaram o hábito monástico e ficaram no mosteiro masculino fundado pelos seus dois novos mestres. Neste momento da narrativa o autor também apresenta nomes importantes como Poemênia (Cap. 43), aristocrata romana e importante financiadora de mosteiros, Eudóxia (Cap. 49; 71), da casa imperial e que se envolveu em tramas político-teológicas ante Calcedônia, Gerôncio (Cap.

³² Vita Petrii, 24. HORN, Cornelia B.; PHENIX, Robert R. *The lives of Peter the Iberian, Theodosius of Jerusalem, and the monk Romanus*. Society of Biblical Lit, 2008. Tradução nossa. Na edição inglesa: Having then been conceived, born, and reared in such divine grace, while [Peter] was but twelve years of age, 7 he was sent [as] a hostage to the God-fearing and Christian Theodosius the Younger, emperor of the Romans. Sending messengers, [Theodosius] had very much pressed the matter. Thus [Peter] was sent with great pomp and honor by his father Bosmarios, who was reigning at the time over the country of the Iberians, because [Bosmarios] preferred the friendship of the Romans as Christians rather than the assistance of the impious Persians;

44-48), discípulo de Melânia e futuro arquiandrita³³ de Jerusalém e Cirilo de Alexandria (Cap. 49; 91;105). Este último foi responsável por depositar as relíquias trazidas por Pedro e João no monastério de Melânia quando chegou de viagem muito provavelmente em meados da década de 430.

João Rufo relata como foi dolorido para Pedro adotar o hábito monástico, mas que foi fundamental que ele passasse pelas provações de doenças e da fome para ascender em seu atletismo espiritual. Por volta do capítulo 50 o autor relata como Pedro se mudou de Jerusalém para Gaza motivado principalmente por seu mestre Zenão – que não se tem muitas informações – Para fugir das perturbações urbanas e do convívio constante com outras pessoas. Logo após a sua chegada a Gaza o bispo de Jerusalém Juvenal tentou ordená-lo bispo na cidade, mas Pedro relutou para aceitar um cargo a qual não se achava competente, justificativa utilizada por muitos. É perceptível que a partir deste momento, exemplificado pela recusa em ocupar um trono episcopal, que Pedro assumiu uma posição cada vez maior de autoridade, trazendo maior legitimidade para si e para seus posicionamentos.

Chamamos a atenção para o momento em que a postura política é assumida por Pedro e seus partidários quando ocorre o Concílio de Calcedônia:

Quando estas coisas foram ouvidas pelo clero e pelos monges santos na Palestina, agitados pelo zelo divino, primeiro saíram para confrontar Juvenal no caminho. Eles trataram-no muito seriamente de recordar as suas palavras e de rejeitar a impiedade e de lutar em nome da verdade. Quando ele não estava persuadido, reuniram-se na Cidade Santa, tendo nosso Senhor Jesus Cristo no meio deles, que foi negado pelos sem-Deus, mas que ajuda a sua verdade e a sua igreja ortodoxa, que ele redimiu com o seu sangue. Inspirados pela sua graça e tendo com eles tanto os bispos zelosos ortodoxos como o santo Romanos, o pai dos monges, eles escolheram o abençoado Teodósio do posto sagrado, um homem que desde a sua infância perseguiu com diligência as formas de vida do monaquismo e [que] foi adornado com todos os dons do temor do Senhor. Ele já se tinha provado em muitos desafios em nome da fé ortodoxa, inclusive no sínodo sem-Deus. Nomearam-no sumo sacerdote e pastor da Cidade Santa, Jerusalém. Tendo recebido o sacerdócio de Deus, trabalhou com toda a diligência, atenção e cuidado para que nas igrejas sob a sua autoridade a fé apostólica se mantivesse pura. Escolheu da categoria dos santos e monges portadores de cruz homens santos que foram especialmente confirmados em todos os modos de vida evangélicos e irrepreensíveis na fé, [e] ordenou-lhes bispos e mártires. Depois de as próprias pessoas de cada cidade terem votado, enviou a cada cidade aquele que lhe era adequado e que eles [o povo] tinham escolhido, [e] cada um deles foi reanimado com toda a alegria e exultação. Ao realizar a ordenação, com voz alta, este patriarca deu testemunho àqueles que estavam a ser ordenados, dizendo: "Ordeno-vos mártires e pregadores da fé ortodoxa, pois desta vez requer tais bispos".³⁴

³³ Abade responsável por um conjunto numeroso de mosteiros.

³⁴ Vita Petrii, 77. HORN, Cornelia B.; PHENIX, Robert R. *The lives of Peter the Iberian, Theodosius of Jerusalem, and the monk Romanus*. Society of Biblical Lit, 2008, p. 111-113. Tradução nossa. Na edição inglesa: When these things were heard by the clergy and the holy monks in Palestine, being agitated by divine zeal they first went out to confront Juvenal on the road. They very earnestly entreated him to remember his words and to reject the ungodliness and to fight on behalf

Neste momento da narrativa as disputas políticas e religiosas se tornam ainda mais evidentes, marca de uma necessidade de João Rufo de trazer luz sobre os fatos vividos a época e reforçar o posicionamento dos verdadeiros santos. Fica evidente para nós que o que se construiu era de fato uma nova estrutura eclesiástica como enfrentamento às decisões tomadas no Bósforo, uma reestruturação da Igreja da Palestina a partir de uma ideologia fundamentada no monofisismo e legitimada por um conjunto populacional culturalmente e teologicamente diverso dos cristãos da capital e do ocidente. Não temos elementos suficientes para afirmar que houve um rompimento imediato entre as Igrejas da Palestina com a Igreja de Constantinopla, mas é possível que neste momento as identidades entre oriente e ocidente, entre norte e sul mediterrânicos, ficaram ainda mais delimitadas.

Pedro buscou permanecer em Gaza durante os movimentos do Concílio de Calcedônia, mas fora levado pelas populações eclesiásticas à Maiuma, uma cidade vizinha, a pedido do recém-empossado no trono episcopal monge Anti-Calcedônico Teodósio. Se posicionando de forma contrária ao ocorrido no conselho, Pedro aceitou com forte pressão popular a missão de ficar no trono episcopal de Gaza e é neste momento que os posicionamentos políticos mais ficam evidentes na obra. Enquanto Teodósio era bispo em Jerusalém, o relato de João Rufo constrói uma imagem de Pedro como defensor da ortodoxia monofisita, auxiliando no fortalecimento da fé e na adesão de numerosos fiéis à causa rebelde de orquestrada por Teodósio.

A tomada da Sé pelo poder imperial a força e a deposição de todos os bispos Anti-Calcedônicos a mando do imperador Marciano no ano seguinte os levaram ao autoexílio em Alexandria. Dos capítulos 80 ao 97 é apresentado como Pedro acabou se tornando um líder monofisita nos territórios do Egito, só retornando para a Palestina quando as perseguições aos Anti-Calcedônicos haviam cessado ou ao menos diminuído. Neste momento de sua vida e neste momento da narrativa, dos capítulos 100 a 160, o autor foca nas viagens pelas quais Pedro empreendeu pela Palestina na tentativa de denunciar as falsas decisões tomadas em Calcedônia. Não por acaso, é a partir de seus

of the truth. When he was not persuaded, they gathered together in the Holy City, having our Lord Jesus Christ in their midst, who was denied by the godless ones but who helps his truth and his orthodox church, which he has redeemed by his blood. Inspired by his grace and having with them both zealous orthodox bishops and the holy Romanus, the father of the monks, they chose the blessed Theodosius from the holy rank, a man who from his childhood pursued with diligence the ways of life of monasticism and [who] was adorned with all the gifts of the fear of the Lord. He already had proven himself in many contests on behalf of the orthodox faith, including in the godless synod. They appointed him high priest and shepherd of the Holy City, Jerusalem. Having received the priesthood from God, he worked with all diligence, attention, and care so that in the churches under his authority the apostolic faith should be kept pure. He chose from the rank of the holy and cross bearing monks holy men who were especially confirmed in every evangelical way of life and blameless in faith, [and] ordained them bishops and martyrs. After the people of each city themselves had cast a vote, he sent to each city the one who was suitable for it and whom they [the people] had chosen, [and] each was received with all joy and exultation. When he was performing the ordination, with a loud voice this patriarch I bore witness to those who were being ordained, saying, "I am ordaining you martyrs and preachers of the orthodox faith, for this time requires such bishops."

atos que Pedro se torna capaz de performar milagres cada vez maiores e possui visões e profecias mais fortes atraindo um número expressivo de discípulos por onde passava dentre eles, João Rufo.

As últimas partes da “vida” se restringem a um curto espaço de tempo na vida de Pedro, o Ibérico. Já em Gaza, Pedro nomeou pessoas específicas para cada atividade desempenhada dentro do monastério, celebrou a morte de outros mestres e monges da região e Deus seus últimos conselhos destacando: evitar heresia de calcedônia e preservar sua castidade. João Rufo relata que Pedro morreu pacificamente e seus discípulos cuidaram do seu corpo e de suas vestes que foram depositados em um mosteiro na cidade de Maiuma.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A vida de Pedro, o Ibérico suscita importantes debates para compreender os processos de institucionalização da igreja, consolidação do poder político imperial, e processos culturais e sociais evocados pela relação entre bispo, monge e imperador. O ponto chave é compreender como o Concílio de Calcedônia, que se propunha a resolver questões que a tempos estavam perdurando e evidenciando fragilidades no tecido social e religioso da sociedade romano tardia, falhou em seu objetivo, relevando ainda mais dissidentes teológicos e provocando uma ruptura na comunicação do poder central e o poder regional.

Compreender como o movimento monofisita expressou uma força que o poder imperial de Constantinopla não conseguiu conter até as invasões árabes no século VII é importante para compreender melhor as transformações políticas e religiosas na cena mediterrânica. Torna-se provocativo e ousado dizer que o maior desafio de Justiniano não estava a Oeste, em seu plano de reconquista dos territórios Ocidentais perdidos para os reinos bárbaros, mas sim ao sul onde acreditava-se que Constantinopla detinha controle. Por outro lado, também nos suscita a questionar a linearidade de uma História da Igreja, que possui um conteúdo riquíssimo a ser estudado além da vitória latina. Os bispos orientais e suas riquíssimas tradições teológicas e culturais permanecem vivas até os dias de hoje, mas que não possuem os olhos e a atenção da academia brasileira e que nos convidam a refletir sobre esse espaço.

Do outro lado também percebemos como foi fundamental um movimento monástico e ascético nos processos políticos e religiosos. A atuação do monge não se limitou aos muros do mosteiro, muito pelo contrário suas perspectivas foram convocadas ao debate que se estabeleciam em

concílios e casas imperiais. Esse aspecto nos provoca a pensar que as práticas ascéticas desempenhadas por estes quando não objeto de transmissão de ideais, era um apêndice que os favoreciam na sua atuação política.

As viagens realizadas pelo príncipe do Reino da Ibéria, a sua ascendência nobre, os votos de ascetismo, milagres e dedicação ao Cristianismo, nos reflete a ideia que o autor quer transmitir. João Rufo não deixa de reforçar o protagonismo de seu herói contra as decisões tomadas no Concílio de Calcedônia em 451. Dessa forma, fica-nos claro que o propósito de produção da “vida” era sobretudo a difusão de ideias monofisitas através da biografia de um exímio defensor dessa teologia cristã. João Rufo convoca sua audiência que, em seu tempo diminuída, luta para não cair no esquecimento, e para tanto evoca a personalidade de Pedro, o Ibérico para inspirá-los a atuarem na defesa de uma teologia “ortodoxa”.