

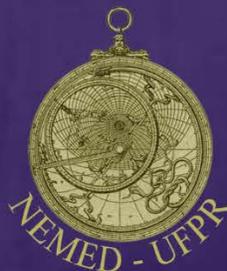


Antiguidade Tardia *em movimento* novas abordagens

Andreia Rosin Caprino Taborda
Renan Frighetto
(Organizadores)



Tempestiva



A história é uma disciplina em movimento. Hipóteses e certezas apontadas há mais de 60 anos podem sofrer novas análises, alterações que sempre estarão sendo revistas no futuro.

Nesta linha de pensamento temos os estudos relacionados à Antiguidade Tardia, que da lógica de um tempo catastrófico passou a um momento essencial das transformações que atingiram tanto o Mediterrâneo como os espaços do norte, do deserto e das estepes.

Um mundo em que a mobilidade era plena, atingindo os ambientes políticos, econômicos, culturais e ideológicos revelando a existência de uma intensa colaboração entre grupos sociopolíticos descortinando, assim, uma Antiguidade Tardia menos brutal e, também, menos idílica.

A Antiguidade Tardia *em movimento*

novas abordagens e definições



Editora Tempestiva, 2025
© Todos os direitos reservados.

Conselho Editorial

Profa. Dra.	Aline Dias da Silveira	UFSC
Prof. Dr.	Carlos Eduardo da Costa Campos	UFMS
Prof. Dr.	Dominique Vieira Coelho dos Santos	FURB
Profa. Dra.	Maria Cristina Nunes Ferreira Neto	PUC Goiás
Profa. Dra.	Renata Cristina de S. Nascimento	PUC Goiás/UEG/UFJ
Profa. Dra.	Semíramis Corsi Silva	UFU

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

T114a

A Antiguidade Tardia em movimento: novas abordagens e definições /
Andreia Rosin Caprino Taborda & Renan Frighetto (org.). - Goiânia &
Curitiba: Tempestiva & NEMED-UFPR, 2025.

203 pág.

ISBN 978-65-85142-13-7

D.O.I. 10.70271/250717.1555

1. História. 2. História Antiga. 3. Antiguidade Tardia. I. Taborda, Andreia R. C.
II. Frighetto, Renan. III. Título.

CDU: 94(37)“03/06”(082)

CDD: 937.06

A Antiguidade Tardia *em movimento*

novas abordagens e definições

Andreia Rosin Caprino Taborda
Renan Frighetto
(Organizadores)



Tempestiva



Sumário

1 Apresentação	
Renan Frighetto e Andréia Rosin Caprino Tabora	7
2 Sobre os estudos da Antiguidade Tardia no Brasil	11
2.1 Carta ao Prof. Everton Grein por ocasião do I Encontro Regional de História da Antiguidade Tardia	
Peter Brown	13
2.2 A Antiguidade Tardia e o Brasil: balanço e perspectivas	
Everton Grein	17
3 Novas abordagens	31
3.1 Mobilidade política na Antiguidade Tardia: o caso de Aurélio Vítor, governador da Panônia Segunda (c. 361)	
Moisés Antikeira	33
3.2 Mobilidades dos professores de retórica das terras romano-ocidentais (séc. IV d.C.)	
Janira Feliciano Pohlmann	51
3.3 Um tal de Helvídio: a polêmica sobre a virgindade perpétua de Maria entre Jerônimo e um desconhecido no século IV d.C.	
Andréia Rosin Caprino Tabora	61
4 Definições	77
4.1 Por uma história política e institucional da Antiguidade Tardia: do tempo dos impérios ao tempo dos reinos no ocidente latino	
Renan Frighetto	79
4.2 <i>Terminus ante quem</i>: reflexões tipológicas sobre as temporalidades e cronologias de uma longa Antiguidade Tardia	
Lukas Gabriel Grzybowski	97

4.3 O Rei sob o Monte: o tesouro de Sutton Hoo e a evidência de uma cosmovisão na Inglaterra da Antiguidade Tardia Elton Oliveira Souza de Medeiros	113
4.4 Os cristianismos e o Sínodo de Whitby na <i>Britania</i> do século VII Nathany A. W. Belmaia	131
5 Notas de Pesquisa	155
5.1 Mutualismo administrativo: como a troca de benefícios às elites <i>curiales</i> sustentou o governo de Constantino Nicolás Hecke Krüger	157
5.2 Sacralizando o Cosmos: O platonismo não-dual de Jâmblico de Cálcis (séc. IV) Lucas Oltmann de Oliveira	173
5.3 A representação feminina a partir da Edda Poética Julia Machado Marangon	187
6 Índice temático	195
7 Lista de autores	199

1 Apresentação

Movimento, dinâmica e ação fazem parte de todo o conhecimento científico. Esta afirmação também é válida para o conjunto dos saberes que abrangem as Ciências Humanas e, em particular, a história. De fato, a sinergia faz parte do impulso essencial que leva o historiador a abordar, a analisar e a explicar acontecimentos, conjunturas e estruturas nas quais os indivíduos, sejam eles mulheres ou homens, participaram e participam ativamente na busca de soluções para os vários problemas existentes ao longo do tempo histórico. Observadas nas mais variadas documentações, manuscritas, epigráficas, numismáticas, arqueológicas, as questões e as dúvidas que surgem durante a análise detida daqueles documentos utilizados na pesquisa histórica são o verdadeiro motor no qual a combustão gera uma busca maior por novos conhecimentos. Aqui aparecem novas abordagens e novas definições que ganham peso e força científica quando são partilhados e difundidos em redes, junto a outros pesquisadores e historiadores que oferecem contribuições significativas que fortalecem o intercâmbio, a troca de ideias e a ampliação do olhar sobre temas à priori consolidados.

Este é o caso dos estudos relacionados a Antiguidade Tardia. Voltando-nos às últimas três décadas do século XX, observamos todo o esforço e valia feitos a partir dos estudos realizados por Peter Brown, em particular o seu revolucionário *The World of Late Antiquity*, de 1971 que, de fato, abriu novos caminhos de um período histórico até então visto como decadente e, em muitos casos, denominado como “baixo império” e “alta idade média”. E exatamente na percepção cronológica é que a proposta da existência de uma outra subdivisão, onde a Antiguidade Tardia substituiria tanto uma como a outra, provocou um primeiro grande “terremoto historiográfico” que alterou os preceitos da abordagem histórica entre os séculos II e VIII da era cristã, no espaço de preferência do mundo greco-romano, o do Mediterrâneo. A partir de então, a inflexão aos estudos socioculturais, em particular do *Holy Man* (homem santo), da formação dos indivíduos através dos movimentos monásticos e das correntes de pensamento, como o cristianismo e o neoplatonismo, ligados aos grupos aristocráticos, burocráticos e letrados daquele mundo tardo-antigo ofereceram novas e instigantes pesquisas que influenciaram gerações de historiadores voltados ao estudo da Antiguidade Tardia.

Apesar dos avanços apresentados desde então, algumas lacunas que foram deixadas pelo caminho e que hoje merecem novas abordagens. A começar pela abordagem de uma nova história política, onde o estudo e o papel da figura do *imperator* e do *rex*, bem como as diversas partilhas da autoridade realizadas ao longo da Antiguidade Tardia merecem, atualmente, uma atenção mais detalhada na medida em que no âmbito da sociedade

contemporânea existe um amplo interesse tanto no que diz respeito aos sistemas políticos como da organização institucional daquele passado tardo-antigo. Ademais, é importante notarmos que as fronteiras do espaço mediterrânico foram, recentemente, extrapoladas para as análises relacionadas a Antiguidade Tardia. Tanto a Eurásia como a África para além do ambiente magrebino, voltando-se ao Sahel e as regiões mais ao sul, fazem parte do conjunto de uma história global na qual a Antiguidade Tardia também tem um papel importante.

Diante destas novas possibilidades de pesquisas, realizamos entre os dias 14, 15 e 16 de Maio de 2024, nas dependências da Universidade Federal do Paraná – Curitiba, Brasil – sob os auspícios do Programa de Pós-Graduação em História da UFPR e do Núcleo de Estudos Mediterrânicos da UFPR – um encontro científico que reuniu vários pesquisadores que estudam em suas pesquisas as possibilidades de estudos sobre a Antiguidade Tardia. Sob o título *A Antiguidade Tardia em movimento: novas abordagens e definições*, foram apresentados trabalhos que estão contemplados na presente coletânea. Muito significativa é a carta que foi encaminhada pelo Prof. Peter Brown a propósito de nosso encontro, na qual há um importante incentivo à continuidade dos estudos voltados a temas tardo-antigos. Na sequência, abrimos a coletânea com um estudo que promove um balanço das iniciativas, pesquisas e abordagens feitas nos últimos anos no Brasil e no exterior sobre a Antiguidade Tardia. Na continuidade, junto a primeira seção da coletânea que tem por título *Novas Abordagens*, são apresentados estudos sobre o mundo romano-tardio do século IV, onde personagens da talha de Aurélio Victor, Ambrósio de Milão, Agostinho de Hipona e Jerônimo de Stridon são inseridos nos ambientes da administração imperial, da religiosidade cristã, da filosofia neoplatônica e da formação do indivíduo levando-o a participar tanto dos ambientes político-institucionais como nas disputas no interior da ecclesia que mostram-nos a relevância da relação entre os temas dos universos laico e eclesiástico para entendermos como as disputas sociopolíticas e culturais ocorreram naquele momento que antecedeu ao surgimento das monarquias romano-bárbaras no século V. Neste momento, passamos à segunda seção, *Definições*, que traz um olhar distinto a cronologia da Antiguidade Tardia sob uma nova ótica, a dos tempos dos impérios e dos reinos, juntamente com estudos que incluem as regiões do mar do Norte, do mar Báltico, da *Germania* e do mundo euroasiático, em algum caso ampliando o limite cronológico daquele mundo tardo-antigo mais extenso. Os estudos são finalizados na seção *Notas de pesquisa* onde jovens pesquisadores em formação apresentam suas perspectivas e ideias para o futuro dos estudos sobre a Antiguidade Tardia. Contamos ainda com um glossário de termos e conceitos mais relevantes, bem como uma apresentação de cada pesquisador/autor que contribuiu para nossa empreitada.

Esta iniciativa, que incluiu a realização do encontro científico e a publicação desta coletânea, contou com contribuições fundamentais e que merecem nossos agradecimentos: ao Programa de Pós-Graduação em História da UFPR pelo apoio ao deslocamento dos pesquisadores externos para participarem do encontro em Maio de 2024 e, também, pela cessão de espaços para a realização do mesmo; à CAPES, via PROEX, pelo apoio financeiro prestado; ao CNPq, pelo apoio voltado à publicação dos resultados alcançados; e a Universidade Federal do Paraná, pelo apoio institucional; e ao Núcleo de Estudos Mediterrânicos, pela organização do evento e sua divulgação. Agradecemos, também, aos pesquisadores que participaram desta iniciativa e de todas e todos os que estiveram conosco durante o encontro, desejando que possam ler estas páginas com alegria e esperança de que novas abordagens, definições e ideias surgirão para que, no futuro, possam participar em outras iniciativas.

Curitiba, Brasil, 12 de Novembro de 2024.

Profa. Dra. Andreia Rosin Caprino Taborda
Prof. Dr. Renan Frighetto
Organizadores

2 Sobre os estudos da Antiguidade Tardia no Brasil

2.1 Letter to Professor Everton Grein on the Occasion of the I Encontro Regional de História da Antiguidade Tardia, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, May 14th-16th, 2024.

May 4, 2024.

Dear Professor Grein, Dear Participants in the Conference – all of us engaged together in the excitement of the study of Late Antiquity!

It is a great honor to find myself addressing a letter of greeting to you on the occasion of the first regional conference of the Society for the Study of Late Antiquity. But it is more than an honor for me. It is a personal delight to find myself once again among friends – friends from previous encounters with scholars from all over Brazil, whose vivid and distinctive work on Ancient History, Late Antiquity, and the Middle Ages, has already contributed so much to the study of the past. I trust that I made the extent of that debt plain to you, Professor Grein, in your penetrating and courteous interview which brought us together in 2020, that is now published in the 2021 issue of the *Revista Diálogos Mediterrâneos*.

Put very briefly: Brazil has been “on my map” (as they say) for over half a century. Its religious ferment in early modern and modern times has frequently provided me with models for the study of the religious movements of Late Antiquity. When studying the rise and function of the holy man in late antiquity, I was inevitably reminded of the vivid picture of the charismatic leader, Antonio Conselheiro, as he and his followers are portrayed in *Os Sertões* by Euclides da Cunha. When confronted with the many variants of Messianic experience in Judaism and the Early Church, I was inspired by the works of Maria Isaura Pereira de Queiroz on similar movements in 19th century Brazil. To read such studies of the religious travail of a major modern society brought the breath of life to the somewhat dry bones of the academic study of the Early Church.

But that was not all that Brazil would teach me. Arriving at Porto Alegre, in 1996, for the conference on *Private and Public Life in Antiquity and the Middle Ages*, presided over by Professor Francisco Marshall, I was immediately made aware of the unusual vigor of the classical tradition in the political and social imagination of modern Brazil. These classical values are rooted in the great experiments in democratic government that took place in ancient Greece and Rome. The struggle to understand the ancient origins and social function of those values – precisely because they cannot be taken for granted in modern times -- has given a tone of deep seriousness to the work of Brazilian scholars of the ancient and medieval world.

This deep seriousness is also the mark of all recent Brazilian historians of late Roman society to whose works I turn almost every day: to Carlos Machado on the urban texture of Late Antique Rome, and to Júlio César Magalhães de Oliveira on the manifestations of popular power in the cities of Roman North Africa – to mention only a few.

Altogether, the founders of a Society for the Study of Late Antiquity in Brazil have already in front of them a rare and rich field, now waiting to be harvested. This is made very plain by the remarkable range of topics presented in the *programação* of the conference. As I read it (with delight), the collection of papers presented here amounts to staking out the limits of a field whose inner dynamism can now be taken for granted. What we now want to know about is how far the newly created civilization of the Later Empire, which emerged from the crisis of the third century, continued, in time, into the future. We have come to know that it continued far beyond the traditional hiatus of the sack of Rome of 410, beyond the end of the Empire in the West, in 476, and even beyond the Muslim Invasions of the seventh century. It extended, in space, far beyond the Mediterranean, as far as Sweden and the Horn of Africa. We are engaged in measuring the vast kinetic energy of a distinctive constellation of political, cultural, social and religious traits all of which combined to create what we now call “The World of Late Antiquity” – a world that stretched in time from the days of Constantine and earlier to Charlemagne and beyond, and, in space, from the Mediterranean to the oases of Central Asia.

In order to understand my excitement at the many recent developments in the study of Late Antiquity, I trust that you will permit me to go back, for a moment, in time, to the 1960s. I have recently re-lived those days in my autobiography, *Journeys of the Mind* (Princeton University Press, 2023). What I remember of those early years is that the question of the “End of Late Antiquity” did not arise. What concerned us then was “The Making of Late Antiquity”- to use the title of my Jackson Lectures at Harvard in 1976. How had this remarkable re-orientation of Roman and Middle Eastern society come about without as drastic a rupture with the past as we had once imagined? The developments which Edward Gibbon had lamented (in the 1770s) as an “awful revolution” – the awesome collapse of the Empire in the West; and which Mikhail Rostovtzeff had referred to as marking a brutal end to the ancient world (in the memorable last chapter of his *Social and Economic History of the Roman Empire* of 1926: “The Oriental Despotism and the Problem of the Decay of Ancient Civilization”) did not mark an irrevocable end. Rather, the crisis of the third century brought in a new, unexpectedly creative phase in the long history of ancient culture. As we all know, this view was summed up, in 1949, by Henri-Irénée Marrou, in the famous *Retractatio of his Saint Augustin et la fin de la culture antique* in what was then the daring neologism: *Antiquité tardive, Spätantike, Late Antiquity*.

As a result, an entire period of Greco-Roman history – some three hundred years -which had previously been dismissed as an epoch of decline and fall, has come to be seen, rather, as a time of dramatic mutations – as centuries marked by “The Transformation of the Classical Heritage” (to use the title of the series in the University of California Press).

This was triumph enough. But now Late Antiquity has “gone global”. Students of Late Antiquity have realized the extent to which the vivid centers of late antique culture in the Mediterranean were embedded in a far wider world – Africa, the middle East, the Indian Ocean, and Central Asia. Not only that, but late antique culture itself has shown an adaptability and a tenacity outside the conventional limits of the Greco-Roman world that has taken us by surprise. This adaptability ensured its long duration in regions that had lain at the far edge of the awareness of classical Greeks and Romans.

Indeed, the period of Late Antiquity seems to be marked by a rare capacity to adapt and to expand along the imagined edges of the world. For instance: It is easy enough to write the history of Greek philosophy in Late Antique Alexandria and Athens, concentrating on vivid and melancholy incidents such as the murder of Hypatia in Alexandria and the closing of the philosophical schools of Athens by the emperor Justinian. But what of the immense stretch of territory to the east of Antioch distinguished by the flowering of a distinctive “Oriental Hellenism” – an entire corpus of Greek philosophical and scientific literature translated into Syriac and conscientiously taught in great monasteries for centuries after the Muslim conquest of the Middle East?

The structures of the East Roman state are now well known to us. But what of the mirror-empire of Axum, a formidable Ethiopian kingdom at the southern end of the Red Sea? We now know that this distant, African Christian kingdom produced stunning works of late classical art such as the *Garima Gospels* of which we knew virtually nothing until they were revealed to be late antique works, through radio-carbo dating. Published in 2016, they are as good as anything produced in Alexandria. Yet they were located in Ethiopia, by scholars, through the presence, in their opulent pages, of images of the Ethiopian hooded eagle - a native of the mountains of Tigray. (*The Garima Gospels*, ed. Judith McKenzie and Francis Watson (Oxford 2016)). Plainly great things were happening, of which we know little, in a Nilotic kingdom that thought of itself as an integral part of a far-flung late antique world.

Turning to the better-known West: the remarkable achievements of Cassiodorus (490-583) the bureaucrat turned religious scholar, in the war-torn Italy of the sixth century, are increasingly well known. But we have only recently begun to appreciate the fine networks of manuscript circulation and copying that carried his work far to the north, so that the Venerable Bede (672-735), sitting in a library within sight of the ruins of Hadrian’s Wall, could still feel himself a “late antique” man, closer (through his books) to the

world of Jerome, Augustine and Cassiodorus than to the warrior elite to which his family belonged. While, far to the south, in Visigothic Spain, Late Antiquity died slowly, if at all, in the course of the seventh century, and no earlier.

To discover such links across the wide and once seemingly unbridgeable spaces of Europe, Africa and Western Asia is the especial delight of the historian of Late Antiquity. It widens the heart as well as the mind. I wish you all - Professor Grein, your colleagues and all your students -- such a widening of the heart in these coming days.

Prof. Peter Robert Lamont Brown,
Philip and Beulah Rollins Professor of History,
Emeritus; Senior Historian

2.2 A Antiguidade Tardia e o Brasil: balanço e perspectivas

Late Antiquity and Brazil: assessment and perspectives

Everton Grein

Introdução

A tarefa de delimitar um período historiográfico, projetado entre o “antes” e o “depois”, possivelmente, seja uma das mais ingratas do ofício do historiador. Tal operação denota, por certo, influências teóricas, ideológicas e culturais que, ao fim e ao cabo, sugerem mais a respeito do arbítrio do historiador e sua formação, que propriamente reflete qualquer realidade pretérita de modo imparcial.

Dessa forma, ao analisarmos os limites que separam a Antiguidade da Idade Média sob uma ótica global (considerando o mundo conhecido até então), logo surge a indagação: “qual teria sido o impacto desse evento remoto em contextos não europeus?”. Essa abordagem evidencia a própria concepção de “Ocidente” e “Oriente” e os papéis que desempenham na trajetória histórica¹. No entanto, é inegável que esses limites são flexíveis, intrigantes e complexos.

De toda forma, a ideia de que a transição entre a Antiguidade e a Idade Média ocorreu de forma repentina e irreversível, não mais corresponde ao arcabouço conceitual dos historiadores². Assim, nas últimas décadas consolidou-se a percepção de que esse período é caracterizado por profundas transformações políticas, sociais, culturais e religiosas, especialmente no contexto do mundo mediterrâneo. Isso abrange o declínio do Império Romano do Ocidente, a ascensão do Cristianismo como a fé predominante e o aparecimento dos reinos bárbaros, que juntos contribuíram para a noção de uma *Antiguidade Tardia*.

De fato, o notável trabalho dos historiadores, linguistas, geógrafos e arqueólogos do último meio século, produziram a “nossa” Antiguidade Tardia, edificada como um período com características próprias, dignas de autonomia analítica e ética, sobretudo, em sua abordagem histórica, cultural e literária, reconhecendo-se assim sua complexidade e a fluidez enquanto um período de transformação.

A Antiguidade Tardia emergiu, portanto, como um campo de estudo distintivo, destacando as características únicas e os eventos que marcaram

¹ Cf. GOODY, Jack. *O roubo da história: como os europeus se apropriaram das ideias e invenções do oriente*. São Paulo: Contexto, 2013, p.37-50; AMIN, Samir. *Eurocentrismo*. São Paulo: Lavra Palavra, 2021, p.29-70.

² Sobre esse aspecto LE GOFF, Jacques. *A história deve ser dividida em pedaços?* São Paulo: Unesp, 2015.

essa transição. Um dos aspectos mais evidentes desse período é a percepção de que não há uma demarcação nítida entre as duas etapas – anterior e posterior –, a saber, a Antiguidade e Idade Média; mas sim uma sobreposição e interconexão de elementos culturais, sociais e políticos. Tal abordagem reconhece a continuidade de certas tradições (práticas, costumes e instituições) da Antiguidade greco-latina enquanto observa o surgimento de novas formas de organização social, política e cultural que forjarão a Idade Média. Dessa forma, ao enfatizar a autonomia analítica e ética da Antiguidade Tardia como um campo de pesquisa distinto, sugerimos que é essencial entender essa época por suas próprias características, em vez de simplesmente vê-lo como um prelúdio para a Idade Média. Seria aquilo que as ciências exatas definiram como *delimitação fractal*, na qual um determinado objeto – pensemos aqui no tempo cronológico e seus respectivos eventos – pode, de fato, ser dividido em partes, mas cada uma das quais semelhante ao seu objeto original.

Essa perspectiva permite uma análise mais profunda das dinâmicas sociais, culturais e políticas que moldaram esse período crucial da história europeia e mediterrânea, criando um intenso movimento de renovação das perspectivas históricas e historiográficas. A “nossa Antiguidade Tardia” é, portanto, um produto desse movimento de renovação historiográfica que se intensificou a partir da década de 1970³. Esse período viu uma rejeição do paradigma historiográfico tradicional, que muitas vezes retratava a história como uma progressão linear de decadências e rupturas, muitas vezes vista através de uma lente escatológica.

A renovação das fontes e dos métodos de investigação histórica desempenhou um papel fundamental nesse processo. Novas descobertas arqueológicas, avanços na interpretação de fontes primárias e uma maior conscientização sobre a importância da interdisciplinaridade na pesquisa histórica contribuíram para uma compreensão mais rica e matizada da transição da Antiguidade para a Idade Média. Além disso, o contexto pós-guerra (especialmente entre os anos 1945-1970), provocou uma reflexão mais ampla sobre o papel social do historiador e a relevância da história em meio às transformações do mundo contemporâneo⁴. A necessidade de compreender as origens e as consequências dos eventos históricos assumiu uma importância renovada em um mundo pós-guerra, onde as lições do passado poderiam influenciar o curso não só do presente, mas também do futuro da humanidade.

Portanto, a “nossa Antiguidade Tardia” não é apenas um hiato histórico entre dois grandes períodos, mas é sobretudo um produto da evolução da prática historiográfica e do ofício do historiador, impulsionada pela

3 Nesse sentido cf. ANDO, Clifford; FORMISANO, Marco (Eds.). *The New Late Antiquity. A gallery of intellectual portraits*. Heidelberg: Universitätsverlag, 2021. Agradeço a Marco Formisano pela indicação.

4 WOOD, Ian Nicholas. Barbarians, Historians, and the Construction of National identities. In: *Journal of Late Antiquity*. Vol.1, n.1, Spring. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2008, p.61-81.

necessidade de revisão crítica das abordagens tradicionais e pelo reconhecimento da complexidade e da fluidez da transição entre a Antiguidade e a Idade Média. Assim, os historiadores se encorajaram a dar uma resposta mais longa e complexa à questão da transição entre esses dois períodos. Pois, de fato, o que insistentemente a historiografia tradicional defendia até então – ao menos desde o renascimento com Flavio Biondo e Leonardo Bruni – é que o período de transição entre a Antiguidade e a Idade Média estava envolto em uma nebulosa ‘nuvem fantasmagórica’ – para se utilizar da pontual expressão de Paul Veyne (1983, p.XV), traduzida pela decadência do espírito romano, do *mos maiorum*, do *ius* e do *fas*, os elementos edificantes do caráter romano, do princípio da civilidade e do sentimento de pertença que forjava o mais puro *spiritus romanorum*⁵. Essa “nuvem fantasmagórica”, portanto, representava a decadência percebida na *humanitas*, com a erosão dos valores tradicionais.

Esses elementos fundamentais do caráter romano, que formavam a base da civilidade e do sentimento de pertença no Ocidente, eram vistos como sendo diluídos ou perdidos durante esse período de transição. Fora a partir dessa narrativa tradicional que muitas vezes pintou a Idade Média como uma era de obscurantismo e barbarismo, em contraste com a suposta grandeza e racionalidade da Antiguidade clássica. Afinal as expressões como ‘idade das trevas’ e os ‘mil anos de escuridão’ contrastava perfeitamente com os igualmente pejorativos interpostos ‘renascimento’, ‘iluminismo’ e mesmo a noção que se fazia de ‘modernidade’. No entanto, como os historiadores contemporâneos reconheceram, essa visão é simplista, retrógrada e redutora (para não dizer quase um negacionismo histórico), e não reflete adequadamente a complexidade dos processos históricos em jogo durante esse período.

Foi, portanto, a partir da década de 1970 que os historiadores começaram a reconsiderar essa narrativa convencional, adotando perspectivas mais sutis e contextualizadas para compreender a passagem da Antiguidade para a Idade Média. Isso implicou uma avaliação mais meticulosa das fontes existentes, abrangendo não somente textos redigidos em suas línguas nativas, mas também provas arqueológicas e materiais, além de uma compreensão mais abrangente das circunstâncias sociais, econômicas e culturais daquele período. Essa nova abordagem historiográfica reconhece que o período de transição entre a Antiguidade e a Idade Média. Esta nova perspectiva historiográfica reconhece que o intervalo entre a Antiguidade e a Idade Média representou um momento de mudanças e transformações complexas, caracterizado por continuidades, rupturas e sinergias entre os universos antigo e medieval. Ao invés de retratar esse período como um declínio brusco da proeminência para a

5 INGLEBERT, Hervé. Citoyenneté Romaine, Romanités et Identités Romaines. In: INGLEBERT, Hervé (Org.) *Idéologies et valeurs civiques dans le Monde Romain*. Hommage à Claude Lepelley. Paris: Picard, 2002, p.241-260. Nesse sentido ainda, embora voltado para a época republicana romana cf. NICOLET, Claude. *Le Métier de citoyen dans la Rome républicaine*. Paris: Gallimard, 1976.

decadência, os historiadores atuais procuram compreender as dinâmicas sociais e culturais que influenciaram essa mudança de forma mais abrangente e contextual.

Nesta espécie de engajamento acadêmico do pós-guerra, portanto, os historiadores da política viram-se compulsoriamente induzidos, de fato, a se reposicionar diante o 'novo mundo' que se apresentava. Mundo este destruído pela força e, sobretudo, pela ignorância humana. Em meados do século XX, algumas destas potencialidades de invenção foram substancialmente interrompidas. As disciplinas exigem cânones e currículos e operam por regras de reconhecimento. Vistos sob esta ótica, os atos de distinção que foram realizados – e as políticas que os motivaram – durante a separação entre a "Antiguidade Tardia" e o "mundo pós-romano" nas décadas de 1960 e 1970 podem ser entendidos como relacionados com aquelas realizadas durante muitas lutas ideológicas semelhantes – sobretudo aquelas que obcecaram intelectuais polemistas na própria Antiguidade Tardia. Limites foram traçados e diferenças foram afirmadas, a fim de distinguir os partidos não daqueles que eram radicalmente diferentes, mas dos potencialmente iguais.

Surgia assim uma nova proposta de entendimento das relações interpessoais, políticas, religiosas, econômicas e culturais sobre uma época nem sempre aprazível aos olhos de estudiosos e docentes da área da história: nascia assim a Antiguidade Tardia como uma proposta de renovação do entendimento dos rumos da história.

Antiguidade Tardia: um conceito historiográfico?

A "Antiguidade Tardia" como conceito ganha destaque na história pela primeira vez no trabalho dos historiadores da arte Alois Riegl (1858-1905), em seu *Die spätrömische Kunstindustrie nach den Funden in Österreich*; e de Josef Strzygowski (1862-1941) com *Orient oder Rom: Beiträge zur Geschichte der spätantiken und frühchristlichen Kunst*, na virada do século em Viena (ambos publicados precisamente em 1901).

De acordo com ambos os estudiosos da Escola de Viena, "Antiguidade Tardia" (*Spätantike*) como conceito, sugeria o espectro de uma sociedade romana decadente, sufocada e embargada pelo peso do agigantamento de um Império corrompido; isso conduziu fatalmente ao seu derradeiro fim no Ocidente. Indubitavelmente, tal perspectiva de uma era de "declínio" e "queda" que marcou o conceito na virada do século, derivava da obra colossal "*The Decline and Fall of the Roman Empire*" de Edward Gibbon (1737-1794), datada do final do século XVIII.

Todavia, aos olhos do leitor mais atento, e para uma melhor aceção desse conceito, uma questão reveste-se de crucial importância: por que com os historiadores da arte? Porque naquele momento, somente a percepção da sensibilidade artística, livre do olhar sistemático e politizado do velho *iluminismo* francês ditado por Montesquieu (1689-1755) e Voltaire (1694-1778), cuja ideia universal da sociedade ignorava as tradições histó-

ricas e os particularismos das civilizações que as forjavam – seria capaz de constatar as diferentes formas do homem se identificar e se conceitar com seu mundo, ou seja, exprimindo-se pela arte. Assim, os historiadores da arte do final do século XIX, ainda que denotando a ideia de uma sociedade romana ‘decadente’, conseguiram romper com o preceito do contínuo histórico encadeado pelos eventos políticos desde Flavio Biondo e Leonardo Bruni, cujo humanismo projetou a ideia de “Modernidade” pela noção da decadência dos antigos e as “trevas” medievais (fonte do pensamento iluminista).

Mas, nem tudo são flores: muito embora o conceito representasse desde então uma tentativa mais sóbria na interpretação acerca do chamado período de trânsito entre duas etapas históricas, o mesmo conceito em si não resolvia duas questões imediatas e peremptórias aos historiadores: a circunscrição do tempo e do espaço.

Foi então que, a partir do início da década de 1970, que os historiadores da política passaram a repensar, de fato, o conceito, iniciando o que se pode considerar como uma *nova Antiguidade Tardia*. Mais precisamente, em 1971, quando Peter Brown publica seu *The World of Late Antiquity*, não por acaso por uma editora célebre por suas publicações em História da Arte (Thames & Hudson), que a expressão ganhou maior visibilidade. Posteriormente (seis anos após), complementado com a publicação de *Decadence Romaine ou Antiquité Tardive*, obra póstuma de Henri Marrou (Seuil, 1977), o conceito foi mais bem abraçado pelos estudiosos modernos. O “mundo da Antiguidade Tardia”, mais que propriamente um título, revelava como um todo, um novo campo de estudos, que deveria ser considerado em suas especificidades geográficas e cronológicas, abarcando os diferentes ritmos e modos de suas mutações exarados pelas civilizações que abarcava, sobretudo aquelas do entorno do Mediterrâneo.

Assim, as obras de Brown (1971) e Marrou (1977), insuflaram uma dupla problemática: tempo e espaço. Cronologicamente a definição da Antiguidade Tardia partia do governo do Imperador Marco Aurélio (161-180), momento em que se entendia a gênese das transformações políticas e sociais da sociedade romana: após a guerra contra os Parthos (161-166), que coincidiu com o início do seu governo –, Roma passa a exercer uma presença cada vez mais efetiva no Oriente. Ao mesmo tempo, é fato reconhecido pelos historiadores que no final do século II d.C., a *polis / ciuitas* – antes entendida como o centro das decisões políticas e econômicas do mundo greco-romano, vai sofrendo uma gradual redução em seu papel como a difusora da cultura e dos valores sociais.

Importante ainda assinalar que será justamente nesse momento (séculos II-IV) que que o mundo romano ocidental receberá diversos aristocráticos de bárbaros que acabarão se integrando às elites locais romanas, criando uma nova atmosfera política, social e cultural em Roma, projetando àquilo que Patrick Le Roux chamou de “a emergência das múltiplas identidades”⁶. Por outro lado, ainda reflexo desse aspecto, há o fortalecimento

ó Cf. LE ROUX, Patrick. “Identités civiques, identités provinciales dans l’Empire Romain”,

das aristocracias regionais especialmente nas províncias mais alijadas de Roma, o que resultou no enfraquecimento do poder político centralizado dos imperadores em face da disseminação desse mesmo poder entre os nobres locais, elementos esses agravados com a ascensão política da casa dos Severos (193-235).

No século IV, o mundo greco-romano já era caracterizado pela diversidade de agentes sociais que comungavam diretamente das atividades políticas realizadas pelos poderes imperiais. A participação dos bárbaros no jogo político romano também está ligada à divisão do poder imperial, o que acaba por resultar na sua pluralização⁷. Esta miríade de partícipes do poder não tardaria a verter seus resultados na estrutura política e administrativa romana – de modo direto e incontestemente primeiro no Ocidente.

Geograficamente, o poder emanado de Roma por séculos estendeu seu bastião até Bizâncio – a chamada *Nova Roma*. Após o saque da Roma ocidental pelos godos de Alarico I em 410, o *basileus* de Constantinopla à época, Teodósio II (408-450), pouco fez para socorrê-la. Claro estava que a transitoriedade do poder entre ambas as sedes imperiais – da *Pars Occidentis* e da *Pars Orientis* – somada a ascensão do Cristianismo, significou o início efetivo de uma nova realidade.

O próprio Cristianismo – considerado pelos iluministas como a causa principal da suposta *decadência* romana (veja-se nesse caso as considerações do próprio Gibbon) – e que durante muito tempo, defendido pela historiografia tradicional até meados do século XX (e.g. Rostovtzeff, Dopsh e Pirenne), foi considerado como um papel secundário nas transformações do mundo mediterrânico, e passou a ser interpretado como um elemento fundamental na compreensão das desse processo. Este alargamento geográfico (conduzido em grande parte pelo próprio Cristianismo), numa espécie de geografia do poder, conjugava, na perspectiva de Brown (1971), o antigo Império Ocidental com o mundo edificado pela Nova Roma no Oriente. Assim, a Antiguidade Tardia estende-se desde Bizâncio, tomando a Ásia Menor na região da Jônia, tomando contato com outras civilizações do Médio e Extremo Oriente.

Observemos com atenção o caso do islã (civilização e religião), que quando compreendidas desde o ponto de vista destas transformações que abarcaram Ocidente, não foi indiferente, e em grande medida foi tributária igualmente deste novo mundo que se projetava. É fundamental reconhecer que a trajetória do islã foi influenciada não apenas por Maomé e seus seguidores, ou pelos conquistadores do século VII após a morte do

In: CABALLOS RUFINO, Antonio e LEFEBVRE, Sabine (Orgs.). *Roma generadora de identidades. La experiencia hispana*. Madrid – Sevilla: Casa de Velázquez – Ediciones Universidad de Sevilla, 2011, p.8: “L’emprise et l’administration romaines de territoires provincialisés, par le rassemblement sous un même pouvoir de populations et de cultures d’origine variée, pose avec une acuité particulière la question de l’émergence d’identités multiples et des “brouillages” qui pouvaient en résulter”.

⁷ Assim notou FRIGHETTO, Renan. “Algumas considerações sobre a Antiguidade Tardia (séculos II-VIII)”. In: *Revista Diálogos Mediterrânicos*, 2021, n.21, p.59-71. A citação é da p.64.

profeta, mas principalmente pelo renascimento das tradições orientais nos séculos VIII e IX, que podem ser vistos como um componente importante nas mudanças ocorridas durante a Antiguidade Tardia. E será justamente nesse momento em que a Antiguidade Tardia irá esmaecer, e em seu crepúsculo assistiremos as disputas entre Bizâncio e os Sassânidas; a Damasco Omíada será suplantada por Bagdá em poder dos Abássidas; e o Ocidente conhecerá o poder e a supremacia de Carlos Magno e seus herdeiros.

Portanto, a Antiguidade Tardia enquanto conceito historiográfico – tanto no Ocidente como no Oriente – pode ter sua gênese demarcada no final do século II, quando o *Imperium* dos romanos atinge sua máxima extensão. O Oriente não indiferente a estas mutações do Ocidente, fez frente com o Império Arsácida (ou Partho, 247 a.C.-224 d.C.), cujas disputas pelo poder e o enfraquecimento das Guerras Romano-Parthas (século II), conduziram ao triunfo dos Sassânidas (224-651) no século III.

Por sua vez, o Império chinês da dinastia Han (206 a.C.-220 d.C.), promoveu profundas transformações na cultura e na política do Oriente e suas respectivas relações com o Ocidente. Mesmo considerando o inter-regno de Wang Mang, antigo oficial dos Han ‘ocidentais’, fundador e único soberano da efêmera Dinastia Xin (9-23 d.C.), é possível atestar um *continuum* na propagação de instituições e hábitos políticos que serão perpetuados ainda por dois milênios na história da China⁸. De inspiração confucionista a Dinastia Han promoveu avanços na agricultura, no artesanato e no comércio, estendendo sua influência política até a Coréia, Mongólia e Vietnã.

Do mesmo modo, a Índia Satavahana (230 a.C.-220 d.C.) conheceu o apogeu da civilização hindu, cujas profundas marcas na cultura, religião e comércio fizeram, efetivamente do mundo conhecido, tardo-antigo, um espaço de relações cosmopolitas⁹. Criaram rotas interligando a Planície Indo-Gangética com o Sul¹⁰ e desenvolveram um avançado sistema de proteção contra os não menos belicosos sacas, iavanas e palavas, povos circunvizinhos, nas regiões meridionais.

Embora nem sempre observada e considerada pelos historiadores, a história do Médio e Extremo Oriente, igualmente não se deve olvidar a história dos reinos de África. No século II da era cristã a civilização de Aksum (I-VII) ou Império Axumita dominou as relações políticas e sociais entre o nordeste africano e o sudoeste arábico, fechando, por fim, o eixo oriente-ocidente e também norte-sul do mundo até então conhecido¹¹.

8 A respeito da questão vide o fundamental trabalho de CHENG, Anne. *História do pensamento chinês*. Petrópolis: Vozes, 2008, p.329 e segs.

9 Cf. SINOPOLI, Carla M. “On the Edge of Empire: Form and Substance in the Satavahana Dynasty.” In: ALCOCK, Susan; D’ALTROY, Terence et al (Orgs.). *Empires: Perspectives from Archaeology and History*. Cambridge: Cambridge University Press: 2001, p.155-178.

10 BHANDARE, Shailendra. *Historical Analysis of the Sātavāhana Era: A Study of Coins*. Tese de Doutorado. Bombay: University of Bombay, 1999.

11 PHILLIPSON, David W. *Foundations of an African Civilisation: Aksum & the Northern Horn, 1000 BC - AD 1300*. Woodbridge: James Currey, 2012, p.69-90.

Os axumitas estenderam seu poder pelas regiões sul Arábia e leste africano as margens do Nilo, por volta do século IV, conquistando o poderoso Reino de Cuxe formado desde a desintegração política no Egito tardo-antigo.

De fato, a transição da Antiguidade Tardia ao que chamaremos propriamente de Idade Média, tem seu crepúsculo com a ascensão dos Carolíngios ao poder no primeiro terço do século VIII, considerando que este será o momento em que Carlos Martel segurará o ímpeto muçulmano dos prosélitos de Abd Al-Rahman na célebre Batalha de Poitiers (732)¹². Isso forçará que os muçulmanos, estrategicamente, se assentem nas terras do levante hispânico e constituírem ali, o que em pouco menos de meio século, dará início a primeira primavera árabe. O apogeu da Antiguidade Tardia ser verificará efetivamente no século IX, quando após a morte do filho de Carlos Magno, Luís O Piedoso (778-840), rei entre 814-840, e a dissensão entre os herdeiros do trono Carolíngio, a saber, Lotário I (795-855), Pepino I (797-838) e Luís II O Germânico (804-876), após o Tratado de Verdun (843) imprimirão uma nova face geopolítica à Europa, e com ela as relações interpessoais, religiosas, políticas, econômicas e culturais, eis aí uma nova transformação¹³.

Nossas hipóteses sobre o final da Antiguidade Tardia com a ascensão do Império Carolíngio sob Carlos Magno e Luís, O Piedoso, consistem primeiramente em observar a consolidação do poder através da aliança com a Igreja. A ascensão do Império Carolíngio pode ser vista como uma continuação da integração entre o poder secular e o eclesiástico, que começou na Antiguidade Tardia. O apoio do papado ao Império de Carlos Magno, que culminou com sua coroação como Imperador do Sacro Império Romano em 800, reforça a ideia de que a autoridade espiritual e temporal estavam se fundindo, criando uma nova estrutura de poder político¹⁴. Outro aspecto é a transformação do modelo romano: com o colapso do Império Romano do Ocidente, a Europa Ocidental experimentou uma fragmentação política e econômica¹⁵. O Império Carolíngio de Carlos Magno pode ser interpretado como uma tentativa de restaurar uma forma de centralização, inspirada no modelo romano, mas adaptada às realidades medievais, como o feudalismo emergente e o fortalecimento das elites locais.

¹² A respeito de Carlos Martel e sua atuação frente aos muçulmanos cf. STAUDTE-LAUBER, Annalena. "*Carlus princeps regionem Burgundie sagaciter penetravit. Zur Schlacht von Tours und Poitiers und dem Eingreifen Karl Martells in Burgund*". In: JARNUT, Jörg; NONN, Ulrich; RICHTER, Michael. *Karl Martell in seiner Zeit*. Sigmaringen: Thorbecke, 1994, p.79-100.

¹³ Questões muito bem matizadas em COLLINS, Roger; GODMAN, Peter. *Charlemagne's Heir: New Perspectives on the Reign of Louis the Pious (814-840)*. Oxford: Clarendon Press, 1990.

¹⁴ Aspectos esses evidenciados, dentre outros, em FAVIER, Jean. *Carlos Magno*. São Paulo: Estação Liberdade, 2004.

¹⁵ Cf. VERHULST, Adriaan. *Carolingian Economy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004, p.115 e segs.

Ainda que não sem controvérsias, essa fragmentação do poder e unidade imperial provocará a potencialização e o aceleração do Feudalismo e suas instituições. Apesar das tentativas de centralização, o fim do Império de Luís, O Piedoso, e a divisão do Império entre seus filhos no Tratado de Verdun (843), resultou na fragmentação do poder carolíngio. Isso pode ser interpretado como a consolidação do processo de transição da Antiguidade Tardia para a Idade Média, onde o poder real foi gradualmente substituído por uma rede de senhorios locais, caracterizando o feudalismo, cujo modelo francês ecoou em diferentes regiões da Europa, cada qual criando e alimentando suas próprias estruturas. Ademais, a mudança nas estruturas sociais e econômicas podem ser relativizadas como outro sintoma do fim da Antiguidade Tardia.

A transição da Antiguidade Tardia para a Idade Média foi marcada por mudanças profundas nas estruturas econômicas, como a ruralização e o declínio das cidades. O Império Carolíngio, com suas reformas agrárias e administrativas, reflete a adaptação a uma economia mais agrária e descentralizada, em contraste com a economia urbana e comercial do Império Romano. Finalmente, a renovação cultural e intelectual: a chamada Renascença Carolíngia, sob Carlos Magno, foi uma tentativa de reviver a cultura clássica e cristã da Antiguidade¹⁶. Isso sugere que, ao mesmo tempo em que houve uma ruptura com o mundo antigo, houve também um esforço deliberado de preservação e renovação cultural, que acabou influenciando o desenvolvimento da Europa medieval. Essas hipóteses abordam como o Império Carolíngio pode ser interpretado como um marco de transição entre a Antiguidade Tardia e a Idade Média, tanto em termos políticos quanto sociais e culturais.

A Antiguidade Tardia enquanto um conceito historiográfico, portanto, pode ser cronologicamente bem demarcada, tanto em seu início (séc. II) quanto em seu fim (séc. IX) em todas as suas faces: oriente-ocidente e norte-sul do mundo até então conhecido, numa perspectiva global e conectada, pois se a história é a ciência que estuda as ações dos homens através do tempo (Bloch, 2002), nada mais marcante que as transformações aqui rapidamente elencadas.

A Antiguidade Tardia e o Brasil

Os estudos sobre a Antiguidade Tardia no Brasil ainda constituem uma paisagem em plena mutação, pois trata-se de um campo de pesquisa relativamente recente e, portanto, ainda em desenvolvimento. Todavia, é factível destacar aqui alguns pioneiros nesse aspecto.

¹⁶ Em que pese a longa historiografia sobre o tema, limitamo-nos aqui em excelentes sínteses sobre o tema: MCKITTERICK, Rosamond. *The Frankish Kingdoms Under the Carolingians, 751-987*. Londres: Longman, 1983; *Id. Carolingian Culture: Emulation and Innovation*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

Possivelmente o primeiro a alçar voo neste campo tenha sido o historiador Waldir Freitas de Oliveira (1929-2021), cujos trabalhos do fim da década de 1980¹⁷ e início dos anos 1990¹⁸ seja nossas primárias indicações. Oliveira fundou a Revista Afro-Asia em 1965 junto ao Centro de Estudos Afro-Orientais da UFBA. Embora o nome de Oliveira destaque-se nesse íterim não podemos nos olvidar que durante a década de 1980 vários docentes especialmente afiliados ao eixo Rio-São Paulo, como Maria Sonsoles Guerras Martín e Maria Guadalupe Pedrero-Sánchez.

Meados da década de 1990 os estudos relativos a Antiguidade Tardia no Brasil ganha renovado fôlego a partir dos trabalhos de Renan Frighetto, Leila Rodrigues da Silva, Margarida Maria de Carvalho, Gilvan Ventura e Ana Teresa Marques Gonçalves. Com estes historiadores e historiadoras nosso campo de visão se amplia, institucionaliza-se e galga espaços junto aos programas de pós-graduação, centros e institutos de pesquisa. Verdadeiramente ganhamos visibilidade. A partir dos anos 2000 esse quadro amplia-se consideravelmente, ao que opto por não citar nomes para não correr o risco de deixar alguém de fora. Do mesmo modo, nesta época ainda crescem os núcleos, centros e institutos de pesquisas como o NEMED (UFPR), NEAM (UNESP), PEM (UFRJ), Scriptorium (UFF), dentre outros não menos importantes.

No contexto brasileiro, os estudos sobre esse período tendem a se concentrar em aspectos específicos, seja sobre a presença romana ou pós-romana, e suas influências na cultura material e nas práticas sociais. Pode-se admitir ainda um grilhão das amarras da história eurocêntrica ocidental dominante ainda neste campo. Contudo, hoje podemos também falar Oriente romano e pós-romano; é possível ainda acentuar um olhar para uma Antiguidade Tardia romana e outra bárbara; uma Antiguidade Tardia africana e outra média ou até extremo-oriental.

Além disso, há um interesse crescente em explorar as conexões entre o mundo mediterrâneo e as demais regiões do eixo norte-sul durante a Antiguidade Tardia, através do estudo de rotas comerciais, trocas culturais e migrações. Embora ainda haja muito a ser explorado nesse campo no contexto brasileiro, o interesse está crescendo à medida que os pesquisadores buscam entender melhor as dinâmicas globais que moldaram a história e a cultura das sociedades pré-industriais. Por um lado, parece importante reconhecer a extraordinária diversidade de perspectivas, estilos, métodos e disciplinas que operaram no espaço que se tornou a “nova” Antiguidade Tardia. Numa perspectiva histórica, esta diversidade deve ser entendida como uma expressão, pelo menos em parte, da ainda nascente consolidação e institucionalização de disciplinas sob a forma de departamentos acadêmicos em universidades e centros de investigação.

17 OLIVEIRA, Waldir Freitas. *A Antiguidade Tardia e o fim do Império Romano do Ocidente*. Salvador: EdUFBA, 1983.

18 Cf. OLIVEIRA, Waldir Freitas. *A Caminho da Idade Média*. São Paulo: Brasiliense, 1987; *Id. A Antiguidade Tardia*. São Paulo: Atica, 1990.

Nesse sentido, é preciso pensar na Antiguidade Tardia como uma forma de recuperação e retratação por parte dos historiadores clássicos e medievalistas. Conforme muito bem assinalaram Clifford Ando e Marco Formisano (2021, p.05), no que diz respeito ao alcance e à inclusão, parece agora claro que a Antiguidade Tardia como campo de estudo sempre fez gestos, pelo menos, em direção a línguas, tradições e populações que foram há muito apagadas, e continuam a ser ignoradas, pelos estudos clássicos: a produção cultural em púnico, o aramaico, o siríaco e o armênio tem sido avalizado por estudiosos do mundo antigo tardio, mesmo que de forma marginal, desde os primórdios da *nova Antiguidade Tardia*¹⁹.

Em termos de uma rápida análise comparativa com os estudos tradicionais, outra diferença significativa trazida pelos novos estudos da Antiguidade Tardia é a incorporação do Irã sassânida em uma visão mais abrangente da área de pesquisa. Esses elementos tornam ainda mais fascinante a persistente separação dos exegetas desse campo, para a qual, evidentemente, diversas explicações não exclusivas podem ser apresentadas. Ainda a respeito do Próximo e Médio Oriente, entre outras coisas, os judeus da Antiguidade Tardia eram uma entre várias populações com comércio significativo através da fronteira política e ideologicamente rígida, mas estruturalmente porosa, entre Roma e o Irã. A plena realização das aspirações da Antiguidade Tardia como campo exige que tomemos esse passo, mudemos nossas posturas e defendamos nossos interesses.

Considerações Finais

A trajetória dos novos estudos sobre a Antiguidade Tardia, tanto no Ocidente quanto no Oriente, reflete um avanço significativo na compreensão desse período como uma era de transformações e continuidades, em vez de uma simples fase de decadência ou ruptura com o mundo clássico. No Ocidente, os estudos têm destacado a complexidade das dinâmicas sociais, políticas e religiosas que moldaram a transição do Império Romano para as sociedades medievais – e diríamos ainda, das sociedades pré-industriais, enfatizando a continuidade de instituições e estruturas culturais. No Oriente, especialmente no Império Bizantino e no mundo islâmico, as pesquisas têm sublinhado o papel crucial da Antiguidade Tardia na formação de novas identidades culturais e políticas, bem como no desenvolvimento de tradições intelectuais e religiosas.

Os novos enfoques metodológicos, que incluem a análise de fontes arqueológicas, literárias e epigráficas, juntamente com uma visão mais integrada das interações entre as diferentes regiões, têm permitido uma interpretação mais nuançada desse período. Ao invés de focar exclusivamente na “queda” do Império Romano, os estudiosos têm realçado a resiliência

19 ANDO, Clifford; FORMISANO, Marco (Eds.). Preface. *The New Late Antiquity...op. cit.*, 2021, p.05.

de certas instituições e práticas, além do papel central da religião, particularmente do cristianismo, como um fator unificador e transformador. É, pois, necessário observarmos com cuidado esse período, incluindo na perspectiva da história global e conectada.

Dessa forma, a Antiguidade Tardia deve ser reconhecida como um período de transição, mas também de inovação e criação de novos sistemas que moldaram profundamente as sociedades europeias e do Oriente Médio e África nos séculos subseqüentes.

Não gostaria de concluir estas breves reflexões e nem mesmo acredito ser digno de tão alta distinção na clausura dos trabalhos e discussões apresentados aqui durante esta semana. Penso isso motivado por duas razões principais: primeiro porque acredito que os labores aqui expostos não são exatamente conclusões, mas convites e aberturas, a repensarmos nossas posições, pois, é fato comprovado que a história e a historiografia congregaram em seu âmago um conjunto incomensurável de possibilidades, descritas em teorias, métodos e fontes, que só podem ser compreendidos quando nos despimos do pudor tópico que nos investe nossa formação acadêmica e olhamos com paciência e modéstia outros domínios, do conhecimento das humanidades. Assim, pensar na Antiguidade Tardia é antes de mais pensar num vasto campo ainda a ser desbravado e conectado em suas potencialidades. Na fluidez de seus acontecimentos encontrar os hiatos ecoados pela interdisciplinaridade e, sobretudo, na razão que fundamenta o verdadeiro papel do ofício historiador na sociedade: mudar algo no espírito das pessoas, imprimindo razões de ser e de estar na história.

A segunda razão pela qual penso não ser o momento de fechar essa discussão, é porque gostaria aqui de neste momento, pedindo respeitosa licença e autorização dos meus colegas, para propor a criação da *Sociedade Brasileira de Estudos sobre a Antiguidade Tardia*. A exemplo do que fora realizado com a Sociedade Brasileira de Estudos Clássicos – SBEC – e a Associação Brasileira de Estudos Medievais – ABREM. É já passada, pois, e penso há muito, a hora de congregarmos os espíritos mais combativos na defesa da Antiguidade Tardia. Não de forma academicista ou em tom professoral, mas de forma livre e aberta, fazendo valer o real semântico da *universitas*, reunindo historiadores e profissionais das humanidades, sobretudo, mas também docentes e discentes de todos os níveis, interessados nestes temas.

Referências

AMIN, Samir. *Eurocentrismo*. São Paulo: Lavra Palavra, 2021.

ANDO, Clifford; FORMISANO, Marco (Eds.). *The New Late Antiquity. A gallery of intellectual portraits*. Heidelberg: Universitätsverlag, 2021.

BLOCH, Marc. *Apologia da história ou o ofício do historiador*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

- BHANDARE, Shailendra. *Historical Analysis of the Sātavāhana Era: A Study of Coins*. Tese de Doutorado. Bombay: University of Bombay, 1999.
- BROWN, Peter Robert Lamont. *The World of Late Antiquity. AD 150-750*. London: Thames and Hudson, 1971.
- BROWN, Peter Robert Lamont. *Genèse de l'Antiquité tardive*. Paris: Gallimard, 1983.
- CHENG, Anne. *História do pensamento chinês*. Petrópolis: Vozes, 2008.
- COLLINS, Roger; GODMAN, Peter. *Charlemagne's Heir: New Perspectives on the Reign of Louis the Pious (814-840)*. Oxford: Clarendon Press, 1990.
- FAVIER, Jean. Carlos Magno. São Paulo: Estação Liberdade, 2004.
- FRIGHETTO, Renan. "Algumas considerações sobre a Antiguidade Tardia (séculos II-VIII)". In: *Revista Diálogos Mediterrânicos*, 2021, n.21, p.59-71.
- GOODY, Jack. *O roubo da história: como os europeus se apropriaram das ideias e invenções do oriente*. São Paulo: Contexto, 2013.
- INGLEBERT, Hervé. Citoyenneté Romaine, Romanités et Identités Romaines. In: INGLEBERT, Hervé (Org.) *Idéologies et valeurs civiques dans le Monde Romain*. Hommage à Claude Lepelley. Paris: Picard, 2002.
- LE GOFF, Jacques. *A história deve ser dividida em pedaços?* São Paulo: Unesp, 2015.
- LE ROUX, Patrick. "Identités civiques, identités provinciales dans l'Empire Romain", In: CABALLOS RUFINO, Antonio e LEFEBVRE, Sabine (Orgs.). *Roma generadora de identidades. La experiencia hispana*. Madrid – Sevilla: Casa de Velázquez – Ediciones Universidad de Sevilla, 2011.
- MARROU, Henri-Irénée. *Décadence romaine ou Antiquité tardive?* Paris: Seuil, 1977.
- MCKITTERICK, Rosamond. *The Frankish Kingdoms Under the Carolingians, 751-987*. Londres: Longman, 1983.
- MCKITTERICK, Rosamond. *Carolingian Culture: Emulation and Innovation*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- NICOLET, Claude. *Le Métier de citoyen dans la Rome républicaine*. Paris: Gallimard, 1976.
- OLIVEIRA, Waldir Freitas. *A Antiguidade Tardia e o fim do Império Romano do Ocidente*. Salvador: EdUFBA, 1983.
- OLIVEIRA, Waldir Freitas. *A Caminho da Idade Média*. São Paulo: Brasiliense, 1987.
- OLIVEIRA, Waldir Freitas. *A Antiguidade Tardia*. São Paulo: Ática, 1990.

PHILLIPSON, David W. *Foundations of an African Civilisation: Aksum & the Northern Horn, 1000 BC - AD 1300*. Woodbridge: James Currey, 2012.

SINOPOLI, Carla M. "On the Edge of Empire: Form and Substance in the Satavahana Dynasty." In: ALCOCK, Susan; D'ALTROY, Terence *et al* (Orgs.). *Empires: Perspectives from Archaeology and History*. Cambridge: Cambridge University Press: 2001, p.155-178.

STAUDTE-LAUBER, Annalena. "*Carlus princeps regionem Burgundie sagaciter penetravit*. Zur Schlacht von Tours und Poitiers und dem Eingreifen Karl Martells in Burgund". In: JARNUT, Jörg; NONN, Ulrich; RICHTER, Michael. *Karl Martell in seiner zeit*. Sigmaringen: Thorbecke, 1994, p. 79-100.

VERHULST, Adriaan. *Carolingian Economy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

WOOD, Ian Nicholas. Barbarians, Historians, and the Construction of National identities. In: *Journal of Late Antiquity*. Vol.1, n.1, Spring. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2008, p. 61-81.

3 Novas abordagens

3.1 **Mobilidade política na Antiguidade Tardia: o caso de Aurélio Vítor, governador da Panônia Segunda (c. 361)**

Political mobility in Late Antiquity: a case study on Aurelius Victor as governor of Pannonia Secunda (c. 361)

Moisés Antiqueira

Resumo: Passagens contidas nas Histórias abreviadas de Aurélio Vítor e nas Histórias de Amiano Marcelino têm sido comumente interpretadas pela historiografia contemporânea como evidências a sustentarem a perspectiva de que o historiador Aurélio Vítor, indicado por Juliano para governar a província da Panônia Segunda em 361, figurava como um exemplo a ilustrar as possibilidades de ascensão social no século IV. Entretanto, matizo tal ponto de vista, compreendendo a elevação de Aurélio Vítor ao cargo de governador provincial como expressão, sobretudo, de mobilidade política naquele período.

Abstract: Some sentences observed in the Abbreviated histories of Aurelius Victor and the Histories of Ammianus Marcellinus have been commonly interpreted by modern historians as evidence to support the view that the historian Aurelius Victor, appointed by Julian as consular governor of the province of Pannonia Secunda in 361, set an example about the possibilities of social mobility in the fourth century. I aim to reevaluate this point of view, claiming that the promotion of Aurelius Victor to serve as provincial governor was, above all, an expression of political mobility at that time.

Palavras-chave: Antiguidade Tardia; Mobilidade política; Aurélio Vítor; governador provincial.

Keywords: Late Antiquity; Political mobility; Aurelius Victor; provincial governor.

O presente trabalho ostenta duas informações principais em seu título. Ou, melhor dizendo, um conceito (o de “mobilidade política”) e um nome próprio (qual seja, Aurélio Vítor). Começo pela personalidade mencionada. Acerca de *Sextus Aurelius Victor*, o aspecto mais relevante diz respeito ao fato de se tratar de um historiador ou, talvez mais apropriadamente, um “escritor de história”, *scriptor historicus*, como o definiu Amiano Marcelino (Histórias, 21.10.6) em fins do século IV. Com isso, quero dizer que Aurélio Vítor desperta a atenção da moderna crítica historiográfica devido à narrativa sucinta que ele compôs acerca da história imperial romana, as chamadas *Histórias abreviadas*, finalizadas provavelmente no ano de 361¹.

¹ O texto escrito por Aurélio Vítor inicia-se com uma referência oblíqua à vitória de Otávio na batalha de Ácio (31 AEC) e se estende até o vigésimo terceiro ano do governo de Constâncio II em 360. Algumas evidências que se observam na narrativa – caso, por exemplo, do uso da expressão *captis fosisis regibus* (AURÉLIO VÍTOR, Histórias abreviadas, 42.17) ao se reportar os sucessos alcançados por Juliano contra os alamanos, que abrangeriam, pois, a derrota imposta ao rex Vadomário em conflito que teve lugar entre os meses de maio e junho de 361 – permitem aventar a hipótese de que a redação da obra foi concluída, em definitivo, na primavera ou verão do ano de 361. Para tanto, ver Antiqueira (2016, p. 235; 2021a, p. 62).

No entanto, nesse estudo não pretendo abordar o historiador Aurélio Vítor. Isto é, o meu enfoque não recai sobre a narrativa historiográfica produzida por ele. Antes, pretendo problematizar alguns lugares-comuns que se estabeleceram acerca da trajetória política desse cidadão romano de nome Aurélio Vítor, nascido na primeira metade do século IV em área provincial. Para tanto, me servirei justamente da categoria conceitual de mobilidade política, a qual será explicitada nas páginas que se seguem.

Posto isto, faz-se escusado admitir que se trata de uma empreitada arriscada, uma vez que as informações sobre a vida de Aurélio Vítor são escassas. Somente dois pontos a respeito da trajetória dele são inquestionáveis. O primeiro concerne ao governo consular da província da *Pannonia Secunda* (Panônia Segunda), ao qual ele foi alçado por escolha do imperador Juliano, no verão ou, no mais tardar, no começo do outono do ano de 361, como explicarei na sequência do trabalho. Em segundo lugar, entre 388 e 389, Aurélio Vítor exerceu o cargo de prefeito da cidade de Roma. Dada a inexistência de informações sobre Aurélio Vítor em períodos posteriores a 389, presume-se que ele faleceu ao final do referido ano ou pouco tempo depois.

De imediato, tecerei minhas reflexões a partir desse segundo ponto, pois que corresponde a algo menos importante para a questão da qual me ocupo. Uma inscrição inserida na base de uma estátua de Teodósio I, erigida por ordem do próprio Aurélio Vítor em Roma, assinala que ele havia exercido a supracitada prefeitura da cidade. Isso se deu, ao que parece, entre o último quadrimestre de 388, quando Aurélio Vítor sucedeu Sêxtio Rústico Juliano, e os meados do ano seguinte, haja vista que Ceião Rúfio Albino já o havia substituído naquele ofício na data de 17 de junho de 389 (STOVER; WOULDHUYSEN, 2023, pp. 10 – 11).

O monumento dedicado a Teodósio I localizava-se no Fórum de Trajano, mas desapareceu há vários séculos. Aurélio Vítor ordenou que a estátua fosse confeccionada por ocasião da visita do referido imperador à Roma, algo que transcorreu entre os meses de junho e agosto de 389. Na epígrafe em honra a Teodósio I, como se lia na base da estátua, Aurélio Vítor foi descrito como “*urbi praef[ectus], iudex sacrarum cognitionum*”².

A expressão *iudex sacrarum cognitionum* (“juiz dos conhecimentos sagrados”) carece ser aclarada. Adolf Berger (2008, p. 319) assegura que designava uma espécie de juiz de apelação, sob indicação dos imperadores, e que dispunha da prerrogativa de decidir determinados litígios. Todavia, fato é que não consistia em uma função judicial por si mesma, mas antes configurava uma atribuição comum aos detentores de altas magistraturas (como era o caso da prefeitura da cidade de Roma) aos quais os imperadores nas décadas finais do século IV delegavam uma jurisdição de apelação (STOVER; WOULDHUYSEN, 2023, p. 10).

2 Ver *CIL* 6.1186; *ILS* 2945 (apud HERZOG; SCHMIDT, 1989, p. 198).

Significa dizer que a inscrição reiterava os atributos judiciais conferidos a Aurélio Vítor por conta do cargo de *praefectus urbis Romae*. Logo, por causa do exercício do cargo, além de situar-se como juiz de primeira instância em Roma, Aurélio Vítor cumpria também com o papel de juiz de apelação no tocante a algumas regiões da península Itálica (STOVER; WOULDHUYSEN, 2023, p. 10).

Embora a prefeitura da cidade de Roma tivesse sido desprovida de maior peso político naquele cenário, manteve-se ainda como magistratura dotada de elevado capital simbólico. Ademais, em termos práticos havia de lidar com uma sensível tarefa, sobretudo a partir do último quarto do século III, quando o absenteísmo imperial se tornou um fator com o qual os habitantes de Roma tiveram que conviver. Me refiro ao suprimento de cereais para a cidade, a *annona*. Século IV adentro, o *praefectus urbis Romae* se via diante da responsabilidade de assegurar a ordem pública em uma cidade que não mais contava com a assistência imediata por parte dos imperadores. A manutenção da tranquilidade urbana passava pelo ato de se satisfazer as necessidades básicas da plebe romana. Portanto, garantir a distribuição regular da *annona* equivalia à solução primordial para a prevenção de desordens no seio do espaço citadino da *Vrbs* (MARCONE, 1995).

Seja como for, ainda que a prefeitura da cidade de Roma não contasse mais com a importância política de outrora, se tratava de uma magistratura honorífica, o ápice da carreira de honras própria de um membro do Senado de Roma em fins do século IV, de maneira que o *praefectus urbis Romae* intermediava a comunicação estabelecida entre a nobreza ligada à cidade e as cortes imperiais radicadas alhures (casos de Milão e Ravena, nas áreas ocidentais do Império)³.

Mas, se a trajetória política de Aurélio Vítor encerrou-se de forma tão ilustre, o que dizer sobre os 27 anos que separam o apontamento dele para o governo da Panônia Segunda, em 361, e o cargo de prefeito da cidade de Roma, em 388? Iguamente, o que se pode afirmar acerca da vida dele antes de ele ter caído nas graças de Juliano em 361? De concreto, coisa alguma é possível asseverar no que tange a esses questionamentos. No estado atual de nossos conhecimentos, a trajetória política de Aurélio Vítor é para lá de lacunar. É por essa razão que o foco desse trabalho se volta para a indicação de Aurélio Vítor para assumir um governo provincial em 361. Trata-se de um episódio a partir do qual é possível tecer algumas considerações sobre os mecanismos políticos operantes no seio do Império Romano tardo-antigo, como se verá a seguir.

³ Timothy Barnes (1974, pp. 445 – 446) sublinha que, no século IV, a *nobilitas* ainda correspondia a um grupo diferenciado no seio da ordem senatorial. Entretanto, ao menos desde a época de Constantino, um senador figurava como *nobilis* se ele ou algum antepassado tivessem sido cônsul ordinário, prefeito da cidade de Roma ou prefeito pretoriano.

Em que pese isso, terei ainda de apelar para algumas proposições de caráter especulativo. A proposta de reconstrução mais audaciosa quanto à trajetória de vida e da carreira política de Aurélio Vítor foi realizada por Harold Bird nas décadas de 1970 e 1980. O estudioso supõe que Aurélio Vítor teria nascido por volta do ano de 320, tomando por base um passo nas *Histórias abreviadas* o qual, em seu entender, sinalizaria o fato de que Aurélio Vítor estava na cidade de Roma em maio de 337, quando da morte de Constantino⁴. Diante disso, Bird sentencia que era altamente improvável que alguém de origem provincial como Aurélio Vítor pudesse ter viajado para Roma sem que já tivesse completado 16 ou 17 anos de idade (BIRD, 1984, p. 5)⁵.

Parece aceitável pressupor que ele tivesse nascido em algum momento da década de 320. O problema maior, contudo, é explicar por onde Aurélio Vítor transitou entre as décadas de 330 e 350. A *communis opinio* historiográfica é a de que Aurélio Vítor foi funcionário imperial antes de tornar-se governador provincial. Embora não se trate de um tópico a ser abordado no presente estudo, a grande dificuldade com a qual nos deparamos nesse caso é a de estipular que tipo de funcionário teria sido ele. O exemplo mais bem conhecido de “burocrata-historiador” no século IV corresponde a Flávio Eutrópio, *magister epistularum* por volta de 358 e *magister memoriae* em 369, quando, inclusive, compôs o seu *Breviário de história romana* e dedicou-o ao imperador Valente, a quem servia na corte imperial em Constantinopla. Tais ofícios eram típicos da administração palatina tardo-antiga, os quais fizeram-se sentir tanto no estilo de prosa quanto nos pontos de vista veiculados por Eutrópio em sua narrativa histórica (CECCONE, 2010, p. 134-135).

Contudo, e quanto a Aurélio Vítor? À guisa de ilustração, Giovanni Ceccone (2010, p. 136) o enumera dentre os “burocratas-historiadores” daquele período, porém alertando para o fato de que, embora nas carreiras político-administrativas no decorrer do século IV comumente se misturassem cargos próprios da ordem senatorial com outras altas funções palatinas que não estavam restritas aos senadores, Aurélio Vítor havia trilhado um *cursus honorum* “(...) de acentuado e unívoco perfil senatorial, que culminou na prestigiosa prefeitura urbana”. Nesses termos, a trajetória de Aurélio Vítor não encontra um paralelo exato se cotejada com a de autores como Eutrópio.

Em face disso, compete analisarmos a elevação de Aurélio Vítor para o governo da Panônia Segunda. Para tanto, recorro ao texto de Amiano Marcelino, em que se lê que o imperador Juliano,

4 No texto de Aurélio Vítor (*Histórias abreviadas*, 41.17), lê-se que Constantino, para o enorme pesar da população de Roma, “foi enterrado na cidade que leva o seu nome”, qual seja, Constantinopla.

5 Uma recente síntese sobre as diferentes datas propostas para o nascimento de Aurélio Vítor, por parte dos estudiosos modernos, pode ser encontrada em Nelu Zugravu (2022, p. 14).

(...) deixando ali [ie., no Passo de Succi]⁶ o comandante de cavalaria, retornou para Naísso, uma cidade bem abastecida, da qual ele poderia sem obstáculos dispor em tudo que lhe fosse vantajoso. Lá ele fez de [Aurélio] Vítor, o escritor de história, que ele havia visto em Sírmio e tinha ordenado que de lá viesse, governador consular da Panônia Segunda, e honrou-o com uma estátua de bronze, um homem a ser emulado por causa de sua moderação, e muito tempo depois prefeito da cidade (Amiano Marcelino, *Histórias*, 21.10.5-6, tradução minha).

(...) *magistro equitum illic relicto imperator reuertitur Naessum copiosum oppidum, quo impraeperedit cuncta disponderet, suis utilitatibus profutura. Vbi Victorem apud Sirmium uisum, scriptorem historicum, exindeque uenire praeceptum, Pannoniae secundae consularem praefecit et honorauit aenea statua, iurum sobrietatis gratia aemulandum, multo post urbi praefectum.*

O primeiro elemento a se sublinhar concerne à ausência de qualquer informação a respeito do que porventura Aurélio Vítor fazia na cidade de Sírmio no ano de 361, principal centro urbano e administrativo da província da Panônia Segunda, de onde ele teria partido para outra localidade (Naísso, na Mésia Primeira), ocasião na qual Juliano confiou-lhe o governo provincial. Como se subentende a partir da passagem amiânea, Aurélio Vítor teria mantido algum tipo de contato prévio com Juliano em Sírmio, em que pese a brevíssima estadia do soberano naquela localidade, cuja duração foi de apenas dois dias, conforme aponta Maurizio Colombo (2020, p. 409). Juliano e suas tropas chegaram a Sírmio em algum momento entre os dias 11 e 18 de junho. De lá, se dirigiram para o Passo de Succi, o qual foi alcançado em algum momento entre 30 de junho e 07 de julho. Finalmente, foi a partir da segunda semana do mês de julho de 361 que o imperador aportou em Naísso, que se tornaria o principal local em que o seu exército permaneceu acampado nos meses seguintes⁷.

Nesse ensejo, Bird (1984, p. 10) defende a ideia de que Aurélio Vítor já residisse em Sírmio havia algum tempo, quiçá desde os meados da década de 350. Isso se deve ao fato de as *Histórias abreviadas* conterem um elogio a Anatólio (Aurélio Vítor, *Histórias abreviadas*, 13.6), que havia exercido o cargo de prefeito pretoriano da Ilíria entre 357 e o início de 360. A então prefeitura do pretório da Ilíria estava sediada, pois, na cidade de Sírmio. Diante disso, Bird (1984, p. 10) aventa que Aurélio Vítor teria sido um nu-

⁶ Isto é, um passo ou um local de transposição de uma montanha (ou de uma cadeia de montanhas), situado no desfiladeiro dos Montes Hemo (a atual Cordilheira Balcânica).

⁷ A cronologia relativa aos deslocamentos de Juliano na Ilíria se baseia em estudo recentemente publicado por Colombo (2020, p. 409; 419). Por conta disso, é possível estimar que, se Aurélio Vítor se reuniu com o imperador em Naísso, tal ocorreu somente a partir de meados de julho de 361 (ou seja, no verão, como indicado anteriormente). Ademais, tendo em vista que Constâncio II faleceu no começo de novembro daquele ano, a nomeação de Aurélio Vítor para o governo da Panônia Segunda se deu, no máximo, até as primeiras semanas do outono.

merário, encarregado de um dos vários *scrinia* (“departamentos”) que integravam o aparato fiscal e financeiro da mencionada prefeitura do pretório⁸.

Embora plausível, a sugestão formulada por Bird escapa a qualquer tentativa de comprovação. Além disso, Robert Suski (2019, p. 384) elencou evidências textuais produzidas na segunda metade do século IV e que comportavam um ponto de vista favorável a Anatólio, nos mesmos termos vistos nas *Histórias abreviadas*. Os esforços dispendidos para a reorganização do correio público no Ilírico parecem ter feito de Anatólio objeto de enaltecimento. Nesse caso, a referência feita por Aurélio Vítor exprimia uma opinião corrente nas áreas ilíricas e, logo, não seria suficiente por si mesma para atestar cabalmente a existência de qualquer tipo de vínculo pessoal que talvez tenha sido acalentado entre Anatólio e Aurélio Vítor²⁹.

Resta, contudo, o fato de que a chegada de Juliano em Sírmio, por volta da metade do mês de junho de 361, viria por alterar a trajetória política de Aurélio Vítor. Juliano, aclamado *Augusto* por suas tropas em fevereiro ou março de 360, marchava a partir das Gálias em direção ao oriente do Império Romano para confrontar-se com o imperador *senior* reinante, Constâncio II, que então preparava uma campanha militar a ser lançada contra os persas sassânidas. Importa destacar que os caminhos de Juliano e Aurélio Vítor teriam se cruzado nos termos apontados no texto amiâneo: quer dizer, algum tempo depois que a comitiva imperial aportou em Naísso, oficiais ligados a Juliano ordenaram que Aurélio Vítor se dirigisse até lá para que se reunisse com o monarca. No encontro, Juliano fez de Aurélio Vítor o governador consular (*consularis*) da província da Panônia Segunda – agraciando-o também com uma estátua de bronze, que foi exposta em lugar desconhecido.

8 As prefeituras do pretório, bastante modificadas em comparação com seu congêneres da época do Principado, correspondiam a importante órgão na segunda metade do século IV, fruto da separação gradual entre os ramos “civil” e “militar” da administração imperial romana desde os meados do século anterior. Sob Constante, ainda na década de 340, e posteriormente Constâncio II a partir de 354, as prefeituras do pretório tornaram-se grandes circunscrições administrativas regionais, que agrupavam dioceses e províncias. Vale ressaltar, porém, que os prefeitos pretorianos estavam desprovidos de poderes de natureza militar (LIEBESCHUETZ, 1987, p. 464). A despeito disso, sob Constâncio II havia quatro agrupamentos militares formados por tropas *comitatenses* (pequenos exércitos de campo altamente móveis), um dos quais se denominava por *praesentalis* – isto é, sob o comando imediato do imperador e a acompanhar o *comitatus* – e outros três estacionados, respectivamente, no interior das áreas abarcadas por três das quatro prefeituras do pretório que existiam à época (a saber, a do Oriente, a das Gálias e a da Ilíria) (COLOMBO, 2008, pp. 128-129).

9 Com isso, acabo por relativizar posições que eu mesmo assumi no passado, que endossavam a perspectiva de que Aurélio Vítor integrava o corpo de funcionários que atuava na prefeitura do pretório da Ilíria sob a liderança de Anatólio e, igualmente, do sucessor daquele, Flávio Florêncio (ANTIQUERA, 2016, pp. 235 – 236). Atualmente, reputo a hipótese de Bird como uma possibilidade, e não mais como um necessário ponto de ancoragem a fim de se problematizar a trajetória (e, pois, a obra) de Aurélio Vítor.

As razões que nortearam a escolha de Aurélio Vítor para governar uma província tão importante, estrategicamente situada a meio caminho entre as partes ocidental e oriental do Império, igualmente nos escapam. Demonstrei em estudo anterior que o tom legalista das *Histórias abreviadas*, inclusive, se chocava com as ações adotadas por Juliano, que poderia ser caracterizado como um “usurpador” no contexto mais imediato de produção da obra (ANTIQUEIRA, 2021b, pp. 401 – 402). Dito de outra maneira, a narrativa histórica escrita por Aurélio Vítor não representava as ações usurpatórias sob uma luz favorável. Mas, seja qual for o motivo, me limito a assinalar que não havia regramento algum a estipular quais seriam os critérios e requisitos para o preenchimento de postos relevantes na administração provincial e palatina. Em resumo, tratava-se de uma escolha pessoal por parte do soberano, que refletiria suas próprias preferências ou circunstâncias pessoais (JONES, 1964, p 391). Por conseguinte, a opção por Aurélio Vítor como governador da Panônia Segunda – ou por qualquer outra pessoa que fosse – não consiste em algo surpreendente ou inaudito *per se*.

Não se sabe ao certo por quanto tempo Aurélio Vítor se manteve à frente da referida província. Ao final de maio de 365, um indivíduo sobre o qual não dispomos senão do nome, Fortunato, foi indicado para ocupar o mesmo cargo que Aurélio Vítor havia assumido nos meses finais de 361. Todavia, não existem indícios claros acerca da existência de outro governador que teria sucedido imediatamente a Aurélio Vítor e antecedido o citado Fortunato. No entanto, é de se supor que, depois da morte de Juliano em junho de 363, Aurélio Vítor tivesse sido removido do ofício na Panônia Segunda, levando-se em conta o fato de que os imperadores Joviano e Valentiniano substituíram uma grande parcela dos governadores ligados a Juliano, em um cenário marcado por uma espécie de “revanchismo cristão” (SANCHO GÓMEZ, 2009, p. 41).

Posto isto, é preciso salientar uma das passagens mais significativas que se observam nas próprias *Histórias abreviadas*, a integrar uma digressão moralizante mediante a qual o autor ressaltava a erudição e o conhecimento letrado como predicados fundamentais para a formação de um homem virtuoso. Assim, lê-se que:

Todos os homens bons devem ter grande confiança nisto, inclusive eu mesmo, que, nascido no campo de um pai pobre e inculto, alcancei até este momento uma vida bastante honrada graças a tão nobres estudos. Creio que isto, de fato, seja próprio de nossa estirpe, a qual, por algum destino pouco fecunda em homens bons, todavia conduziria cada um destes a obter o seu lugar proeminente. Tal como ocorreu com o próprio [Septímio] Severo, pois não houve na república alguém mais ilustre do que ele (...) (Aurélio Vítor, *Histórias abreviadas*, 20.5-6, tradução minha).

Quo bonis omnibus ac mihi fidendum magis, qui rure ortus tenui atque indocto patre in haec tempora uitam praestiti studiis tantis honestiorem. Quod equidem gentis nostrae reor, quae fato quodam bonorum parce fecunda, quos eduxerit tamen, quemque ad sua celsos habet. Velut Seuerum ipsum, quo praeclarior in republica fuit nemo (...).

Trata-se de um dos poucos trechos em que Aurélio Vítor proferiu algum comentário sobre si próprio. Ao tempo em que a narrativa foi escrita, a *uita honestior* de que ele nos fala no passo visto em 20.5 ainda não abrangia, muito provavelmente, a condição de governador consular (*consularis*) reportada por Amiano Marcelino. Vale registrar que, por meio do adjetivo latino *consularis*, designava-se algo ou alguma coisa relativa à posição de cônsul. Não discorrerei sobre as grandes alterações que a magistratura consular sofreu no decorrer dos muitos séculos de história romana. A questão a se ter em mente, no caso, diz respeito ao fato de que os *consulares* pertenciam à ordem senatorial. Sendo assim, o adjetivo *consularis* denotava um atributo de um senador ou, mais exatamente, de alguém que integrasse tal ordem.

No contexto posterior aos governos de Diocleciano e, sobretudo, de Constantino, observou-se um processo de alargamento, de aumento quantitativo da ordem senatorial. Com isso, a totalidade das províncias romanas haveria de ser administrada por indivíduos de nível *consular*. Ou seja, senadores. Dito de outro modo, o governo da Panônia Segunda representou uma mudança na trajetória de Aurélio Vítor, pois, como ensinou Arnold Jones (1964, pp. 532 – 533), o exercício do governo provincial implicava a aquisição do estatuto de *clarissimus* (“claríssimo”) e, por tabela, a admissão na ordem senatorial.

Logo, quando Juliano fez de Aurélio Vítor um *consularis*, tornou-o também membro da camada senatorial. O fato de ele emudecer quanto a isso permite supor que o passo que se vê em 20.5-6 foi composto em momento anterior ao seu ingresso dentre os senadores. Mas isso não torna a referida passagem menos significativa. Há dois pontos que demandam atenção. O primeiro deles tange à declaração de que o autor advinha de uma família pobre, que vivia nas áreas rurais. A remissão ao imperador Septímio Severo, classificado ali como um “conterrâneo” (*gentis nostrae*), faria da província da *Africa Proconsularis* o local de nascimento de Aurélio Vítor¹⁰, algo que se reforça por meio de passagens que exaltavam a cidade de Cartago, rotulada, entre outros, como “glória do mundo” (*terrarum decus*) (Aurélio Vítor, Histórias abreviadas, 40.19).

¹⁰ A África Proconsular assumiu contornos como província ao tempo de Augusto (em 27 AEC). Septímio Severo, originário de Leptis Magna, havia nascido na África Proconsular, pois. Não obstante, depois das reformas administrativas estabelecidas durante a era tetrárquica, a extensa província da África Proconsular foi dividida em três novas províncias: a *Africa Zeugitana*, ou *Proconsularis*, centrada em Cartago; a África Byzacena; e, por fim, a *Africa Tripolitania*. Significa dizer que, ao tempo de Aurélio Vítor, o lugar de nascimento de Septímio Severo correspondia à Tripolitânia e não mais à Proconsular. Seja como for, Aurélio Vítor poderia explorar essa licença poética: tanto ele quanto o imperador

O segundo elemento a se destacar concerne à exortação ao letramento e à erudição como bases para uma “vida honrada”. Igualmente, Aurélio Vítor tocava em questões envolvendo a mobilidade dos sujeitos que viveram durante a era constantiniana. Mas, de que *tipo* de mobilidade se tratava? De súbito, ao entrecruzarmos as informações contidas nas *Histórias abreviadas* e nas *Histórias* de Amiano Marcelino, concluir-se-ia facilmente que nos deparamos com um exemplo de mobilidade geográfica: afinal de contas, Aurélio Vítor, quiçá na casa dos 40 anos de idade, não habitava mais a sua região de origem (a África Proconsular) e se encontrava, em 360-361, em outra província do Império Romano (isto é, na Panônia Segunda).

Contudo, é o discurso da melhoria das condições de vida que mais desperta a atenção na passagem que se encontra em 20.5-6. A posição assumida por Karl Christ quanto a isso é lapidar, ao rotular Aurélio Vítor como um “arrivista social” (*sozialer Aufsteiger*) cujo *cursus honorum*, apesar das interrupções, seria o resultado de iniciativas e ações pessoais (CHRIST, 2005, pp. 198 – 199). Sendo assim, estaríamos diante de um indivíduo de origem provincial que adquiriu certos saberes mais comumente ligados à aristocracia senatorial e, por causa dessas competências que o ensino letrado lhe proporcionou, passou a exercer “funções burocráticas” e ascendeu socialmente¹¹.

Nesses termos, a posição social que alguém como Aurélio Vítor detinha no começo da década de 360 era fruto de uma sociedade em transformação, na qual foram tecidas novas formas de mobilidade social e econômica, que se ladeavam à linhagem familiar/nascimento, origem social e riqueza como fatores a condicionar a trajetória dos sujeitos no Império Romano tardo-antigo. Dentro dessa perspectiva, a conclusão seria a de que Aurélio Vítor ilustrava algumas das possibilidades de mobilidade social vertical naquele contexto.

Se trata, pois, de um ponto de vista que eu mesmo defendi durante bom tempo¹². Do que resulta que a *rusticitas* comum ao ambiente de onde Aurélio Vítor teria se originado, caracterizada pela pobreza e pela ausência de letramento (salientada por meio da referência a um “pai inculto”), teria sido assim superada, permitindo ao autor viver em conformidade com a *ciuilitas*, isto é, os valores da “civilidade”, entendidos aqui em sentido estrito como algo próprio da “vida nas cidades” – donde a oposição

Septímio Severo nasceram na “África Proconsular”, independentemente da configuração administrativa e territorial que fazia com que tal província no século IV não fosse exatamente aquela mesma que se verificava dois séculos antes.

11 Me apoio aqui em uma das definições que Begoña Enjuto Sánchez (2004, p. 142) oferta acerca dos *parvenus* de extração curial, como categoria a designar uma dada realidade social do século IV (qual seja, o ingresso de “recém-chegados” aos círculos da aristocracia senatorial).

12 Consultar, por exemplo, texto de síntese por mim publicado em 2021, em que alego que “(...) a carreira de Aurélio Vítor assinalava as possibilidades de *mobilidade social* abertas àqueles que possuísem familiaridade com a cultura letrada (...)” (ANTIQUERA, 2021a, p. 61, grifo meu). O presente estudo, como se percebe, revê um pouco tal assertiva.

entre “campo” e “cidade” subjacente ao passo lido em 20.5-6. Como destaca Greg Woolf (1998, p. 126), a cultura literária latina compreendia um dos signos de uma “identidade romana” e, ainda que a expansão militar e territorial de Roma no Mediterrâneo ocidental tivesse gerado as mais diferentes respostas, por parte de vários grupos étnicos e sociais, o latim exerceu um papel considerável no que tangia à estruturação das relações de poder e *status* social.

Por conta disso, não se pode perder de vista o fato de que a formação letrada também era utilizada por alguém como Aurélio Vítor como um instrumento de poder, a partir do qual ele procurava se distinguir socialmente e reafirmar uma pretensa superioridade. Iguualmente, tendo em vista o conhecimento das letras latinas que Aurélio Vítor possuía, a ponto de compor uma narrativa como as *Histórias abreviadas*, soa implausível que o pai dele fosse demasiado pobre e inculto, ao contrário do que ele próprio afirma em seu texto (ANTIQUERA, 2021a, p. 60).

Quer dizer, as habilidades de leitura e escrita em latim, indispensáveis para que alguém pudesse redigir um texto composto por mais de 11 mil palavras (como é o caso das *Histórias abreviadas*), assinalam que Aurélio Vítor obteve acesso a uma educação letrada que escapava à grande parte da população à época. Como destaca William Harris (1989, pp. 329 – 330), nas províncias ocidentais do Império Romano a capacidade de ler e escrever em latim se restringia às elites locais e aos indivíduos cuja atividade forçosamente demandasse o conhecimento das letras. Neste sentido, é de se supor que o pai de Aurélio Vítor tivesse sido, ao menos, um pequeno proprietário, integrante da *curia* da localidade em que vivia a família, que dispunha de recursos materiais suficientes para garantir que seu filho se instruisse na gramática e na retórica latinas¹³ em algum centro urbano de maiores dimensões, como Madauro e, em especial, Cartago.

Vale ressaltar que, no século IV, as regiões africanas a oeste da Tripolitânia, caso da África Proconsular, se caracterizavam por concentrar um número razoável de cidades nas quais viviam grupos cuja prosperidade econômica permitiu a manutenção de certo nível de letramento. Por exemplo, mesmo uma pequena localidade como Lômnia, no litoral da Mauritânia Cesariense, possuía um *magister* a ensinar as primeiras letras latinas durante a época de Constantino (HARRIS, 1989, p. 309). Logo, pode-se afirmar que Aurélio Vítor cresceu em um *milieu* no qual os patamares elementares de educação letrada (em latim) não conheceram grandes rupturas em comparação com o que se notava ao tempo do Principado.

Perante tal cenário, resta problematizar em que medida Aurélio Vítor pode ser definido como um “arrivista social” *tout court*. Para tanto, faz-se necessário discorrer sobre alguns aspectos do arcabouço jurídico imperial tardo-antigo. A população livre no interior do Império Romano dos séculos III e IV dividia-se entre *honestiores* e *humiliores*,

13 Ver também Alexander Skinner (2013, p. 47), que compartilha de tamanha ótica ao analisar outros escritores do século IV que não Aurélio Vítor.

ao menos do ponto de vista sociojurídico. Não é tarefa das mais simples estabelecer, porém, uma linha clara a separar esses dois grupos. Cabe assinalar que o aspecto básico a possibilitar que um indivíduo se tornasse *honestior* era, como o vocábulo deixa entrever, dispor de acesso aos *honores*, isto é, aos cargos públicos. Nesse caso, o critério era essencialmente político e se fundamentava, de maneira geral, sobre as antigas três *ordines* superiores cuja hierarquia e estrutura haviam sido reorganizadas ao tempo de Augusto, a saber, as ordens senatorial, equestre e decurional (TEJA, 1977, p. 116). Do que temos, pois, que o grupo dos *honestiores* fosse quantitativamente muito reduzido se considerada a sociedade imperial romana em seu todo.

Dessa maneira, talvez até mesmo seja possível afirmar que o pai de Aurélio Vítor fosse “pobre” para os padrões socioeconômicos dos *curiales* que viviam nas cidades da África Proconsular, dispondo de uma pequena propriedade rural (sem perder de vista, é evidente, que definir o que seria a “pobreza” em casos como esse é algo virtualmente impossível). Cabe ressaltar que se tratava de uma província dentre as mais prósperas economicamente nos séculos III e IV, situando-se como grande exportadora de azeite de oliva e cerâmica em meio à dinâmica mercantil interprovincial¹⁴. Portanto, mesmo que eventualmente pudesse ser rotulado como “pobre”, o pai de Aurélio Vítor reunia condições econômicas suficientes que lhe permitiram custear os estudos de seu filho.

Sendo assim, é de se supor que esse “pai pobre” cumprisse com os critérios censitários mínimos para integrar a cúria de sua comunidade de origem. Se tal não foi exatamente o caso, deve-se levar em consideração que, a partir de fins do século III, o nível de riqueza e a posse de terras se tornaram os fatores decisivos para o pertencimento ao conjunto de notáveis locais – não por acaso, a legislação imperial passaria a referir-se coletivamente a esses grupos mediante termos como *possessores*, *honorati* etc. Por conta disso, o exercício de cargos cívicos já não consistia mais em um traço essencial para que alguém tomasse parte da elite cidadina (BRÉLAZ; ROSE, 2021, p. 19).

Significa dizer que, se seguirmos por esse caminho, concluiremos que Aurélio Vítor nasceu em uma família de nível decurional da África Proconsular. Ou seja, seus familiares e ele integravam o grupo dos *honestiores*. E, por mais impactante e transformadora que tenha sido a aquisição do status *consular* no ano de 361 em termos políticos e econômicos – franqueando acesso a um *cursus honorum* que desconhecemos, mas que

¹⁴ Províncias como a África Proconsular e a Numídia, em fins do século III, produziram artigos finos de cerâmica e azeite de oliva em volume superior àquele que se observava cem anos antes, a despeito das crises multifacetadas vivenciadas pela sociedade romana entre os anos de 250 e 280, as quais, pois, tornaram mais difícil a inversão de capital em atividades econômicas mais arriscadas. Em suma, do ponto de vista econômico a região do litoral africano manteve-se efervescente no Mediterrâneo Ocidental no decorrer dos séculos III e IV (WITSCHERL apud ANTIQUEIRA, 2015, pp. 158 – 159).

culminou com uma indicação para a prestigiosa magistratura de *praefectus urbis Romae* 27 anos depois —, penso que o caso de Aurélio Vítor não reproduz propriamente uma mobilidade social vertical. Com isso, quero dizer especificamente que ele não deixou a condição de *humilior* para tornar-se *honestior* quando Juliano fez dele um governador de província. Nos termos salientados por Alexander Skinner (2013, p. 37), o episódio ocorrido com alguém como Aurélio Vítor em 361 revela

(...) uma forma microscópica de mobilidade com relação à sociedade imperial como um todo. É importante que fique bastante claro que esse tipo de mobilidade não tinha peso direto sobre as vidas de algo em torno de 99 por cento da população e seu significado, portanto, repousa não em nossa [moderna] avaliação de 'mobilidade social' em qualquer sentido substancial que seja, mas, antes, na nossa compreensão sobre a classe governante e a vida política no período (minha tradução).

Portanto, ao ascender ao cargo de governador da Panônia Segunda, Aurélio Vítor não vivenciou uma mudança de classe social e jurídica. Nesse caso, para entendermos a sua trajetória, de filho de um decurião na África Proconsular para governador provincial, é preciso recorrer a outro conceito: o de *mobilidade política*. Para tanto, tomo essa categoria conceitual nos termos “[d]os movimentos de cariz político [que] acabavam repercutindo no jogo de poder dos reinos e provocando mobilidades individuais e coletivas” (FRIGHETTO; SILVA; GUIMARÃES, 2019, p. 8), em meio a processos históricos que fazem da “mobilidade e [do] movimento (...) duas palavras sinônimas e totalmente relacionadas aos mundos tardo-antigo e medieval (...)” (FRIGHETTO; SILVA; GUIMARÃES, 2019, p. 8).

Tendo isso em mente, recorro também a Skinner (2013), que coloca em xeque a ideia de mobilidade social vertical que tradicionalmente se atribui a situações semelhantes às de Aurélio Vítor durante o século IV. Skinner (2013, p. 19) alerta para o fato de o estrato aristocrático da sociedade romana tardo-antiga ser numericamente exíguo e dispor de coerência interna maior do que se supõe, tanto no que concernia aos membros das cúrias das menores *ciuitates* quanto em relação a figuras que exerciam as mais importantes funções públicas em ambiente provincial e/ou nas cortes imperiais.

Por conseguinte, entendo que refletir sobre a trajetória de Aurélio Vítor como exemplo de mobilidade social vertical não se ajusta de forma apropriada aos parâmetros comuns ao mundo imperial romano durante a Antiguidade Tardia. Disto decorre a necessidade de ser rever, em alguma medida, interpretações há muito arraigadas a respeito das formas de recrutamento para o serviço imperial, por um lado, e o papel das aristocracias locais, por outro. É inegável que o papel político das cúrias sofreu modificações a partir da época de Diocleciano e Constantino, como resultado de uma mudança nos padrões de relacionamento entre as aristocracias locais/provinciais e os centros do poder imperial. Isto é, a partir de fins

do século III, se nota um aumento considerável da presença desses aristocratas a serviço das cortes imperiais, ao mesmo tempo em que a própria escala do aparato burocrático imperial se amplia como jamais havia ocorrido até então. Donde as carreiras militares e jurídicas terem se tornado o foco de boa parte desses indivíduos de origem provincial, por exemplo¹⁵.

Em que pese isso, as aristocracias locais permaneceram como elemento crucial no tocante à manutenção das estruturas políticas imperiais, pois ainda competia a elas a arrecadação de tributos. Assim, o Império Romano no século IV não deixou de se caracterizar como uma “confederação de cidades”, baseado sobre um sistema mediante o qual as cortes imperiais tinham acesso aos recursos materiais, pertinentes à dada área geográfica, a partir da coleta efetuada pelos *curiales* de cada localidade (BROWN, 1992, p. 25)¹⁶.

Por isso, a partir do século III as *cúrias* das diferentes *ciuitates* passaram a sofrer pressões cada vez maiores por parte das cortes imperiais, situando-se como o pilar financeiro sobre o qual se sustentavam as despesas relacionadas à expansão das estruturas burocrática e militar. Os encargos (*munera*) foram distribuídos de acordo com regras fixadas por governadores de província ou agentes ligados ao poder central, de modo que a autonomia administrativa local conheceria sérias restrições, em meio a um processo que, aprofundado nos séculos IV e V, foi marcado pela crescente intervenção das cortes imperiais na gestão das *poleis* e *ciuitates*, pelas transformações das áreas urbanas a fim de atender às demandas dos imperadores e, por fim, a cristianização da paisagem citadina (SILVA, 2021, p. 17).

Aliás, talvez o vocabulário extremamente técnico empregado por Aurélio Vítor em uma passagem que se vê nas *Histórias abreviadas* seja reflexo de sua familiaridade com a dinâmica que envolvia o funcionamento das *cúrias* (trecho que, não por acaso, se relaciona com a arrecadação fiscal). Ao narrar que o usurpador gálico Vitorino (c. 271) havia sido assassinado por um “atuário” (*actuarius*) de nome Aticiano, Aurélio Vítor se põs a criticar asperamente os *actuarii* da época em que vivia (*hac tempestate*), chamando-os de “inúteis” e “cúpidos”, dentre outros adjetivos (Aurélio Vítor, *Histórias abreviadas*, 33.13). Na sequência, o autor carrega ainda mais nas tintas ao retratar os atuários como grupo que

15 A concomitante expansão da ordem senatorial, sobretudo a partir dos anos 360, não é mais do que um epifenômeno: “muito longe de se tratar de um caso de mobilidade social”, a ampliação quantitativa e maior hierarquização da ordem senatorial respondiam à reorientação das expectativas políticas nutridas por parte da aristocracia provincial diante das benesses em potencial que poderiam ser amealhadas no serviço imperial (SKINNER, 2013, p. 50, tradução minha).

16 Além das obrigações relativas à manutenção do espaço público ao nível das cidades, competia aos *curiales* no século IV a cobrança da *capitatio* (taxa que incidia sobre o indivíduo) e da *iugatio* (que recaía sobre uma unidade de terra cultivada) no seio das *civitates* em que viviam.

(...) controla a *annona* e por isso ameaça os *utilia curantes* e o devir dos camponeses, diante dos quais se mostra sagaz em subornar quando oportuno e dos quais retiraria os recursos de modo insensato e prejudicial (Aurélio Vítor, Histórias abreviadas, 33.13, tradução minha).

(...) *annonae dominans eoque utilia curantibus et fortunis aratorum infestum, prudens in tempore his largiendi, quorum uecordia damnoque opes contraxerit.*

Essa passagem contém uma expressão, *utilia curantes*, que não se observa em qualquer outro texto latino que seja. Entretanto, antes de esclarecê-la, compete traçar uma definição acerca dos atuários. A cobrança de taxas *in natura*, referente à *annona militaris*, fazia com que a política dos imperadores e as cúrias locais, espalhadas por todo o Império Romano, se conectassem de forma profunda. No século IV, uma das tarefas a serem cumpridas no interior dessa cadeia de arrecadação era desempenhada pelos atuários, funcionários civis responsáveis por distribuir a *annona* aos diferentes ramos do exército imperial em conformidade com um ordenamento previamente estabelecido pelos próprios atuários, o qual se baseava, entre outros, na hierarquia entre as unidades militares. Em razão disso, um atuário que abastecesse tropas *comitatenses* recebia um estipêndio maior do que aquele previsto para atuários que prestassem serviço para regimentos de menor nível hierárquico (*limitanei* ou *pseudocomitatenses*, por exemplo) (JONES, 1964, p. 626).

Por seu turno, Bird (1984, p. 48) esclarece que a expressão *utilia curantes* designava os funcionários das cúrias cuja função era coletar os bens em espécie ("*utilia*") que compunham a *annona* para, por fim, encaminhá-los às denominadas *mansiones publicae*, quais sejam, os entrepostos públicos onde eram armazenados antes de sua posterior distribuição entre as forças militares.

Em suma, o passo ora em foco contém uma evidência indireta quanto ao fato de Aurélio Vítor mostrar-se ciente de que as cúrias ainda correspondiam a uma das pedras angulares da estrutura político-administrativa imperial. Além disso, as cúrias também forneciam os quadros para a "burocracia imperial" e o exército, ao mesmo tempo em que figuravam como o ápice para uma minoria de indivíduos de origem não-decurional que se revelassem bem-sucedidos em ascender a elas (SKINNER, 2013, p. 20; p. 37).

Por isso, pode-se afirmar que o ponto de corte entre *humiliores* e *honestiores* se encontrava, pois, no pertencimento à ordem decurional. Quer dizer, a ultrapassagem dessa barreira social e jurídica tornaria possível falar, de maneira mais concreta, em mobilidade social vertical. Quando um indivíduo como Aurélio Vítor, de origem muito provavelmente decurional, foi indicado por Juliano para governar uma província, o que temos em marcha, nesse caso, era uma mobilidade política no interior da camada dos *honestiores*, a movimentar aqueles que a integravam em função, entre outros, do

pertencimento às cúrias¹⁷. Consequentemente, ações como essa findavam por reforçar hierarquias locais e regionais, ao invés de solapá-las (SKINNER, 2013, p. 20).

Considerações finais.

Como expusemos anteriormente, as razões específicas que conduziram Juliano a selecionar Aurélio Vítor como governador da Panônia Segunda no ano de 361 são completamente desconhecidas. T tamanha escolha, logo, coisa alguma nos diz de mais concreto sobre a vida pregressa de Aurélio Vítor. No entanto, como destacado por Skinner (2013, p. 44), o recrutamento para os cargos mais prestigiosos dentro da estrutura administrativa imperial (do que os governos das provinciais se situavam como o patamar de entrada, sob cuja autoridade “funcionários civis” trabalhavam) se dava geralmente entre as famílias decurionais mais ricas e renomadas. Da mesma forma, os *curiales* mais notáveis acalentavam o desejo de manter a sua proeminência em nível local e, para tanto, visavam o ingresso no serviço imperial, tanto na administração palatina quanto na provincial.

Isto posto, talvez o elemento mais significativo resida no fato de Aurélio Vítor ter sido o primeiro (se é que, de fato, o foi...) de sua família decurional a alcançar um cargo público tão elevado, de nível consular¹⁸. Mudanças de imperador e/ou disputas pelo poder imperial abriam caminhos para novas famílias *honestiores* dentro do círculo ainda mais restrito da aristocracia senatorial. Eram movimentos de natureza política para os quais chamo a atenção nesse texto. Com isso, não nego a possibilidade de indivíduos de condição sub-curial terem ascendido socialmente no século IV; questiono, porém, que se possa incluir Aurélio Vítor dentre esses sujeitos. Portanto, é preciso que a alegada pobreza e origens humildes do governador da Panônia Segunda em 361 sejam devidamente problematizadas.

¹⁷ André Chastagnol (apud ENJUTO SÁNCHEZ, 2004, p. 143) alegava que, ao invés da tradicional promoção de *curiales*, a burocracia imperial e o ambiente palatino configuravam as principais vias mediante as quais um *parvenu* tinha acesso ao *ordo senatorius*, na condição de *clarissimus*. Todavia, como proponho aqui, a ampliação quantitativa das estruturas administrativas imperiais (fossem nas províncias ou nas cortes imperiais), após as mudanças políticas levadas a cabo ao tempo de Diocleciano e Constantino, resultou nesses novos caminhos a partir dos quais os próprios membros das cúrias movimentavam-se para eventualmente tornarem-se membros dos Senados de Roma ou de Constantinopla.

¹⁸ Como ressalta Zugravu (2012, p. 249; 2022, p. 11), Aurélio Vítor pode ser definido como um *homo nouus*, dentre tantos outros *homines noui* nascidos em geração posterior à crise do Império Romano no século III.

Referências

Documentação

AMMIANUS MARCELLINUS. *History*. Books 20-26. Translated by John C. Rolfe. Cambridge, MA: Harvard University Press, vol. 2, 1940. (Loeb Classical Library).

SEXTUS AURELIUS VICTOR. *Liber de Caesaribus; Carte despre împărați*. Ediția a II-a revizuită și adăugită. Traducere, considerații privind limba și stilul și notă asupra ediției de Mihaela Paraschiv. Ediție îngrijită, abrevieri, studiu introductiv, ediții de izvoare folosite, notă asupra ediției, note și comentarii, apendice și indice de Nelu Zugravu. Iași: Editura Universității “Alexandru Ioan Cuza”, 2022.

Bibliografia

ANTIQUEIRA, M. Era uma vez a crise do Império romano no século III: percursos de um recente itinerário historiográfico. *Revista Diálogos Mediterrânicos*, n. 9, pp. 152 – 168, 2015.

ANTIQUEIRA, M. Um funcionário cristão como alvo? Flávio Florêncio e Aurélio Vítor. In: ANTIQUEIRA, M. (Org.). *A escrita da História na Antiguidade greco-romana*. Curitiba: Prismas, 2016, pp. 224 – 246.

ANTIQUEIRA, M. O Império Romano entre a *romanitas* e a *barbaritas*: as *Histórias abreviadas* de Aurélio Vítor. In: CARVALHO, M. M. de; SILVA, G. J. da; SILVA, M. A. de O. (Orgs.). *A ideia de História na Antiguidade Tardia*. Curitiba: Editora CRV, 2021a, pp. 59 – 90.

ANTIQUEIRA, M. Julian in the *Historiae abbreviatae* of Aurelius Victor. In: DEVILLERS, O.; SEBASTIANI, B. B. *Sources et modèles des historiens anciens*. Bordeaux: Ausonius Éditions, vol. 2, 2021b, pp. 393 – 402.

BARNES, T. Who were the nobility of the Roman Empire? *Phoenix*, v. 28, pp. 444 – 449, 1974.

BERGER, A. *Encyclopedic dictionary of Roman law*. 7th. ed. Clark, NJ: The Lawbook Exchange, 2008.

BIRD, H. W. *Sextus Aurelius Victor: a historiographical study*. Liverpool: Francis Cairns, 1984.

BRÉLAZ, C. & ROSE, E. Introduction. In: BRÉLAZ, C. & ROSE, E. (Eds.). *Civic identity and civic participation in Late Antiquity and the Early Middle Ages*. Turnhout: Brepols, 2021, pp. 15 – 35.

BROWN, P. *Power and persuasion in Late Antiquity: towards a Christian Empire*. Madison: University of Wisconsin Press, 1992.

CECCONE, G. A. Il funzionario. In: ZECCHINI, G. (a cura di). *Lo storico antico. Mestieri e figure sociali*. Bari: Edipuglia, 2010, pp. 115 – 152.

CHRIST, K. Kaiserideal und Geschichtsbild bei Sextus Aurelius Victor. *Klio*, v. 87, n. 1, pp. 177 – 200, 2005.

COLOMBO, M. *Constantinus rerum nouatur: dal comitatus diocleziano ai palatini di Valentiniano I*. *Klio*, v. 90, n. 1, pp. 124 – 161, 2008.

COLOMBO, M. Il tragitto di Giuliano nel 361: questioni di cronologia e di geografia. *Rheinisches Museum für Philologie*, v. 163, n. 3/4, pp. 406 – 424, 2020.

ENJUTO SÁNCHEZ, B. Aproximación a la figura del “parvenu” en el siglo IV d.C. A la búsqueda de una identidad. *Studia Historica. Historia Antigua*, n. 22, pp. 139 – 159, 2004.

FRIGHETTO, R.; SILVA, G. V. da; GUIMARÃES, M. L. Apresentação. In: FRIGHETTO, R.; SILVA, G. V. da; GUIMARÃES, M. L. (Orgs.). *As mobilidades e suas formas na Antiguidade Tardia e na Idade Média*. Vitória: GM Editora, 2019, pp. 7 – 10.

HARRIS, W. V. *Ancient literacy*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1991.

HERZOG, R.; SCHMIDT, P. L. *Handbuch der lateinischen Literatur der Antike*. München: Beck, 5ste. Band (Die lateinische Literatur von 284 bis 374 n.Chr.), 1989.

JONES, A. H. M. *The Later Roman Empire, 284-602: a social, economic and administrative survey*. 2. vol. Oxford: Blackwell, 1964.

LIEBESCHUETZ, J. H. W. G. Government and administration in the Late Empire (to AD 476). In: WACHER, J. (Ed.). *The Roman world*. London: Routledge and Keegan Paul, vol. 1, 1987, pp. 455 – 476.

MARCONE, A. I cambiamenti nell'impero romano. *Arachnion*, Bologna, v. 2, 1995. Disponível em: <https://www.telemachos.hu-berlin.de/arachne/num2/marcone.html>. Acesso em: 04 jun. 2024.

SANCHO GÓMEZ, M. P. Actitud y pensamiento de Sexto Aurelio Víctor. Rasgos de un historiador en la Roma tardia. *POLIS. Revista de ideas y formas políticas de la Antigüedad Clásica*, v. 21, pp. 37 – 57, 2009.

SILVA, G. V. da. A cidade pós-clássica no Oriente: o caso de Antioquia (séc. III-VII). *Revista de História Comparada*, v. 15, n. 1, pp. 11-55, 2021.

SKINNER, A. Political mobility in the Later Roman Empire. *Past and Present*, n. 218, pp. 17 – 53.

STOVER, J. A.; WOULDHUYSEN, G. *The lost History of Sextus Aurelius Victor*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2023.

SUSKI, R. Aurelius Victor in Ammianus Marcellinus' *Res Gestae* (Amm. XXI 10, 6). In: TURLEJ, S. et al (Eds.). *Byzantina et Slavica*. Studies in honour of Professor Maciej Salamon. Krakow: Historia Iagellonica, 2019, pp. 383 – 393.

TEJA, R. *Honestiores y humiliores* en el Bajo Imperio: hacia la configuración en clases sociales de una división jurídica. *Memorias de historia antigua*, n. 1, pp. 115 – 118, 1977.

WOOLF, G. *Becoming Roman*. The origins of provincial civilization in Gaul. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

ZUGRAVU, N. Le idee politice di un *homo nouus* della Tarda Antichità – Sesto Aurelio Vittore. *Classica et Christiana*, v. 7, n. 1, pp. 249 – 266, 2012.

ZUGRAVU, N. Studiu introductiv. In: SEXTUS AURELIUS VICTOR. *Liber de Caesaribus; Carte despre împărați*. Ediția a II-a revizuită și adăugită. Traducere, considerații privind limba și stilul și notă asupra ediției de Mihaela Paraschiv. Ediție îngrijită, abrevieri, studiu introductiv, ediții de izvoare folosite, notă asupra ediției, note și comentarii, apendice și indice de Nelu Zugravu. Iași: Editura Universității "Alexandru Ioan Cuza", 2022, pp. 11 – 154.

3.2 **Mobilidades dos professores de retórica das terras romanas ocidentais (séc. IV d.C.)**

Mobility of rhetoric teachers in the Western Roman lands (4th century AD)

Janira Feliciano Pohlmann

Resumo: Durante a dinastia valentiniana (364-392 d.C.) e os primeiros anos do governo de Teodósio I (379-395 d.C.), aqueles que dominavam a retórica e, cotidianamente, a colocavam a serviço da administração do Império, alcançaram importantes cargos na administração imperial, como ocorrera com Quinto Aurélio Símaco e Pacato Drepânio. Além disso, essa antiga disciplina levava muitos retores a trafegarem por diferentes partes do Império com a finalidade de ensinar esta arte. Entre esses retores estavam Ausônio e Agostinho de Hipona. Nessa conjuntura, interessa-me observar a retórica como um elemento promotor de redes sociais e de mobilidades ocorridas dentro da esfera política e agente de mobilidades geográficas realizadas por quem possuía habilidades nessa arte. Para tal análise, o estudo de casos particulares será imprescindível e será levado a cabo a partir de obras como Epístolas de Símaco, Confissões de Agostinho, Comemoração aos professores de Burdigala de Ausônio, entre outras.

Abstract: During the Valentinian dynasty (364-392 AD) and the early years of the government of Theodosius I (379-395 AD), those who mastered rhetoric and put it to the service of the Empire's administration on a daily basis achieved important positions in the imperial administration, as had occurred with Quintus Aurelius Symmachus and Pacatus Drepanius. In addition, this ancient discipline led many rhetoricians to travel to different parts of the Empire with the aim of teaching this art. Among these rhetoricians were Ausonius and Augustine of Hippo. In this context, I am interested in observing rhetoric as an element that promoted social networks and mobility within the political sphere and as an agent of geographic mobility carried out by those who had skills in this art. For such analysis, the study of particular cases will be essential and will be carried out based on works such as Symmachus' Epistles, Augustine's Confessions, Ausonius' Commemoration of the Teachers of Burdigala, among others.

Palavras-chaves: Império romano; retórica; mobilidade política; mobilidade geográfica.
Keywords: Roman Empire; rhetoric; politic mobility; geographic mobility.

Introdução

Em um mundo globalizado como o nosso é fácil se pensar em deslocamentos humanos. Os jornais estampam trágicas notícias de grupos de refugiados que solicitam amparo a países estrangeiros. Na internet, pululam *sites* em que passagens aéreas para o outro lado do mundo são compradas com apenas um clique. Estas práticas são apenas algumas das muitas mobilidades humanas com as quais lidamos cotidianamente.

Quando se trata do mundo antigo, os grupos humanos também não eram nada estáticos! Há milênios o ser humano empreende viagens para comercializar produtos, escapar de catástrofes naturais, participar de eventos importantes – como os jogos olímpicos que, desde o século VIII a.C.,

estimulavam longas viagens —, as pessoas viajam cuidar de sua saúde, para estudar guerras etc. No Ocidente romano tardo antigo, por exemplo, muitos indivíduos se lançaram em deslocamentos involuntários para fugir de guerras, para cumprir penas de exílio ou para evitar alguma outra punição. Os deslocamentos voluntários, com o intuito de conhecer novos lugares, gente diferente, estudar, buscar novas oportunidades sociopolíticas ou outras formas de viver uma religião também eram práticas cotidianas entre alguns romanos. É certo que nem todas as pessoas tinham condições socioculturais e políticas para se lançarem nesse desafio/nessa aventura, no entanto, estas eram, sim, práticas que movimentaram (pessoas, moedas, culturas, saberes...) no universo romano tardo antigo.

Neste trabalho, interesse-me em examinar as viagens de retores romanos como categorias de mobilidades humanas. Durante a dinastia valentiniana (364-392 d.C.) e os primeiros anos do governo de Teodósio I (379-395 d.C.), muitos retores trafegaram por diferentes partes do Império para ensinar essa arte, entre eles estavam Ausônio e Agostinho de Hipona. A ascensão social promovida pela retórica também é meu objeto de estudo, visto que promovia mobilidades sociais. Ainda em época valentiniana e sob o governo de Teodósio I, aqueles que dominavam a retórica alcançaram importantes cargos na administração imperial, como ocorrera com Quinto Aurélio Símaco e Pacato Drepânio. Por isso, o objetivo do texto que aqui, leitor, tens em mãos, é analisar a retórica como um elemento promotor de redes sociais, de mobilidades ocorridas dentro da esfera sociopolítica— ou seja, mobilidades sociais — e, ainda, observar a retórica como um elemento que impulsionou viagens realizadas por quem possuía habilidades nesta arte — ou seja, a retórica, portanto, é percebida como um agente de mobilidades geográficas.

Retórica: um elemento promotor de mobilidades

Herança dos gregos, a retórica foi um componente importante das formulações sobre poderes nas sociedades romanas. Conforme o antigo orador Marco Tulio Cícero, a retórica havia nascido da eloquência¹. E essa eloquência estava ligada à força do orador, ao discurso e ao problema anunciado². Sob esse ponto de vista, a palavra escrita, disposta em forma de discurso, estava estreitamente ligada à palavra falada, anunciada pelo orador.

A retórica, entendida como a arte de organizar bem um discurso, respondia, então, à necessidade de persuasão que emanava da eloquência. Essa persuasão, por sua vez, criava consensos, propagava modelos de conduta e valores sociopolíticos que se espalhavam por diferentes comunidades e passavam a integrar suas culturas. Nesse caso, noto a retórica como um elemento de mobilidade cultural, que transportava pelas terras imperiais noções que tendiam, idealmente, a gerar/propagar padrões que seriam seguidos em diversas comunidades/diversos espaços.

1 CÍCERO, *De oratore* I, 33, 146.

2 CÍCERO, *Partitiones oratoriae* I, 1-3.

Tais noções eram elaboradas por indivíduos vinculados ao poder imperial e que desejavam preservar uma ordenação social da qual se beneficiavam. Para tanto, a defesa da utilidade pública dos governantes era imprescindível, afinal, a autoridade e o lugar sociopolítico desses homens de saber dependiam dos laços desenvolvidos com aqueles que usufruíam do poder político.

Muitos imperadores estimularam e garantiram um lugar para a retórica no Império. Conforme com Suetônio³, Vespasiano havia sido o primeiro imperador a instituir um pagamento anual a retores latinos e gregos. Com Constantino os gramáticos e os demais professores de letras foram isentos dos serviços civis e públicos; eles deveriam receber salários para que pudessem se aperfeiçoar nas artes liberais; e aqueles que os molestassem seriam punidos por decisão do juiz⁴. Em 374, Teodósio e seu filho Honório, corregente dos territórios romano-ocidentais, reforçaram as imunidades e privilégios concedidos por leis anteriores a gramáticos, oradores e professores de filosofia; a dispensa dos serviços civis e públicos foi mantida; e a imunidade outorgada a esses profissionais foi expendida a seus filhos⁵.

A proteção desses profissionais aumentava sua autoridade e conferia-lhes espaços de fala e espaços sociopolíticos importantes. Em contrapartida, esses homens de saber usavam suas habilidades para promover a figura imperial. O historiador Thomas Habinek afirma que, junto com a oratória, a retórica constituía o discurso de poder do antigo mundo greco-romano⁶. Era necessário, portanto, que a atividade política do Império romano estimulasse e garantisse lugares de destaque para a retórica e para a oratória.

De acordo com o historiador Gilvan Ventura da Silva, a retórica chegou a superar o estudo e a prática filosófica na Antiguidade Tardia⁷. E o historiador Manuel Rodríguez Gervás alega que, durante a Antiguidade Tardia, houve uma estreita relação entre os retores, o grupo mais seletivo da esfera do ensino, e o grupo dominante, a aristocracia provincial⁸. Acrescento a essa afirmação de Rodríguez Gervás as alianças entre imperadores e indivíduos que possuíam habilidades retóricas, mesmo que estes indivíduos não se dedicassem ao ensino da arte, mas a utilizassem em prol da manutenção do poder imperial e da ordenação social existente. Percebo, portanto, que utilizar a retórica em benefício do poder imperial e/ou ensinar esta arte impulsionava carreiras, sendo assim, promovia mobilidades

3 SUETÔNIO, *De vitis Caesarum, Divus Vespasianus* 18.

4 *Codex Justinianus* X, 52, 6.

5 *Codex Justinianus* X, 52, 11.

6 HABINEK, Thomas. *Ancient Rhetoric and Oratory*. Malden, USA; Oxford, UK; Carlton, Australia: Blackwell Publishing, 2005, p. vi (Blackwell introductions to the Classical World).

7 SILVA, Gilvan Ventura da. *Reis, santos e feiticeiros: Constâncio II e os fundamentos místicos da basílica (337 – 361)*. Vitória: EDUFES, 2003, p. 146.

8 RODRÍGUEZ GERVÁS, Manuel. *Propaganda política y opinión pública en los panegíricos latinos del Bajo Imperio*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 1991, p. 17.

sociais, e agenciava viagens desses mestres a diversas cidades romanas para compartilhar seus conhecimentos ou para anunciar discursos favoráveis aos augustos – e aqui noto as mobilidades geográficas.

Em dois anos seguidos, em 369 e em 370, o senador Quinto Aurélio Símaco se deslocou de Roma para Tréveris para pronunciar três panegíricos em honra a imperadores da dinastia valentiniana: *Primeira Laudação ao Augusto Sênior Valentiniano* (*Laudatio in Valentinianum Senioresem Augustum Prior*) (369 d.C.); na mesma ocasião, a *Laudação ao Augusto Graciano* (*Laudatio in Gratianum Augustum*); e, no ano 370, a *Segunda Laudação ao Augusto Sênior Valentiniano* (*Laudatio in Valentinianum Senioresem Augustum Altera*). A primeira viagem de Símaco ocorreu para celebrar os primeiros cinco anos de Valentiniano I (364-375 d.C.) como imperador. Na função de representante do Senado de Roma, o orador aproveitou a ocasião para louvar também o filho mais velho de Valentiniano, Graciano (367-383 d.C.), um jovem de aproximadamente dez anos aclamado augusto por seu pai e pelo exército em 367. Mesmo menino, Graciano foi considerado por Símaco como o símbolo de uma época de esperança⁹ e de um “século de ouro”¹⁰. Em 370, o orador retornou a Tréveris para louvar o terceiro consulado de Valentiniano e as vitórias deste augusto sobre os alamanos.

O retor e poeta Latino Pacato Drepanio, natural da Gália, saiu de sua terra natal em direção a Roma para homenagear o imperador Teodósio I (379-395 d.C.) por sua vitória sobre o usurpador Magno Máximo. O próprio retor escreveu que abandonou seu retiro na Gália para proclamar seus louvores ao augusto¹¹. Pacato teria pronunciado esse panegírico em 389 perante o imperador, seu consistório e os senadores de Roma¹².

Observo que tanto Símaco quanto Pacato aplicaram suas habilidades retóricas para recordar e elogiar ações imperiais e caracterizar esses governantes como líderes necessários para os romanos. Além disso, os dois autores anunciaram seus elogios perante os augustos e em cidades distantes das quais moravam. Trato, aqui, de viagens realizadas com o fim específico de homenagear os governantes. Esses panegíricos legitimavam o poder imperial e, simultaneamente, criavam ou fortaleciam laços entre aqueles que os proclamavam e os indivíduos elogiados. Essas alianças sustentavam a utilidade da figura imperial e oferecia àqueles que tinham aptidões com a retórica oportunidades de ascender socialmente. Nesta conjuntura, retomo, ainda, a alegação de Habinek e a utilização da retórica como um elemento constituinte dos discursos de poder.

9 SÍMACO, *Laudatio in Gratianum Augustum*, 2.

10 SÍMACO, *Laudatio in Gratianum Augustum*, 9.

11 PACATO, *Panegyricus Theodosio Augusto*, II, 1.

12 GALLETIER, Édouard. *Panégyriques latins*. Tome III. Paris: Société D'Édition “Les Belles Lettres”, 1955, p. 58.

Em 370, ou seja, após pronunciar seus discursos favoráveis a Valentiniano I e Graciano, Símaco foi nomeado conde de terceira classe (*comes ordinis tertii*). O historiador Gonzalo Castañeda Bravo alega que os condes e os vigários eram uma instância intermediária entre os governadores provinciais e os prefeitos do pretório¹³. Provavelmente enquanto Símaco desempenhava essa função, ele permaneceu ao lado de Valentiniano I, na corte, e conheceu o poeta e retor Décimo Magno Ausônio, de quem ficou amigo. Afirmou Ausônio a respeito de Símaco: “Vivemos na corte quando tu [Símaco] [...] obtive os prêmios de seu veterano trabalho”¹⁴. Dentre esses prêmios estava a nomeação a conde de terceira classe e seu “veterano trabalho”, palavras utilizadas por Ausônio, eram os serviços de Símaco em prol do poder do augusto. Observo, ainda, que Ausônio destacou que, naquele momento, eles viviam na corte, não em suas cidades de origem. Noto que era interessante para o imperador ter a sua volta indivíduos que ajudassem a corroborar a validade de seu poder.

Também Pacato Drepanio exerceu responsabilidades públicas após elogiar a vitória de Teodósio I sobre Magno Máximo. Segundo Rodríguez Gervás, o núcleo expositivo do panegírico de Pacato era a vitória de Teodósio, sendo que mais de vinte capítulos, de um total de quarenta e sete, tratavam desse assunto¹⁵. Laços de benefícios mútuos foram alimentados na ocasião da proclamação do discurso. Teodósio tinha suas ações corroboradas e era reconhecido como um imperador legítimo, em contraponto ao usurpador Magno Máximo. Em 390, Pacato foi nomeado procônsul de África e conde do patrimônio privado (*comes rerum privatarum*), em 393¹⁶.

Ausônio também era amigo de Pacato e lhe dedicou três de suas obras: *Livro de Églogas* (*Eclogarum liber*), *Tecnopegnio* (*Technopaegnon*) e *Representação dos Sete Sábios* (*Ludus septem sapientum*). Este último se iniciava com uma carta do autor pedindo a Pacato que corrigisse seu trabalho. Ausônio afirmou confiar no juízo do amigo (Pacato)¹⁷. As habilidades retóricas de Pacato, então, foram destacadas publicamente quando o próprio Pacato leu seu panegírico a Teodósio e, também, foram exaltadas pelo retor Ausônio em suas obras. Percebo que Ausônio não mencionou Pacato em sua *Comemoração aos professores de Burdigala* (*Commemoratio professorum Burdicalensis*). Isso deve-se ao fato de que essa obra era uma homenagem a retores falecidos e Pacato era vivo naquele momento.

13 Em conformidade com afirmações de CASTAÑEDA BRAVO, Gonzalo. *Historia del mundo antiguo: una introducción crítica*. 1ª ed., 4ª reimp. Madrid-España: Alianza Editorial, S.A., 2005, pp. 511 – 2; e análise da *Notitia Dignitatum partibus occidentis*. In: BADENAS DE LA PENA, Pedro (dir.). *La Notitia Dignitatum: nueva edición crítica y comentario histórico*. Madrid: Taravilla, 2006, pp. 311-313. (Nueva Roma, vol. 25).

14 AUSÓNIO, Ep. I, 32, 4.

15 RODRÍGUEZ GERVAŚ, Manuel. “El discurso laudatório cristiano y pagano”. In: FORNIS, César (ed.). *Los discursos del poder/El poder de los discursos en la Antigüedad Clásica*. Zaragoza: Libros Pórtico, s./d., p. 191.

16 PLRE I, *Latinus Pacatus Drepanius*, p. 272.

17 AUSÓNIO, *Ludus septem sapientum*, I.

Observo que nos casos de Símaco e de Pacato trato de dois tipos de mobilidades frequentes na Antiguidade Tardia romana: os deslocamentos voluntários realizados por esses dois homens de saber para realizar serviços em benefício da legitimação do poder imperial e mobilidades sociopolíticas, percebidas em suas nomeações para cargos públicos.

Uma rede de ensino de retórica também impulsionava a mobilidade dos professores dessa arte. O classicista Robert A. Kaster sugere que a formação baseada nas artes liberais combinava mobilidade geográfica e mobilidade social, essas mobilidades aconteciam dentro de um grupo já privilegiado¹⁸.

Um caso que uniu mobilidade geográfica e social em nome do ensino da retórica foi a mudança do retor Ausônio para Tréveris, onde se localizava a residência de Valentiniano I. O próprio autor registrou sua partida de Burdigala para se dedicar ao ensino de Graciano, filho de Valentiniano:

Nós convertemos nossa atenção para o estudo da gramática e atingimos suficiente posição também nesse terreno. Frequentei os tribunais, mas era mais preparado para ensinar, e mereci a qualificação de gramático. [...] E cumpridas as comemorações de trinta decênios, abandonei meu trabalho de doutor na minha cidade e fui chamado ao palácio áureo do agosto [Valentiniano] para que fosse gramático do agosto [Graciano] e logo também seu retor.¹⁹

Nesse trecho, Ausônio esclarecia que se dedicava ao ensino da gramática e da retórica quando foi convidado por Valentiniano I para se juntar aos membros do palácio, em Tréveris. Segundo a historiadora Sivan Hagith, logo após escrever e proclamar seus *Versos de Páscoa em favor do Augusto (Versus Paschales pro Augusto dicti)*, o retor foi nomeado por Valentiniano tutor de seu filho Graciano²⁰. Tal obra provavelmente foi composta para celebrar o batizado de Graciano, na Páscoa de 368²¹. Nesse texto, o autor exibiu seus dotes retóricos ao fazer um paralelo entre os imperadores Valentiniano I, Valente (364-378 d.C.) e Graciano e a Divina Trindade²². Tal comparação ajudava a legitimar o governo da dinastia valentiniana.

Ausônio louvou a dedicação de Graciano aos estudos: “Pode ter havido mestres de prestígio superior [ao meu], mas ninguém teve melhor discípulo”²³. Símaco enalteceu a eloquência do imperador, na sua Laudação de 369²⁴. Apesar da crítica documental que deve ser realizada a tais elogios, eles guardam vestígios da preocupação dos augustos com a prática da retórica e, conseqüentemente, com seu ensino.

18 KASTER, Robert A. *Guardians of Language: the grammarian and society in Late Antiquity*. Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press, 1997, p. 23.

19 AUSÔNIO, *Praefationes* I, 15-18, 23-27.

20 SIVAN, Hagith. *Ausonius of Bordeaux: genesis of a Gallic aristocracy*. London and New York: Routledge, 1993, pp. 101, 109.

21 EZQUERRA, Antonio Alvar. In: AUSONIO. *Obras I*. Traducción, introducción y notas de Antonio Alvar Ezquerro. Madrid: Editorial Gredos, 1990, p. 323.

22 AUSÔNIO, *Versus Paschales pro Augusto dicti* 24-29.

23 AUSÔNIO, *Praefationes* I, 29-30.

24 SÍMACO, *Laudatio in Gratianum Augustum*, 2; Ep. X, 2, 5.

Ausônio foi reconhecido, então, por seus talentos retóricos e como um aliado dos augustos. Mantê-lo integrado ao círculo de poder era importante para a validação da figura dos governantes. Nessa conjuntura, o retor desempenhou várias funções administrativas. Sob Valentiniano I e Graciano, foi conde e questor, entre 375 e 376, sob Graciano, prefeito do pretório da Gália, 377 e 378 – e seu filho Hesperius foi seu colega durante essa prefeitura –, foi prefeito da Gália, Itália e África entre 378 e 379 e cônsul em 379²⁵. Nesse mesmo ano, escreveu sua *Ação de graças a Graciano* (*Gratiarum Actio*) para agradecer pela magistratura recebida. A influência política adquirida por Ausônio pode ser percebida quando se verifica que outros membros de sua família e seus amigos ocuparam posições importantes na administração imperial, segundo informações de Sivan²⁶.

Quando examino a carreira desse retor, as mobilidades geográficas e as mobilidades sociais são notórias. Suas habilidades retóricas, oferecidas ao serviço imperial, alimentaram alianças entre esse homem de saber e os augustos e ofereceram-lhe a oportunidade de ascender socialmente, chegando a ser cônsul.

Noto, entretanto, que Ausônio já pertencia a um grupo singular antes mesmo de ser tutor de Graciano. O próprio retor destacou sua nobreza ao registrar que seu avô procedia de uma “casa nobre”²⁷. Neste ínterim, retomo a observação de Kaster de que estas mobilidades, tanto geográficas como sociais, ocorriam no interior de um grupo detentor de regalias. E as práticas cotidianas desenvolvidas dentro desse grupo criavam vínculos e identidades entre seus membros. É certo que os laços desenvolvidos com Valentiniano I e, especialmente, com Graciano, foram requisitos essenciais para a ascensão social de Ausônio.

Ainda com relação às mobilidades geradas por motivo do ensino da retórica, além de Ausônio, saliento o caso de Agostinho que, antes de ser bispo de Hipona, havia se dedicado ao ensino da retórica em Cartago e Roma. Conforme o historiador Peter Brown, Agostinho teria ensinado retórica no centro da vida pública de Cartago. Sua sala de aula seria protegida da agitação do fórum por uma cortina e seus alunos eram principalmente jovens, enviados por suas famílias ricas de toda a África, para adquirir uma educação adequada²⁸. A centralidade de seu local de trabalho e o prestígio de seus alunos demonstram que, já em África, Agostinho era um destacado professor. Mas isso não fez com que fincasse suas raízes em Cartago. O próprio retor registrou as razões de sua mudança de Cartago para Roma:

25 PLRE I, pp. 140-141.

26 SIVAN, Hagith. *Op. cit.*, p. 123.

27 AUSÔNIO, *Parentalia*, IV, 4: “nobilitate domus”.

28 BROWN, Peter. *Augustine of Hippo: a biography*. Revised edition with a new epilogue. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 2000, p. 54.

Então, resolvo dirigir-me a Roma, não apenas porque meus amigos me aconselhavam que essa viagem me promettesse maiores lucros (*quaestus*) e maior dignidade (*dignitas*), se bem que nesse tempo também essas razões movessem o meu espírito. O motivo principal e quase único assentava em eu ouvir dizer que os rapazes estudavam aí, mais sossegadamente, refreados por mais regrada disciplina. [...] Em Cartago, pelo contrário, a liberdade dos estudantes é vergonhosa (*foeda*) e indisciplinada (*intemperans*).²⁹

Segundo o testemunho de Agostinho, Roma reservava aos retores escolas com alunos disciplinados e a possibilidade do aumento de lucros e de dignidade. Era, portanto, um reduto onde o ensino da retórica angariava alunos e requisitava professores. Ao menos esse era o discurso apregoado, entretanto, Agostinho reclamou que, nessa cidade, os alunos mudavam frequentemente de mestres para não pagarem pelos serviços recebidos³⁰. Isso o levou a se inscrever para uma vaga de retor em Milão, naquele momento, a capital do Império romano-ocidental. Portanto, ser professor em Milão era uma responsabilidade ainda mais notável, desempenhada perto do poder imperial e, em alguns casos, como aconteceu com Ausônio, no coração desse círculo de poder.

Para atender à solicitação de enviar um professor a Milão, o então prefeito da cidade de Roma, Quinto Aurélio Símaco, habilidoso com a retórica, propôs a Agostinho um tema para discursar. Recebendo a aprovação de Símaco, o retor partiu para Milão³¹. Aqui, reforço os laços que foram criados ou fortalecidos por intermédio da retórica: Símaco, em seu papel de prefeito da cidade, encaminhou Agostinho para lecionar retórica em Milão; nessa cidade, Agostinho conheceu Ambrósio e a maneira que o bispo milanês empregava a retórica para argumentar em favor do cristianismo católico fez com que o recém-chegado professor de retórico se tornasse discípulo desse sacerdote.

Considerações finais

Diante das reflexões aqui suscitadas, percebo que no século IV, a vinculação da retórica aos poderes centrais promoveu espaços propícios para o ensinamento dessa arte: escolas pulularam pelas terras romanas e retores como Ausônio e Agostinho empreenderam deslocamentos entre as cidades com o objetivo de ministrar aulas.

O emprego da retórica por Símaco, Pacato, Ausônio e Agostinho conferiram a esses autores notoriedade ainda em seus contextos, fizeram com que eles empreendessem viagens pelas terras do Império, ascendessem socialmente e tivessem sua autoridade reconhecida.

Observo, portanto, que, durante a dinastia valentiniana e os primeiros anos do governo de Teodósio, a retórica levou indivíduos a se deslocarem entre as cidades imperiais para ensinarem essa arte ou para declamarem

29 AGOSTINHO. *Confessionum* V, 8, 14.

30 AGOSTINHO. *Confessionum* V, 12, 22.

31 AGOSTINHO. *Confessionum Libro Tredecim* V, 13, 23.

laudações aos augustos. Essa arte também foi significativa na promoção de mobilidades sociais, a nomeação de Símaco a conde de terceira classe e a de Ausônio e seu filho, Hesperius a prefeito do pretório da Gália são apenas alguns dos exemplos dessa ascensão. A partir dessas observações, então, entendo a retórica como mais um elemento significativo para o estudo das mobilidades na Antiguidade Tardia; um elemento utilizado cotidianamente por indivíduos de um grupo privilegiado que se movimentavam entre terras e estruturas sociopolíticas.

Referência Bibliográfica

Documentos

AGOSTINHO. *Confessionum Libro Tredecim*. In: MIGNE, Jacques Paul. Patrologia Latina. Vol. 032. Collectio: Documenta Catholica Omnia.

Disponível em: <http://www.documentacatholicaomnia.eu/04z/z_0354-0430__Augustinus__Confessionum_Libri_Tredecim__MLT.pdf.html>

Acesso em: 19/02/2023.

AGOSTINHO. *Confissões*. Tradução de J. Oliveira e A. Ambrósio de Pina. Petrópolis. RJ: Vozes, 2011.

AGOSTINHO. *De Doctrina Christiana*. In: MIGNE, Jacques Paul. Patrologia Latina. Vol. 034. Collectio: Documenta Catholica Omnia. Disponível em:

<http://www.documentacatholicaomnia.eu/02m/0354-0430,_Augustinus,_De_Doctrina_Christiana_Libri_Quatuor,_MLT.pdf> Acesso em: 19/02/2023.

AUSONIUS I. With an English translation by Hugh G. Evelyn White. London: William Heinemann; New York: G. P. Putnam's sons, 1919. (The Loeb Classical Library)

AUSONIUS II. With an English translation by Hugh G. Evelyn White. London: William Heinemann; New York: G. P. Putnam's sons, 1921. (The Loeb Classical Library)

AUSONIO. *Obras I*. Traducción, introducción y notas de Antonio Alvar Ezquerro. Madrid: Editorial Gredos, 1990.

BÁDENAS DE LA PEÑA, Pedro (dir.). *La Notitia Dignitatum: nueva edición crítica y comentario histórico*. Madrid: Taravilla, 2006, pp. 311-493. (Nueva Roma, vol. 25)

CÍCERO. *Sobre el orador (De oratore)*. Introducción, traducción y notas de José Javier Iso. Madrid: Editorial Gredos, 2002.

CÍCERO. *Divisions de l'art oratoire/Partitiones Oratorie*. Texte établi et traduit par Henri Bornecque. 4ª reeimp. Paris: Les Belles Lettres, 2002.

SEECK, Otto. *Q. Aurelii Symmachi quae supersunt*. Berolini: APVP Weidmannos, 1883.

SÍMACO. *Cartas (Libros I – V)*. Introducciones, traducción y notas: Jose Antonio Valdés Gallego. Madrid: Editorial Gredos S.A., 2000.

SUETÓNIO. *Vidas de los doce Césares (De vitis Caesarum)*. *Vespasiano (Divus Vespasianus)*. Vol. II. Traducción y notas de Rosa Maria Agudo Cubas. Madrid: Editorial Gredos, 1992.

SCOTT, Samuel Parsons. *The Civil Law, XV (Codex Justinianus, X)*. Cincinnati: The Central Trust Company, 1932.

The Theodosian Code and novels and the Sirmondian constitutions. A translation with commentary, glossary, and bibliography by Clyde Pharr in collaboration with Theresa Sherrer Davidson and Mary Brown Pharr. New York: Greenwood Press, Publishers, 1952.

Bibliografía

BROWN, Peter. *Augustine of Hippo: a biography*. Revised edition with a new epilogue. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 2000.

CASTAÑEDA BRAVO, Gonzalo. *Historia del mundo antiguo: una introducción crítica*. 1ª ed., 4ª reimp. Madrid-España: Alianza Editorial, S.A., 2005.

ESCOLAR BAREÑO, Luis (*et. alli*). *Biografos y panegiristas latinos*. Madrid: Aguilar, 1969.

GALLETIER, Édouard. *Panegyriques latins*. Tome III. Paris: Société D'Édition "Les Belles Lettres", 1955.

KASTER, Robert A. *Guardians of Language: the grammarian and society in Late Antiquity*. Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press, 1997.

RODRÍGUEZ GERVÁS, Manuel. "El discurso laudatario cristiano y pagano". In: FORNIS, César (ed.). *Los discursos del poder/El poder de los discursos en la Antigüedad Clásica*. Zaragoza: Libros Pórtico, s./d.

RODRÍGUEZ GERVÁS, Manuel. *Propaganda política y opinión pública en los panegíricos latinos del Bajo Imperio*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 1991.

SIVAN, Hagith. *Ausonius of Bordeaux: genesis of a Gallic aristocracy*. London and New York: Routledge, 1993.

HABINEK, Thomas. *Ancient Rhetoric and Oratory*. Malden, USA; Oxford, UK; Carlton, Australia: Blackwell Publishing, 2005. (Blackwell introductions to the Classical World)

JONES, Arnold Hugh Martin; MARTINDALE, John Robert; MORRIS, John. *The prosopography of the later Roman Empire*. Vol I: ad 260-395. Cambridge: The University Press, 1971. (PLRE I)

3.3 ***Um tal de Helvídio: a polêmica sobre a virgindade perpétua de Maria entre Jerônimo e um desconhecido no século IV d.C.***

A certain Helvidius: the controversy over Mary's perpetual virginity between Jerome and an unknown man in the 4th century AD

Andréia Rosin Caprino Tabora

Resumo: Entre os diversos escritos de Jerônimo de Estridão, autor cristão tardo-antigo, abordamos a polêmica nomeada Contra Helvídio, elaborada por volta de 384 d.C. na cidade de Roma. A obra diz respeito à defesa da virgindade perpétua de Maria por parte de Jerônimo em contraposição à ideia previamente apresentada por Helvídio, que alegava a virgindade da mãe de Jesus apenas até o nascimento do filho. A nossa ênfase recai sobre a importância da figura helvidiana para a Antiguidade Tardia, uma vez que o seu posicionamento destoante do que seria futuramente classificado como cristianismo ortodoxo de viés católico é sintomático de um período carregado da efervescência de pensamentos e iniciativas variadas.

Abstract: Among the various writings of Jerome of Stridon, a late-antique Christian author, we will discuss the polemic entitled Against Helvidius, written around 383 AD in the city of Rome. The work concerns Jerome's defense of Mary's perpetual virginity in opposition to the idea previously presented by Helvidius, who claimed the virginity of Jesus' mother only until the birth of her child. Our emphasis is on the importance of the Helvidian figure for Late Antiquity, since his position, which was at odds with what would later be classified as orthodox Christianity with a Catholic bias, is symptomatic of a period filled with the effervescence of varied thoughts and initiatives.

Palavras-chave: Virgindade; Maria; Jerônimo; Contra Helvídio; Antiguidade Tardia.
Keywords: Virginity; Mary; Jerome; Against Helvidius; Late Antiquity.

Introdução

No final do século quarto da nossa era circulou na cidade de Roma um panfleto polêmico a respeito de um tema que começava a se destacar na esfera do pensamento cristão¹: a virgindade perpétua de Maria, a mulher que deu à luz Jesus Cristo, de acordo com os relatos de Mateus e Lucas². Tratava-se de um pequeno escrito encabeçado por um homem

1 No quadro mais amplo da mariologia, cuja elaboração evolui ao longo do século IV.

2 Os outros dois Evangelhos (Marcos e João) não relatam o nascimento de Jesus. Poderíamos esperar de Marcos que o fizesse, dado que, junto a Mateus e Lucas, compõe os Evangelhos sinóticos; contudo, uma provável explicação para a ausência da menção disso em Marcos é porque ele foi o primeiro a escrever sobre a vida de Jesus Cristo, a partir dos relatos de Pedro - com quem conviveu, e a característica do seu livro é de informações resumidas e breves. Já o livro de Mateus e, principalmente, o de Lucas, descrevem mais eventos em torno da vida de seu messias e, de forma geral, com mais informações. Relatam o nascimento, não falam da virgindade perpétua.

praticamente desconhecido e não pertencente à alta esfera religiosa³: “um tal de Helvídio”, conforme aponta o autor e erudito cristão, Jerônimo de Estridão (JERÔNIMO, p.67).

O assunto deste panfleto, cujo escrito original perdeu-se, tratava do combate às ideias de um indivíduo chamado Cartério ou Cratério, o qual escreveu uma pequena obra defendendo a virgindade perpétua de Maria. Helvídio, por sua vez, contrapõe os argumentos apresentados por Cartério, alegando que a mãe de Jesus absteve-se de relação sexual até o nascimento do filho e, em seguida, confirmou o casamento por meio de ato íntimo com José. Na sequência da difusão do panfleto, Jerônimo produz a obra *Contra Helvídio*, na qual desconstrói as colocações helvidianas, de maneira a depreciar tanto a escrita quanto os argumentos do seu oponente.

Primeiramente, é importante nos determos de modo breve a respeito de quem foi Jerônimo. Este indivíduo de família cristã nasceu no ano de 347 na cidade de Estridão, conforme o próprio nos indica na obra *Sobre os homens ilustres* (JERÔNIMO, 135), uma biografia dos homens mais valorosos segundo sua concepção - lista que inclui homens não ortodoxos. De forma instigante, o último relato é dirigido a si. Estridão ficava entre as regiões da Dalmácia e Panônia, mais ou menos a noroeste da Península itálica. Os seus pais o incentivaram desde tenra idade a estudar; quando criança teve como professor o gramático Lucio Orbilio Pupillo. Por sua língua-mãe ser o latim e devido à relativa proximidade com Roma, é para esse importante centro intelectual que os seus pais o enviam para aprimorar os estudos. Ali ele é disciplinado por Elio Donato, um mestre de retórica e gramática bastante conhecido - comentarista de Terêncio e Virgílio -, o qual influenciou sobremaneira o pensamento de Jerônimo. Além dos aspectos técnicos e metódicos clássicos absorvidos pelo jovem por intermédio de Elio Donato, o conteúdo literário tomou grande proporção no espectro do aprendiz. Ele leu vorazmente autores gregos e latinos, com destaque para Virgílio e Cícero, e começou a formar a sua biblioteca pessoal ao copiar manuscritos dos antigos e arquivá-los. Não à toa, Jerônimo desenvolveu nas décadas seguintes distintas tipologias de obras escritas e argumentos bem elaborados e fundamentados ao expor suas teses. Ao longo de toda a sua vida literária, fez citações constantes

3 Casquero e Celestino (2009, p. XXXIV) apontam que Helvídio era um “romano secular”, um leigo. Pensamos, porém, na possibilidade de ele pertencer a algum grupo de estudiosos cristãos sem grande notoriedade. Ainda assim, o seu escrito alcançará os ouvidos de círculos importantes em Roma, como o de Jerônimo. Nesse sentido, algum conhecimento além do das “pessoas comuns” Helvídio possuía, até porque “escreveu com zelo sobre a religião”, de acordo com Genádio (SCHAFF, 1892, p.592; GENNADIUS, 32). O mesmo Genádio afirma que Helvídio foi um discípulo do ariano Auxêncio (SCHAFF, 1892, p.592; GENNADIUS, 32), mas tal ideia foi descartada pelo editor e comentarista Vallarsi, o qual afirmou a inexistência de qualquer alusão da parte de Jerônimo ao suposto fato (CASQUERO; CELESTINO, 2009, p. XXXIV).

aos escritores clássicos, mesmo na fase em que procurou se desvincilhar da influência deles.

Aproximadamente aos 19 anos (em 366), ele foi batizado pelo bispo de Roma, Libério, fazendo jus ao aprendido com os pais. Dali em diante, tanto a cultura cristã quanto a clássica o acompanhariam em sua atividade como escritor e professor. Não obstante, em algum momento da sua juventude vivenciada em Roma, Jerônimo entregou-se às “delícias romanas” (JERÔNIMO, 22, 7). Essas experiências geraram no autor profundo arrependimento, motivo parcialmente responsável pela adesão às práticas monásticas nos anos seguintes. Depois, Jerônimo defenderia com veemência a virgindade e a castidade, contudo, é provável que a decisão que tomou não tenha sido apenas de ordem moral, mas também porque pretendia se dedicar inteiramente às disciplinas espirituais e ao estudo das *Escrituras*, conforme aponta Peter Brown: “A supressão da sexualidade ou, mais humildemente, a retirada da sexualidade significa um estado de disponibilidade decidida com relação a Deus e ao outro, ligado ao ideal da pessoa de ‘coração simples’” (BROWN, 2009, p. 242).

A defesa da vocação celibatária por motivos da *praxis* cristã é também sustentada por Enzo Bianchi, ao analisar escritos de Paulo de Tarso, apóstolo a quem Jerônimo recorre em múltiplos momentos. O autor aponta:

Paulo não apenas não demonstra desprezo pelo matrimônio, mas o defende diante de um ascetismo inimigo rigoroso da corporeidade. Sua preferência pelo estado celibatário não é absolutamente devida a motivos ascéticos ou morais, mas a motivos inerentes à novidade cristã, que é novidade cristológica e escatológica, que torna possível e praticável um estado de vida particular como sinal do reino vindouro (BIANCHI, 2022, p.1591)⁴.

A alusão que fazemos a Paulo, via Bianchi, não diz respeito à tentativa de equiparar a escolha celibatária do autor bíblico com a opção de Jerônimo. Cada um deles teve as suas motivações específicas e, principalmente, a defesa desse estado se deu de forma completamente distinta. O apóstolo admitiu que seria melhor quem se mantivesse como ele (1 Coríntios, 7, 8), contudo especificou diversos ensinamentos e conselhos aos casados (1 Coríntios 7,1-16; Efésios 5, 22-33; Colossenses 3, 18-19), enquanto o estridonense defendia com veemência o status virginal. Ainda assim, o que ressaltamos em ambos os cristãos é a dedicação às “coisas do Reino”: uma vez que Paulo – muito provavelmente – não casou-se após a conversão e viveu em castidade. O seu tempo foi dedicado às viagens missionárias, ao cuidado com as igrejas locais, ao relacionamento com os “irmãos na fé”, ao ensino e à escrita das cartas. De maneira semelhante, a partir de meados dos anos 370 d.C., Jerônimo viajou por vários locais, aprendeu as línguas bíblicas, atuou como monge, ensinou as *Escrituras* e produziu diversas obras cristãs.

4 A tradução deste e dos demais trechos em língua estrangeira presente no texto são de nossa autoria.

O estridonense aliou, talvez não conscientemente, o teor dos seus escritos aos locais nos quais viveu. A sua produção é uma das mais consideráveis da tardo-antiguidade em termos de volume e engloba vertentes diferenciadas, mesmo que todas marcadas pela centralidade do elemento cristão — seja com finalidade apologética, polêmica, instrutiva ou comunicativa; o que inclui epístolas, histórias, biografias, traduções (ex. de homilias de Orígenes, da *Bíblia*, de Eusébio) e comentários das *Escrituras Sagradas*. Para tanto, Jerônimo estudou a língua grega e principalmente a hebraica (e o aramaico): as três línguas originais da *Bíblia*. No que diz respeito ao aspecto de cunho mais histórico, Jerônimo marcou diversas gerações subsequentes através das suas iniciativas historiográficas, especialmente com a escrita da *Crônica* — obra que se caracteriza pela tradução da *Crônica* de Eusébio de Cesareia, e da continuação dela, com a descrição dos fatos e datas considerados mais relevantes. Quanto ao aspecto literário de caráter mais “teológico”, o autor cristão atravessou os séculos pela atividade de tradução bíblica. Conquanto a chamada *Vulgata* não tenha sido um trabalho da sua exclusividade, nem o primeiro a traduzir as *Escrituras* das línguas grega e hebraica para o latim, o empreendimento foi hercúleo.

O início do trabalho autoral de Jerônimo deu-se em meados da década de 370, quando estava em terras orientais, nas cidades de Antioquia e Constantinopla. Destacamos a produção da sua primeira polêmica, que antecede a *Contra Helvídio*, realizada em Antioquia: o *Debate entre luciferianos e ortodoxos* (ou *entre um luciferiano e um ortodoxo*). Segundo Aline Canellis (CANELLIS, 2003, p.38), a polêmica desenvolvida por Jerônimo utiliza-se da alternância entre diálogos e, por vezes, monólogos, como base persuasiva dos argumentos expostos. Percebemos tal característica também na obra *Contra Helvídio*.

A escrita de *Contra Helvídio*

De acordo com Graciela Gómez Aso, a intelectualidade cristã da tardo-antiguidade utilizou a retórica para a difusão de seus ideais (GÓMEZ ASO, 2017, p. 211). As passagens referentes a Helvídio são apresentadas através da leitura de Jerônimo, ou seja, não são de propriedade helvidiana, mas transmitidas de maneira indireta, e situadas conforme a vontade/necessidade do polemista. Canellis explica:

Este cuidadoso enquadramento retórico é sustentado por dispositivos oratórios. Para o tornar real, o léxico da troca verbal está bem representado, embora por vezes resvale para o solilóquio. Mas a procura de naturalidade não esconde completamente os dispositivos dialéticos tradicionais utilizados no processo argumentativo. Para dinamizar a sua argumentação, Jerônimo recorre a metáforas seculares herdadas dos autores clássicos, que por vezes retrabalha e modifica, e/ou a temas mais cristãos, que muitas vezes prolongam esta tradição literária, como o confronto físico ou intelectual, a viagem geográfica ou espi-

ritual, a situação de comunicação, sem esquecer as reminiscências literárias ou as alusões à sabedoria popular e aos topoi mais especificamente cristãos (CANELLIS, 2003, p.38).

A respeito do momento da produção de *Contra Helvídio*, Jerônimo encontrava-se em solo romano em uma nova temporada. O bispo Dâmaso, que liderava a cidade de Roma naquele período, ficou interessado nas suas capacidades intelectuais - seja antes de Jerônimo regressar à Roma ou somente depois de estar lá. Incontestável é que o líder religioso trouxe para perto de si o autor cristão, para que o auxiliasse em assuntos referentes à doutrina e questões formais: passou a ser, então, seu secretário. O autor de *Estridão*, em exercício como auxiliar do bispo, inicia a revisão e tradução das *Escrituras Sagradas*, a pedido do próprio Dâmaso. De forma concomitante, envolveu-se intelectual e amigavelmente com mulheres da aristocracia romana, para as quais ensinava diariamente as doutrinas bíblicas, bem como a prática cristã que considerava santa, ou seja, a abstinência dos “desejos carnavais”, que incluíam a cobiça e a relação sexual. Algumas delas, por sua vez, patrocinavam financeiramente as atividades escriturísticas do autor. Segundo intelectuais como Casquero e Celestino (CASQUERO; CELESTINO, 2009, p.35), Jerônimo se esforçava para expandir em Roma o ascetismo e a austeridade religiosa, cujos preceitos aprendera e vivenciara em Aquileia e Cálcis. J. M. Blázquez (BLÁZQUEZ, 1995, p.396) nos informa que as nobres damas romanas praticavam um ascetismo particular sem sair das suas mansões, dedicando-se ao comentário das *Sagradas Escrituras*. Em meio a tal panorama, Jerônimo inicia a obra *Contra Helvídio*. O clássico estudioso Cavallera afirma:

[...] como bom polemista, Jerônimo pode ter exagerado. Em todo o caso, no que diz respeito à substância em si, seria errado considerar o ataque como insignificante. É possível que Helvídio não tenha tirado o máximo partido do seu tema. O fato é que ele disse o essencial. Não há muito mais a fazer depois dele. Os raciocínios e as objecções sucedem-se, formando um todo que, à primeira vista, não deixa de impressionar.

Tanto assim é que os círculos que Jerônimo frequentava eram particularmente comovidos. Nesses círculos, onde a vida ascética e monástica era muito apreciada, o livro de Helvídio provocou um escândalo. O resultado foi uma sensação de mal-estar que o encolher de ombros de Jerônimo não conseguiu dissipar. Por fim, vencido pela importunação dos seus amigos, decidiu intervir e, como ele próprio disse, cortar o machado à raiz da árvore má. Só podemos ficar satisfeitos. Seja qual for o valor do ataque, a reação de Helvídio não foi insistir. A resposta, de fato mais ainda do que o ataque, teve o mérito de quase esgotar o assunto. Jerônimo começava a colher os primeiros frutos da sua longa vigília da Escritura (CAVALLEIRA, 1922, p.96).

Em que pese a admiração do autor francês pela figura de Jerônimo, o biógrafo elucida os leitores a uma maior proximidade com os entornos contextuais da produção da polêmica *Contra Helvídio*. Enfatizamos no excerto acima a reação causada pelo panfleto helvidiano no meio de caráter monástico que existia em Roma, bem como a subsequente resposta jeronimiana, a qual foi envolta de elementos persuasivos e contundentes, que, por sua vez, parecem não ter gerado a continuidade de debate com o interlocutor. No começo da obra, Jerônimo escreve:

Há algum tempo, alguns irmãos me pediram para responder ao escrito de 'um tal de Helvídio'; porém, demorei a fazê-lo, não porque fosse um empreendimento difícil defender a verdade e refutar um ignorante sem cultura, que provavelmente não tem a formação básica do saber, mas por três motivos: 1. fiquei preocupado em responder de maneira digna, que desmoronasse os seus argumentos; 2. preocupava-me que um discípulo confuso pudesse blasfemar ainda mais se lhe fosse dada a oportunidade de continuar a discussão - como se estivesse sobre um pedestal, começaria a difundir suas opiniões em todos os lugares; 3. Temia que quando Helvídio caísse na realidade, atacaria seus oponentes de maneira ainda mais ofensiva (JERÔNIMO, p.67).

A partir das três alegações de Jerônimo, entendemos que o polemista, por mais que desvalorasse seu oponente em termos intelectuais, teve que elaborar um estudo exegético para responder a Helvídio, o que requereu tempo e dedicação. Outra questão é que o erudito temia que Helvídio pudesse tornar sua posição mais conhecida e “desvirtuasse” o grupo que confiava nos seus ensinamentos. Por fim, não possuímos a obra de Helvídio, mas evidentemente quem escreve de forma nada afável é Jerônimo, em múltiplas colocações que associam a intelectualidade de Helvídio à rudeza, ignorância e infantilidade, a despeito de ter criticado o adversário como hostil, com alegações incisivas sobre o mesmo. Abaixo, expomos um trecho que contempla algumas dessas afirmações, dentro de um contexto em que Jerônimo apresenta a palavra “irmão/irmã” em diferentes momentos das *Escrituras*, a qual assume, segundo ele, conotações que extrapolam a ideia de irmandade consanguínea direta. Ao responder Helvídio sobre os supostos irmãos de Jesus, afirma:

Você, o mais ignorante dos homens, não deve ter lido isso [passagens das *Escrituras* que tratam de irmão/irmã em outros sentidos] e, se vendo abandonado no pleno mar das *Escrituras*, concentrou toda a sua fúria para injuriar a Virgem [...] Você [...] ateou fogo no templo do corpo do Senhor, manchou o santuário do Espírito Santo, do qual pretende que proceda uma quadrilha de irmãos e um séquito de irmãs. Enfim, em unísono com os judeus, você diz: “Não é esse o filho do carpinteiro? A sua mãe não se chama Maria e seus irmãos São Tiago, José, Simão e Judas; e não se encontram entre nós todas as suas irmãs? [...] Por favor, diante de tal blasfêmia, quem poderia te considerar famoso e te estimar? Você conseguiu o que pretendia: ser ilustre por um crime. Eu mesmo, que contra você estou escrevendo, se com você me encontrasse na mesma cidade, desdenharia saber - como dizem - se é

branco ou negro. Passo por alto os erros de expressão com os quais está atormentado todo o seu livro. Guardo silêncio sobre sua ridícula introdução. Oh, tempos! Oh, costumes! Não procuro a eloquência que, apesar de você não tê-la, reclamava, contudo, no irmão Cratério. Não exijo – como digo – brilhos linguísticos; o que demandando é pureza de alma. Entre os cristãos, pecado grande é também o vício de narrar ou cometer falta de pudor (JERÔNIMO, pp. 103-105).

O perfil enfático de Jerônimo não é visível somente nessa polêmica, mas marca várias outras obras suas. Tal característica de enfrentamento é mais evidente em escritos cujo teor é justamente a oposição a ideias de outros grupos ou indivíduos, como ocorre em *Contra Joviniano* (393) e *Contra Vigilância* (406). A filósofa Nicole Cleary analisa nas obras *Contra Helvídio*, *Contra Joviniano* e *Contra Vigilância* as táticas retóricas de Jerônimo para desmoralizar os seus adversários. A maneira como supostamente o fazia envolvia ataques veementes aos seus interlocutores a fim de reduzi-los, ao mesmo tempo em que fortaleceria as suas próprias qualidades. Particularmente no que concerne a Helvídio, Jerônimo procurava demonstrar virtudes pessoais, como a erudição, a capacidade linguística, o ascetismo, a humildade e o caráter ortodoxo, em oposição à falta delas no seu oponente (CLEARY, 2015).

Retornando para o receio de Jerônimo em relação às ideias de Helvídio se espalharem por Roma, de fato, a negação da virgindade perene de Maria alcançou muitos ouvidos. De acordo com Jerônimo, foi por este motivo que ele decidiu responder-lhe, formulando argumentos e buscando as fontes escriturísticas necessárias para tanto. Pretendia, então, não apenas responder a Helvídio, mas a um grupo ou grupos de pessoas que, ou confiavam na erudição e piedade de Jerônimo, ou poderiam passar a acreditar nisso, caso fossem oferecidas boas argumentações. Além disso, é provável que o dalmata temesse já nesse período (meados de 383) a oposição de elites cristãs romanas, desgostosas com os seus ensinamentos rigorosos e acusações ao modo de viver dos religiosos, e descontentes, também, com a proteção que recebia por parte do bispo Dâmaso. Mais tarde, escreveria a respeito dos derradeiros momentos que vivenciou em Roma no ano de 385, conjuntura em que foi acusado e praticamente expulso da cidade: “[...] Imputaram a mim a infâmia de uma falsa acusação, mas eu sei que temos de chegar ao reino dos céus passando por boa e má fama” (JERÔNIMO, 45, 6).

Ainda pensando na divulgação mais ampla sobre a discussão, esta não se deve apenas à propagação das réplicas por parte de Jerônimo; o próprio Helvídio fez-se notar com seus apontamentos, abordando um tema não definido dogmaticamente à época, mas que dava sinais de alta propensão para discussão desde o momento em que fora registrado pela primeira vez nos *Evangelhos*. Além disso, a despeito de Jerônimo considerá-lo inculto, Helvídio faz menção a importantes autores, como Tertuliano e Vitorino, neles buscando plausibilidade para suas afirmações. Jouassard procura demonstrar que Helvídio era um adversário digno de debater com Jerônimo e que era um pensador bíblico válido, que manejava bem a “Palavra divina”, utilizando procedimentos das *Escrituras*, da

tradição e da razão. “Assim, o método de discussão de Helvídio, longe de ser desconsiderado e indigno de nomeação, era de fato um procedimento que mais tarde a teologia usou validamente na história da Igreja” (DANIELI apud JOUASSARD, pp.139-156).

A virgindade parcialmente legitimada

Dessa maneira, o intelectual cristão escreve uma resposta a Helvídio a partir de três premissas, as quais serão, aqui, apenas citadas: 1. José era marido de Maria, mas apenas nominalmente, sem relações íntimas; 2. Os irmãos de Jesus eram, na realidade, primos ou parentes; 3. O estado de castidade é superior ao matrimonial.

Para a construção de tais ideias, Jerônimo busca fontes de legitimidade, que são: 1. As *Escrituras* (“O machado do Evangelho deve agora cortar pela raiz essa árvore estéril, e tanto ela quanto suas folhagens sem frutos devem ser atiradas no fogo, de tal maneira que Helvídio – que jamais aprendeu a falar - possa ser capaz, finalmente, de controlar a sua língua”, em que a “árvore estéril” pode ser o ensinamento em si ou o próprio Helvídio, e as “suas folhagens sem frutos” derivações da doutrina de Helvídio ou podem ser seus discípulos e/ou possíveis discípulos que ganharia após a disseminação das suas ideias); 2. O Espírito Santo (apela para que se expresse através da sua boca); 3. Jesus (“para que proteja de acusações e suspeitas o ventre da sua mãe”); e 4. Deus Pai (“que demonstre que a mãe do seu filho permaneceu virgem ainda depois do nascimento de Jesus”) (JERÔNIMO, pp.67-69).

O apelo que Jerônimo faz a Deus encontra paralelo com outros autores cristãos tardo-antigos, como Eusébio de Cesareia, o qual invocou a Deus décadas antes para escrever a *História Eclesiástica*: “Suplico a Deus seja meu guia e a força do Senhor me preste seu concurso” (EUSÉBIO, prólogo, 3). Agostinho de Hipona é outro pensador que recorre à legitimidade divina, no final da década de 390, ao iniciar *A Doutrina Cristã*: “Proponho-me a comunicar essas normas [sobre a interpretação das *Escrituras*] aos que desejam e são capazes de aprendê-las, se o Senhor, nosso Deus, que costuma inspirar-me tais ideias quando reflito sobre elas, não me negar sua graça ao tentar pô-las por escrito” (AGOSTINHO, prólogo, 1). Tratava-se, portanto, de um ato de reverência vinculado à busca por legitimação do que seria desenvolvido em termos de estudo e ensino cristãos.

Além das fontes de legitimidade citadas, Jerônimo se volta para autores cristãos precedentes a fim de embasar as suas colocações, como Policarpo de Esmirna, Irineu de Lyon, Justino o mártir, Inácio de Antioquia e “muitos outros homens apóstolos e eloquentes” (JERÔNIMO, p.107). Apresentaremos nos próximos parágrafos um breve histórico selecionado de autores cristãos dos primeiros séculos que defenderam ou flertaram com a premissa da virgindade perpétua de Maria e que soam, direta ou indiretamente, na elaboração doutrinária do estridonense.

Justino de Roma, considerado o primeiro apologista da história do cristianismo do período patrístico, é o pioneiro ao nomear Maria “a Virgem” e o primeiro a vinculá-la à Eva, contrapondo ambas em relação à obediência a Deus. De acordo com Justino, Eva desobedeceu por considerar a voz da serpente e não a de Deus; Maria, por sua vez, obedeceu ao atender à voz do anjo Gabriel, que lhe disse que seria mãe do Senhor, sem qualquer meio natural, ou seja, por via sexual:

Ele se tornou homem pela Virgem, a fim de que a desobediência que procedeu da serpente pudesse ser destruída da mesma forma que teve sua origem. Pois Eva, que era virgem e imaculada, tendo concebido a palavra da serpente, gerou a desobediência e a morte. Mas a Virgem Maria recebeu fé e alegria, quando o anjo Gabriel lhe anunciou as boas novas de que o Espírito do Senhor viria sobre ela, e o poder do Altíssimo a cobriria com sua sombra; portanto, também o Santo gerado por ela é o Filho de Deus; e ela respondeu: ‘Faça-se em mim segundo a tua palavra’. E por ela nasceu Ele, a quem provamos que tantas passagens das Escrituras se referem, e por meio de quem Deus destrói a serpente e os anjos e homens que são semelhantes a ele; mas concede a libertação da morte àqueles que se arrependem de sua iniquidade e acreditam Nele (JUSTINO, 100).

Irineu de Lyon é outro cristão de suma importância que trata do tema de maneira semelhante. O autor defende: “O primeiro Adão foi formado de uma terra virgem; o novo e definitivo Adão nasce de uma Virgem; Eva, virgem, desobedece a Deus; Maria, virgem, na sua obediência é causa de salvação para todo o gênero humano; Maria, virgem, é a advogada da virgem Eva...” (IRINEU, 3, 22, 4).

Jerônimo utiliza-se também do pensamento de Inácio de Antioquia, como enfatiza Maria Ignazia Danielli (DANIELI, 1988, p.6). É o caso do excerto a seguir, registrado nas cartas de Inácio, ao se referir ao mistério do Filho nascido de Maria inserido no plano redentivo divino:

Existe apenas um médico, carnal e espiritual, gerado e não gerado, Deus feito carne, Filho de Maria e Filho de Deus (INÁCIO, 7, 2).

De fato, o nosso Deus Jesus Cristo, segundo a economia de Deus, foi levado no seio de Maria, da descendência de Davi e do Espírito Santo. Ele nasceu e foi batizado, para purificar a água na sua paixão. Ao príncipe deste mundo ficou escondida a virgindade de Maria, seu parto, e igualmente a morte do Senhor. Três mistérios retumbantes, que foram realizados no silêncio de Deus” (INÁCIO, 18, 2 - 19, 1).

Outros intelectuais cristãos antigos, que não necessariamente serviram de fundamento direto e/ou explícito para Jerônimo, endossam o dogma da virgindade mariana, como Orígenes de Alexandria:

E, depreciando todos os que pareciam ser seus parentes mais próximos, disseram: "Porventura não se chama sua mãe Maria? E seus irmãos, Tiago, José, Simão e Judas? E suas irmãs, não estão todas entre nós?" Pensavam, então, que Ele era filho de José e Maria. Mas alguns dizem, baseando-se em uma tradição do Evangelho segundo Pedro, como é intitulado, ou "O Livro de Tiago", que os irmãos de Jesus eram filhos de José de uma esposa anterior, com quem ele se casou antes de Maria. Agora, aqueles que dizem isso desejam preservar a honra de Maria na virgindade até o fim, de modo que o corpo dela, que foi designado para ministrar a Palavra que disse: "O Espírito Santo virá sobre ti, e o poder do Altíssimo te cobrirá com a sua sombra", não poderia ter relações sexuais com um homem depois que o Espírito Santo entrou nela e o poder do alto a cobriu. E acho que está em harmonia com a razão o fato de Jesus ter sido a primícia entre os homens da pureza que consiste na castidade, e Maria entre as mulheres; pois não seria piedoso atribuir a outra pessoa senão a ela a primícia da virgindade (ORIGENES, 10, 17).

Nas passagens a seguir, encontramos a declaração explícita de Maria ser "sempre virgem" em nomes mais tardios:

Mas a confissão piedosa do crente é que, com vistas à nossa salvação e para conectar o universo com a imutabilidade, o Criador de todas as coisas incorporou a Si mesmo uma alma racional e um corpo sensível vindo da santa Maria, sempre virgem, por uma concepção imaculada, sem ser contaminada, sem conversão, e foi feito homem em sua natureza, mas separado da iniquidade: o mesmo era Deus perfeito e o mesmo era homem perfeito; o mesmo foi perfeito homem; o mesmo foi, em sua natureza, ao mesmo tempo perfeito Deus e homem (HIPÓLITO, 8).

Também: "Portanto, que aqueles que negam que o Filho do Pai, por natureza, é adequado a esta essência, negam também que Ele se tornou verdadeiro humano da Sempre Virgem Maria..." (ATANÁSIO, 2, 21, 70). Sobre a utilização de alguns desses autores por parte de Jerônimo, Danieli, afirma que

Não é possível duvidar nem da boa-fé nem do conhecimento das fontes que Jerônimo cita, mesmo porque a sua tomada de posição neste tratado em função da virgindade perpétua de Maria é um dado que provém dele a partir da sua direta familiaridade e conhecimento profundo da Escritura e da primeiríssima meditação cristã sobre ela (DANIELI, 1988, pp.7-8).

Em contrapartida aos escritores cristãos tardo-antigos mencionados, há outro importante pensador do cristianismo atuante entre os séculos 2 e 3, que é Tertuliano. Este autor possui uma posição que não desmerece nem a castidade, nem o casamento, considerando ambos os estados como bons, se vivenciados com moderação:

Concupiscência, no entanto, não é atribuída ao casamento, mesmo entre os gentios, mas aos pecados extravagantes, não naturais, e enormes. A lei da natureza se opõe ao luxo, bem como a grosseria e impureza; que não proíbe a relação sexual conjugal, mas a concupiscência; e cuida do nosso vaso pelo estado hon-

roso do matrimônio. Esta passagem (do apóstolo) gostaria de tratar de forma a manter a superioridade da outra e maior santidade, preferindo a continência e a virgindade do que o casamento, mas não significa que proibimos o último. Pois minha hostilidade é dirigida contra aqueles que querem destruir o Deus do casamento, não aqueles que seguem a castidade (TERTULIANO, 5, 15).

Tertuliano é uma das bases literárias para a construção das assertivas de Helvídio, ao que Jerônimo astutamente alega: “me limitarei simplesmente a afirmar que não foi homem pertencente à Igreja” (JERÔNIMO, p.107).

Agora, partindo para um campo de cunho mais jurídico, em relação às decisões confirmadas nos concílios ecumênicos, Juan María Castrillo aponta para a progressiva canonização da ideia de virgindade perpétua de Maria, desde uma primeira alusão, mas não citação, à mãe de Jesus no Concílio de Niceia. Sobre isso, o autor expõe:

A Teologia Dogmática fará alusão a estas palavras como prova da Maternidade divina de Maria. Se se encarnou, se se fez homem, teve uma mãe. Foi Maria. Se Ele era Deus, Ela era Mãe divina [...]. Do Concílio de Niceia ao Concílio de Éfeso existe um passo na dogmática mariana. O conhecimento sobre Maria cresce à medida que cresce o conhecimento sobre Cristo, no sentido de ‘se Cristo é consubstancial ao Pai’, Maria é divina por ser a mãe não apenas de Jesus, mas do próprio Deus (CASTRILLO, 1964, pp.19-20).

A ideia da virgindade perpétua de Maria não estava em discussão nos primeiros concílios ecumênicos, mas foi gradativamente sendo construída. A designação “sempre virgem” não consta nem no Concílio de Niceia nem nos três seguintes (Constantinopla – 381; Éfeso – 431; Calcedônia – 451), aparecendo somente em alguns cânones do segundo Concílio de Constantinopla, em 553 (5. ecumênico).

Dessa maneira, percebemos que a questão sobre a virgindade de Maria (se perpétua ou não) não estava fechada, nem antes de Jerônimo e Helvídio, nem a seu tempo (nem mesmo nos séculos imediatamente seguintes). Ocorre que, com grandes nomes “defensores da ortodoxia” como Jerônimo e Atanásio, considerados “doutores” e “pais” da Igreja, ideias muito debatidas foram interpretadas como doutrinas consolidadas. Ampliando para a defesa da virgindade, não só de Maria, como de outros indivíduos, Blázquez pontua a sua herança pagã e afirma que inclusive os cristãos se dividiam quanto a tal virtude ter tanta importância (BLÁZQUEZ, 1995, p.385).

De forma correlata, no que concerne ao ascetismo do período, Jacques Fontaine expõe que:

A propaganda ascética gozou rapidamente de uma viva oposição inclusive da parte de cristãos. O ideal monástico imprimia, assim, uma nova orientação ao gênero literário da apologética e da polêmica. Jerônimo demonstrou um temperamento agressivo; esta parte da sua obra provavelmente não é aquela que concede maior honra à sua caridade. Torna-se evidente uma veia satírica de

violência e ferocidade sem comparação. É preciso retornar a Tertuliano para encontrar tantas obras em cujo título iniciam-se – e isso é significativo – com a preposição “Adversus” ou “Contra”, como no caso de “Adversus Helvidium”, que atacando a virgindade perpétua de Maria, atacava indiretamente o ideal ascético (FONTAINE, 2000, p. 89).

Em consonância, David Hunter defende que são pouco frequentes relatos sobre o grau de resistência cristã ao ascetismo que surgiu no final do século IV. Afirma:

O entusiasmo ascético de homens como Jerônimo e Ambrósio não era representativo daquela ‘maioria silenciosa’ de cristãos que se casavam, criavam filhos, e se dedicavam à vida cívica e social. Pode até ter sido o caso [...] que a maioria não era tão silenciosa como parece. Basta recordar as controvérsias em torno de Helvídio, Joviniano e Vigilância para nos lembrarmos de que o ascetismo encontrou oposição vocal no Ocidente durante o final do século IV (HUNTER, 1989, p.283).

Este texto de Hunter trata de Ambrosiaster, por vezes considerado um “pai da Igreja”. “Ambrosiaster” significa “falso Ambrósio”, pois foi a designação dada a este autor desconhecido que escreveu comentários às epístolas de Paulo, no século IV. O nome é resultado de confusões que fizeram quanto a ele ser Ambrósio ou não. O autor expõe a posição de Ambrosiaster, contrária à defesa da superioridade do estado virginal diante do matrimonial, porém sem ter ganhado maiores proporções, conforme o título do artigo expõe. Outrossim, serve-nos como alerta para que não reduzamos a atenção apenas para os pensamentos que se tornaram consolidados na memória e na história a respeito do período tardo-antigo.

Algumas considerações, por ora

O principal para nós não é a questão se Maria foi sempre virgem ou não - por mais interessante que ela seja; e sim, o “alvoroço” em torno dessa discussão. Os incômodos gerados, as polêmicas envolvidas: isso demonstra que, como hoje, naquele tempo não existia uma só voz ou um só parecer. Jerônimo foi praticamente expulso de Roma; entre os motivos responsáveis está a ferocidade com que se colocava diante dos interlocutores. Quando faleceu seu protetor, as pessoas contrárias a ele teriam mais espaço para fazer valer os seus interesses.

E quanto a Helvídio, com cujo nome iniciamos o título da apresentação? Não temos muito mais o que falar dele. Que grande oposição de informações em relação a Jerônimo! E ainda, o que sabemos dele vem do próprio Jerônimo! Ou seja, são descrições enviesadas. Não obstante, por mais que nos falte conhecimento de onde e quando ele nasceu, da sua procedência familiar, dos círculos que frequentou, dos locais que visitou, das obras que pode ter produzido (como vimos a respeito de Jerônimo), sabemos, porém, que ele escreveu um panfleto que incomodou pessoas,

e que ele se tornou conhecido, também atravessando os séculos devido a este mesmo panfleto. Tornamo-nos cientes, por meio dele, que a tão defendida ortodoxia não era incontestável como os arautos da cristandade arrogavam; havia disputas e pensamentos destoantes naquele contexto.

Outra questão interligada é: por que Jerônimo se importou com Helvídio? A sua influência não era muito maior? Possuía conexão com Dâmaso, com as nobres damas romanas. Ora, algum temor teve, de ser deslegitimado, talvez, em seus ensinamentos e em sua posição; em parecer que seu ensino sobre castidade e vida austera não seria levado a sério se os rumores sobre a defesa de Helvídio se espalhassem ainda mais. Isso demonstra que as coisas não eram estáticas, e que Jerônimo trabalhava para manter sua influência. Cientes de que “A Antiguidade Tardia se trata de uma tradição transformada e agrega as novas criações provenientes do pensamento tardo-antigo” (FRIGHETTO, 2012, p.23), nos aprofundamos quanto ao conceito, já que se nota a “mistura” de ideias. Além disso, podemos compreender melhor sobre o próprio caráter do fazer historiográfico: que afirma, mas sempre com dúvidas e disposto a retroceder em suas alegações.

Busca-se na história coerência, relatos com início, meio e fim bem-ordenados e alinhados, mas isso não é a prática da historiografia, por mais que tentemos torná-la palatável. Quando nos referimos à Antiguidade Tardia e, mais especificamente, à construção de um tipo de cristianismo, notamos as disparidades e múltiplas vozes existentes; conquanto algumas com maior presença. Jerônimo apareceu mais que Helvídio, e foi porque escreveu muito, se relacionou com pessoas influentes, teve uma formação educacional de excelência e tinha uma base sólida de formação clássica. Por essas características, Jerônimo é um típico homem da Antiguidade Tardia. Ele desmerece Helvídio por este não possuir o mesmo curso intelectual e por não ter a eloquência e a retórica pautadas nos antigos. Para o estridonense, Helvídio é um indivíduo qualquer, que se aventurou em falar de um tema do qual não tinha conhecimento suficiente, e ainda se expressou de forma inadequada. Mas Helvídio também é um homem da Antiguidade Tardia, mesmo que não ‘típico’, pois o que ele alegava (ainda que via Jerônimo) possibilita a ampliação dos estudos históricos, reformula verdades e demonstra interações de ideias e pensamentos.

Referências

Documentação

BÍBLIA. Tradução Ecumênica Brasileira. São Paulo: Loyola, 1995.

AGOSTINHO. *A doutrina cristã*. São Paulo: Paulus, 2002.

ATHANASIUS. *Against the Arians*. New Advent. Disponível em: <https://www.newadvent.org/fathers/28162.htm> Acesso em: 15/08/2024.

EUSÉBIO. *História Eclesiástica*. São Paulo: Paulus, 2000.

GENNADIUS. *De Scriptoribus Ecclesiasticis*. Documenta Catholica Omnia.

Disponível em: https://www.documentacatholicaomnia.eu/02m/0450-0550,_Gennadius_Massiliensis,_Liber_De_Scriptoribus_Ecclesiasticis,_MLT.pdf
Acesso em: 21/08/2024.

GEROLAMO. *Gli uomini illustri*. Firenze: Nardini Editore, 1988.

HIPPOLYTUS. *The Extant Works and Fragments*. Documenta Catholica Omnia.

Disponível em: [https://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/0180-0254,_Hippolytus_Romanus,_The_Extant_Works_And_Fragments_\[Schaff\],_EN.pdf](https://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/0180-0254,_Hippolytus_Romanus,_The_Extant_Works_And_Fragments_[Schaff],_EN.pdf)

Acesso em: 15/08/2024.

INÁCIO. Aos efésios. In: *Padres Apostólicos*. São Paulo: Paulus, 1995.

IRENÆUS. *Against Heresies*. In: Schaff, Phillip. Christian Classics Ethereal Library (versão inglesa). Disponível em: <https://ccel.org/ccel/schaff/anf01/anf01.ix.i.html>

IRENÆUS. *Against Heresies*. Henry Deane, B. D.(notes). London: University of Oxford, 1874 (versão grega/latina). Disponível em: <https://archive.org/details/thirdbookstirena00irenuoft/page/n1/mode/2up?view=theater>
Acesso em: 15/08/2024.

JERÔNIMO. *Obras Completas*. Vol. VIII. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2009.

JERÓNIMO. *Cartas*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1962.

IUSTINUS. *Dialogus cum Tryphone*. Documenta Catholica Omnia.

Disponível em: [https://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/0100-0160,_Iustinus,_Dialogus_cum_Tryphone_\[Schaff\],_EN.pdf](https://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/0100-0160,_Iustinus,_Dialogus_cum_Tryphone_[Schaff],_EN.pdf)
Acesso em: 15/08/2024.

ORIGEN. *Commentary on Matthew*. Documenta Catholica Omnia.

Disponível em: https://www.documentacatholicaomnia.eu/4z/z_0185-0254__Origenes__Commentary_on_Matthew__EN.doc.html
Acesso em: 15/08/2024.

TERTULLIANUS. *Adversus Marcionem*. In: Schaff, Phillip. Latin Christianity.

Bibliografia

BIANCHI, Enzo. "Virgindade e celibato". In: PENNA, Romano; PEREGO, Giacomo; RAVASI, Gianfranco (ed.). *Dicionário de temas teológicos da Bíblia*. São Paulo: Loyola, 2022.

BLÁZQUEZ, J. M. et al. *Cristianismo primitivo y religiones místicas*. Madrid: Cátedra, 1995.

- BROWN, Peter. "Antiguidade Tardia". In: VEYNE, Paul (org.). *História da vida privada, 1: do Império Romano ao ano mil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- CANELLIS, Aline. *Débat entre un luciférien et un orthodoxe*. Paris: Les Éditions Du Cerf, 2003.
- MARCOS CASQUERO, Manuel-Antonio; MARCOS CELESTINO, Mónica. *San Jerónimo. Obras Completas*. Vol. VIII. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2009.
- CASTRILLO, Juan María. *A virgem nos concílios ecumênicos*. Madrid: Cocalusa, 1964.
- CAVALERRA, Ferdinand. *Saint Jérôme: sa vie et son oeuvre*. Paris: Librairie Ancienne Honoré Champion, 1922.
- CLEARY, Nicole. *Jerome on the Attack: Constructing a Polemical Persona*, 2015.
- DANIELI, Maria Ignazia (introd.). *Girolamo: La perenne verginità di Maria*. Roma: Città Nuova Editrice, 1988.
- FONTAINE, Jacques. *La Letteratura Latina Cristiana*. Bologna: Società Editrice Il Mulino, 2000.
- FRIGHETTO, Renan. *Antiguidade Tardia: Roma e as monarquias romano-bárbaras numa época de transformações*. Curitiba: Juruá, 2012.
- GÓMEZ ASO, Graciela, et al. *Religiões e religiosidades na Antiguidade Tardia*. Curitiba: Prismas, 2017.
- HUNTER, David. On the Sin of Adam and Eve: A Little-Known Defense of Marriage and Childbearing by Ambrosiaster. *Harvard Theological Review*. 1989;82(3):283-300.
- JOUASSARD, G. *La personnalité d'Helvidius*. Lyon: Mélanges J. Saunier, 1944, pp.139-156.
- SCHAFF, Philip. *Theodoret, Jerome, Gennadius and Rufinus: historical writings*. New York: Christian Literature Publishing Co., 1892.

4 Definições

4.1 **Por uma história política e institucional da Antiguidade Tardia: do tempo dos impérios ao tempo dos reinos no ocidente latino**

For a political and institutional history of Late Antiquity: from the *time of empires* to the *time of the kingdoms* in Latin West

Renan Frighetto

Resumo: Durante as sete primeiras décadas do século XX o período balizado entre os séculos II e VIII ficou marcado como um momento de obscuridade e atraso em termos civilizacionais no espaço do antigo mundo imperial romano. A partir dos estudos levados a cabo por Peter Brown e Henri-Ireneé Marrou esse momento histórico, definido como a “Antiguidade Tardia”, ganhou novas abordagens ao ponto de se estabelecer um revisionismo historiográfico daquele período. Passado meio século daqueles estudos que estavam mais centrados num enfoque sociorreligioso e cultural, cabe-nos questionar se podemos aplicar esta mesma definição histórica aos ambientes políticos e socioeconômicos naquele lapso cronológico.

Abstract: During the first seven decades of the 20th century, the period between the 2nd and 8th centuries was marked as a moment of obscurity and delay in civilizational terms in the space of the former Roman imperial world. Based on the studies carried out by Peter Brown and Henri-Ireneé Marrou, this historical moment, defined as “Late Antiquity”, gained new approaches to the point of establishing a historiographical revisionism of that period. After half a century of those studies that were more focused on a socio-religious and cultural approach, it is up to us to question whether we can apply this same historical definition to the political and socioeconomic environments in that chronological period.

Palavras-chave: Antiguidade Tardia; Tempo dos impérios; Tempo dos reinos; história política; história institucional.

Keywords: Late Antiquity; Time of empires; Time of the kingdoms; political history; institutional history.

1 – Entre o conceito e a temporalidade

Iniciamos a nossa análise confirmando algo que já é reconhecido no ambiente historiográfico do século XXI, que a Antiguidade Tardia deve ser considerada como um período histórico válido no conjunto acadêmico-científico dos países ocidentais. Constatação feita por Marco Formisano ao indicar que “no final do século XX e no início do século XXI, os estudos da Antiguidade Tardia experimentaram um *boom*: nos últimos anos assistiu-se a uma grande quantidade de publicações (...), e as universidades começaram a reconhecer este crescimento (...) institucionalizando-a em programas e currículos” (FORMISANO, 2007, p. 509). De fato, a Antiguidade Tardia ganhou um espaço próprio passando da condição de “avatar” da decadência e da desgraça civilizacional – nesse caso, como sabemos, da civilização clássica-helenística greco-romana – à um momento da história do mundo do Mediterrâneo marcado pelas diversidades, desde a político-ideológica,

passando pela social e atingindo a cultural. Como apontou Jean-Michel Carrié, trata-se “de um período da história que não é o fim de um mundo, nem o começo de outro, mas tudo a sua vez ao mesmo tempo, sobretudo um período possuidor de uma identidade própria com sua irreduzível singularidade” (CARRIÉ & ROUELLE, 1999, p. 25). Ora, sendo assim, podemos considerá-la, seguindo a mais tradicional concepção braudeliiana, como uma autêntica estrutura histórica que merece ser analisada de maneira criteriosa, cuidadosa e que contribuiu, de forma decisiva, à desconstrução do modelo de declínio e de queda que caracterizava a historiografia da primeira metade do século XX em relação ao Império Romano (ATHANASSIADI, 2010, p. 23). Recuperando e adaptando uma frase de Fernando Gascó, a Antiguidade Tardia é um tema que merece ser historiado (GASCÓ, 1986, p. 171), como tantos outros vinculados tanto a História Antiga como a História Medieval. Mas, afinal de contas, o que entendemos por Antiguidade Tardia?

Começamos pela recuperação da história desse conceito, ou se preferirmos dessa baliza cronológica, formulado entre a segunda metade do século XIX e os primórdios do século XX. Autores como Jakob Burckhardt e Vladimir de Grüneisen, ligados as correntes historiográficas decimonônicas, mantiveram um olhar pejorativo e depreciativo no que diz respeito a arte produzida a partir do século III, ideia que seguia a linha interpretativa proposta anteriormente por Edward Gibbon, na segunda metade do século XVIII, sobre a decadência do Império e da civilização greco-romana. Na concepção gibboniana tanto a ascensão do cristianismo como a integração dos “bárbaros”¹ no mundo imperial romano foram as causas do processo histórico que culminou com a queda de Roma. Perspectiva potenciada pela noção de “democratização da catástrofe” apontada, na primeira metade do século XX, por autores como Michael Rostovtseff e Ramsay MacMullen (CARRIÉ, 2010, p. 459 – 460) que seguia o discurso nacionalista e secular dos séculos XVIII e XIX característico do pensamento gibboniano e apresentado por Jean-Michel Carrié nos seguintes termos:

“... No caso de Gibbon, notar-se-á que sua visão da queda de Roma, fortemente influenciada pelo anglicanismo, extrai também poesia das ruínas, tão característico do pré-romantismo europeu. Um passeio através dos vestígios da Roma Antiga, colocada numa perspectiva melancólica (e, entretanto, sábia), lembra as origens de seu projeto de historiador, que se fundamenta na sua personalidade e na sua biografia. Um elemento visual, mediatizado pela cultura de uma época, obtém neste homem tranquilo o lugar que ocuparão no século seguinte as dúvidas e angústias que conduzirão a redramatizar o tema da ‘queda...’.” (CARRIÉ & ROUELLE, 1999, p. 12).

¹ Ao longo de nosso estudo, o substantivo “bárbaro” / “bárbaros” será colocado entre aspas para acentuarmos que esta é uma perspectiva indicada pelos autores greco-romanos para denominar os que eram foraneiros ao mundo greco-romano. Termo que pode, também, ter uma conotação como adjetivo, pois eram considerados tanto pelos autores gregos como pelos romanos como “incivilizados”, “incultos”, “ferozes” e “violentos”.

Além desse debate histórico e historiográfico centrado na dinâmica da queda e da decadência do mundo greco-romano devemos atentar, também, às questões que envolvem a própria natureza e a representação tanto da arte helenística como da arte tardo-antiga. De fato, Burckhardt e de Grüneisen lançavam um olhar a arte como expressão civilizacional e para ambos o busto de Constantino ou a estátua do “gigante de Barletta”, que representaria, provavelmente, o Imperador Valentiniano III, simbolizavam o abandono de formas e estilos “delicados”, “sensíveis” e “belos” comuns a arte helenística e surgiam como “brutos”, “insensíveis” e “horrendos” característicos de uma arte própria de tempos sombrios, perigosos e obscuros, de uma Antiguidade rude... tardia.

Uma tendência que acabou triunfando entre os historiadores europeus da primeira metade do século XX e que se viu apimentada pelos grandes conflitos mundiais que acabaram projetando sobre o passado tardo-antigo aquela assimilação entre os “germanos” do passado aos germânicos daquele presente histórico até 1945, invasores que como outrora, de acordo com a opinião de André Piganiol, “assassinaram” a civilização romana (PIGANIOL, 1947, p. 466). Ideia que reverberava a noção de “nivelamento cultural” que sentenciou a substituição da “literatura da era dourada” por outra que a sucedeu e que estava completamente tomada pela corrosão de um latim que distava daquele escrito por Cícero, por Sêneca, por Lucano, por Quintiliano ou por Plínio, o Jovem. Visões que lançavam sobre a Antiguidade Tardia uma nuvem de fumaça onde a luz parecia impenetrável mas que, ao fim e ao cabo, para a nossa sorte mostravam-se menos espessas. Nesse sentido, vale lembrarmos a afirmação feita por Ian Wood que reforça esta abordagem mais equilibrada:

“... E se o início do século IV não fosse uma era de ouro ou de prata da literatura latina ou grega, haveria, no entanto, uma série de grandes escritores de prosa e poesia ao longo dos próximos duzentos e cinquenta anos, cujo estilo e linguagem ganhariam aprovação relutante até mesmo dos classicistas...” (WOOD, 2013, p. 3).

Contudo, embora estudiosos da arte como Alois Riegl, elevado à condição de “glória da escola de Viena” no início do século XX e que na opinião de Henri-Ireneé Marrou deu início a uma “reversão do preconceito” em relação a *Spätantike* (MARROU, 1977, p. 12; INGLEBERT, 2010, p. 394; CAMERON, 2023, p. 145), foi necessário esperarmos o último terço do século passado para que a Antiguidade Tardia ganhasse uma nova roupagem, menos obscura e um pouco mais clara. Devemos recordar que esta viragem da Antiguidade Tardia deu-se no bojo das disputas ocorridas na década de 1960 entre a historiografia marxista e as ideias levantadas pela quarta geração da escola dos Annales (CAMERON, 2023, p. 125), ao lado do “giro linguístico” projetado pelos pesquisadores anglo-saxões, momento que, de fato, favoreceu o surgimento de “novas” percepções sobre o conjunto da História incluindo aqui a própria Antiguidade Tardia

(CAMERON, 2023, p. 185). Foi naquele contexto que tanto Peter Brown como Henri Ireneé Marrou e Arnaldo Momigliano (WOOD, 2013, p. 307) ofereceram uma contribuição muito importante ao acentuarem a relevância das perspectivas da história sociocultural e da intelectualidade naquele mundo da Antiguidade Tardia centrado no espaço do Mediterrâneo e no tempo entre os séculos II e VIII. Nele destacava-se a figura do *uir sanctus/theios aner* – o homem sagrado – resultado mais bem acabado entre a antiga tradição religiosa e cultural helenística e a nova tradição tardo-antiga que teve no(s) cristianismo(s) uma nova via a ser explorada, elemento este acentuado por Averil Cameron, Bryan Ward Perkins e Michael Whitby ao prefaciarem o volume dedicado a Antiguidade Tardia na coleção *Cambridge Ancient History* e que confirma a predileção de Peter Brown pela “hagiografia e os escritos de literatos pagãos e cristãos para reconstruir um mundo de debate espiritual e intelectual vibrante” (CAMERON, WARD PERKINS e WHITBY, 2008, p. xvii). Porém, o acento sociocultural utilizado para valorizar os estudos sobre a Antiguidade Tardia acabou gerando um efeito rebote e controverso de “esquecimento” dos temas voltados a uma abordagem institucional, política e econômica (INGLEBERT, 2010, p. 406), abandonados graças “a preocupação com a identidade cultural e étnica” europeia num momento em que o muro de Berlim ruiu e o “Império” soviético deixou de existir (CAMERON, 2002, p. 175 – 176). Ou seja, os movimentos históricos contemporâneos influenciaram, de forma significativa, a própria historiografia, inclusive aquela que dedicava-se ao estudo da Antiguidade Tardia.

2 – Rumo a uma história política e institucional da Antiguidade Tardia

A ausência de estudos voltados ao âmbito político-institucional no mundo da Antiguidade Tardia devia-se, sobretudo, a concentração excessiva dada pelos discípulos de Peter Brown sobre as abordagens socioculturais. Postura que levou o historiador italiano Andrea Giardina a apontar, em tom de crítica, a necessidade de se oferecer uma análise historiográfica equivalente e que incidisse sobre as estruturas administrativas e institucionais daquela Antiguidade Tardia (GIARDINA, 1999, p. 157 – 172). Em consonância com o pensamento de Andrea Giardina, Averil Cameron reconheceu a necessidade de se realizarem mais análises voltadas a história política e institucional daquela Antiguidade Tardia defendida por Peter Brown e seus seguidores (CAMERON, 2002, p. 191). Ademais, a historiadora britânica trouxe à cena um debate historiográfico contemporâneo centrado na busca pela explicação sobre a ascensão e a queda dos impérios, trazendo à tona o questionamento sobre a relevância da história na atualidade afirmando que “a ascensão e a queda dos impérios está acontecendo em nosso próprio mundo. Estará o império americano em declínio, enquanto o império russo e a China estão em ascensão? Que fatores fazem com que os impérios declinem e caiam?” (CAMERON, 2023, p. 35). Perguntas que levam-nos as discussões políticas e institucionais sobre a unidade do poder imperial romano, vinculando-as ao surgimento e a consolidação da

União Europeia, o que poderia explicar a predileção entre os historiadores anglo-saxões pelos estudos sobre o Império Romano do Oriente que, por vezes, estava associado a “uma visão exagerada da continuação da prosperidade oriental” (CAMERON, 2023, p. 49). De outra parte, numa dinâmica de ruptura com a unidade imperial, encontramos estudos dedicados às monarquias romano-bárbaras surgidas a partir da fratura política do Império Romano do Ocidente nos quais temas relativos à etnogênese e a integração das populações “bárbaras” ganharam maior destaque. No bojo desta dinâmica historiográfica surgiu, em meados da década de 1990, o projeto europeu *Transformations of the Roman World* (WOOD, 2013, p. 315 – 318) que trouxe importantes contribuições científicas que tinham nos impérios – do ocidente e do oriente¹ – o elemento central de toda a sua discussão. Dessa forma, observamos que os estudos propostos no projeto estavam direcionados à perspectiva civilizacional romana onde a interação desta com os grupos “bárbaros” projetava-se em todo o processo histórico tardo-antigo demonstrando, em certa medida, um desequilíbrio na abordagem oferecida com certa vantagem aos romanos.



Mapa de autoria própria.

¹ A divisão efetiva dos Impérios Romanos do Ocidente e do Oriente ocorreu no reinado de Valentiniano I (364 – 375) e de seu consorte e irmão Valente (364 – 378), como indica-nos Ammiano Marcelino, *Histórias*, XXVI, 5, 3 – 5 e Zósimo, *Nova História*, IV, 3. A partilha entre ocidente e oriente manteve-se com Teodósio (379 – 395), seus filhos Arcádio (395 – 408) e Honório (395 – 422) sendo, a partir de então, uma prática política até a desapareção administrativa do Império Romano do Ocidente.

Ora, para estabelecermos a equivalência analítica entre os grupos romanos e “bárbaros” parece-nos interessante lançarmos mão de conceitos que oferecem um caminho de convergência e de aproximação, especialmente entre os integrantes do ambiente aristocrático romano-bárbaro que passaram a compartilhar os mesmos interesses políticos, bem como tradições e ideologias convergentes ao exercício do poder político. Assim, encontramos nos conceitos de “interação cultural” e de “democratização da cultura”, formulados, respectivamente, por Arnaldo Momigliano (MOMIGLIANO, 1990, pp. 9 – 13) e por Santo Mazzarino (MAZZARINO, 2007, p. 932), este último recuperado por Jean-Michel Carrié (CARRIÉ, 2010, pp.466 – 468), formulações que contribuem ao nosso entendimento sobre o princípio da colaboração existente entre grupos aristocráticos à priori distintos, mas que revela-nos uma busca contínua de integração e, consequentemente, de unidade sociopolítica.

Esta aproximação cultural entre os segmentos aristocráticos romanos e “bárbaros” alcançava, também, outros âmbitos como o das relações de poder existentes entre aqueles grupos e que estavam presentes nas ações práticas reveladas tanto pela documentação imperial romana como por aquela que foi produzida nos reinos romano – bárbaros. E neste jogo político que envolvia o conjunto dos grupos aristocráticos, nos deparamos com duas práticas políticas presentes ao longo de toda a Antiguidade Tardia, a da partilha da autoridade e a da sucessão das funções mais elevadas da hierarquia política imperial e régia. Daqui podemos seguir pelo caminho proposto por Andrea Giardina e Averil Cameron, o de analisarmos com maior detenção a história política e institucional daquela Antiguidade Tardia.

Entendemos que esta estrutura histórica pode ser dividida em dois momentos distintos: o primeiro, cronologicamente fixado entre os séculos II e V, que denominaremos como o *tempo dos impérios*, época em que observamos a constante partilha da autoridade imperial entre dois ou mais *principes/imperadores* que começaram a lançar mão do princípio da hereditariedade familiar para consolidarem o seu poder político; e um segundo momento, o do *tempo dos reinos*, espacialmente localizado nos territórios ocidentais romanos e temporalmente situado entre os séculos V e VIII, onde verificamos que aquela partilha da autoridade imperial, assim como o princípio de sucessão hereditária, estendeu-se aos vários *regna* romano-bárbaros que sucederam o poder imperial romano. Ambos, o *tempo dos impérios* e o *tempo dos reinos*, são marcados por denominadores comuns que reforçam a ideia de que encontramos-nos diante de uma estrutura histórica própria e dinâmica como a da Antiguidade Tardia. Para tanto, partiremos destas duas premissas que parecem fazer parte daquela dinâmica estrutural vinculada com a reciprocidade cultural e política entre romanos e “bárbaros”, a partilha da autoridade – tanto a imperial, romana, como a régia, “bárbara” – e o princípio sucessório da hereditariedade do poder.

3 – O tempo dos impérios, o tempo dos reinos, a partilha da autoridade e a hereditariedade do poder

Ao lançarmos um olhar mais atento ao passado republicano romano, podemos dizer que a partilha da autoridade entre as mais altas magistraturas republicanas, como o consulado, era já praticada². Contudo, quando Otávio colocou-se como cabeça do regime do principado amparado, sobretudo, no sistema político da monarquia de perfil helenístico³, notamos a concentração na figura do *princeps* dos poderes civis e militares excluindo durante um bom tempo a partilha da autoridade com outros partícipes políticos⁴. Excetuando o período no qual a *gens* flaviana governou, de 69 a 96⁵, entre os séculos I e II tivemos a concentração de poderes em um único personagem, dinâmica que encontrou novos contornos a partir do reinado de Marco Aurélio (161 – 180).

Definimos como partilha da autoridade a divisão efetiva dos poderes de natureza política e militar – o *imperium* – entre dois ou mais indivíduos, tanto do ponto de vista legal, legítimo, como o ilegal que amparava-se nas usurpações e ações tirânicas promovidas no mundo imperial romano e no âmbito dos *regna* romano-bárbaros⁶. De fato, e de uma forma geral, a

² De acordo com ANDRÉS SANTOS (2015, p.74) estaríamos diante do “princípio de colegialidade” que caracterizava o regime magistratural republicano. No caso do consulado, ao termos a dinâmica política da existência de dois cônsules anuais, por certo, podemos dizer que estávamos diante de uma partilha da autoridade, fosse ela civil, fosse ela militar.

³ Segundo o princípio político helenístico, consolidado com as vitórias e conquistas de Alexandre Magno, a monarquia helenística encontrava-se ancorada em três bases fundamentais: o da liderança de um monarca divinizado que aparecia como benfeitor político e material das comunidades sob sua hegemonia. Estes foram herdados pelo principado romano e coligavam-se aos princípios estoicos do modelo de príncipe exemplar onde a excelente formação – a *paideia* – o afastaria da tentação ameaçadora da tirania.

⁴ Estamos nos referindo ao topo da hierarquia política romana, onde Otávio passou a acumular a condição de *princeps* no ambiente senatorial, *imperator* de todo o conjunto legionário, *tribunus perpetuus* das assembleias populares e *pontifex maximus* no espaço religioso e sacerdotal romano, títulos que ao lado de *Augusto* foram concessão e reconhecimento a sua importância como proponente da *concordia* e da *pax* à um universo social marcado por um longo período de confrontação civil. Apesar de sua relevância política o *princeps* dificilmente governaria sozinho, sendo importante lembrar a existência de uma ampla administração imperial, com muitos cargos e funções, que contribuiriam ao funcionamento da máquina administrativa. O que queremos acentuar é que as decisões finais, relevantes, acabavam sendo tomadas pela figura individualizada do *princeps/imperator*, pelo menos até o reinado de Marco Aurélio.

⁵ Efetivamente, o grupo dos Flávios chegou ao poder com Vespasiano e por via militar. A ele sucederam seus filhos Tito e Domiciano (Eutropio, Breviário, VII, 19 – 23; Aurélio Victor, Dos Césares, 9 – 11). Segundo Tácito houve uma partilha da autoridade entre Flávio Vespasiano e seu filho Tito Vespasiano quando ambos receberam do Senado a magistratura consular (Tácito, Histórias, IV, 3) e em particular no que tange a campanha militar ocorrida no oriente romano, na Judeia, na qual Tito foi “escolhido por seu pai para terminar de submeter a Judeia” (Tácito, Histórias, V, 1).

⁶ Como nos indicou Isidoro de Sevilha, *Etimologias*, IX, 3, 14, o *imperium*, poder militar detido pelos *imperatores*, era próprio dos romanos. Assim, entre os *regna* romano-bárbaros existentes entre os séculos V e VIII nos territórios romanos ocidentais aqueles poderes de natureza político-militar estavam amparados no *regnum* detido pelos *reges*. Logo, tanto o *imperium* como o *regnum* eram poderes que poderiam ser detidos por um ou mais porta-

documentação imperial romana e dos reinos romano-bárbaros nos oferece um traço comum da prática política da partilha da autoridade que nos faz remontar à segunda metade do século II. Assim, podemos estabelecer um *terminus post quem* – ou um início mais aproximado – da partilha da autoridade no mundo imperial romano a partir do governo de Marco Aurélio que, de acordo com Cassio Dio, partilhou o poder com o seu irmão adotado⁷ Lúcio Vero, “homem jovem e vigoroso acostumado nas campanhas militares” (Dio, HR, LXXI, 1, 3). Encontramos nesta citação um elemento interessante e que vincula a partilha da autoridade com as necessidades militares de defesa do mundo imperial romano, questão complementada pela efetiva participação de Vero nas campanhas realizadas contra os partos entre os anos de 162 e 166 (Dio, HR, LXXI, 2 – 3; Eutropio, Breviário, VIII, 10, 2; Aurélio Victor, Dos Césares, 16, 3 – 5; HA, Vopisco, Marco Antonino, 8, 12 – 14; 9, 1 – 2). A morte de Vero em Aquileia no ano de 169 (HA, Capitolino, Vero, 11, 1) durante os preparativos das campanhas punitivas contra as tribos quadas e marcomanas que assolavam e saqueavam os territórios limítrofes das áreas danubianas entre as províncias do *Norico* e da *Pannonia* foi, de fato, um indicativo da necessidade imperiosa da partilha da autoridade, especialmente por causa da pouca habilidade de Marco Aurélio na liderança legionária. Os fracassos militares contra quados e marcomanos, paliados pela ação de chefes militares de grande talha como Publio Helvio Pertinax e Claudio Pompeiano (Dio, HR, LXXII, 2), e a continuidade das hostilidades dos partos nas províncias orientais levou Marco Aurélio a dividir sua autoridade com Avidio Cassio, comandante legionário na Síria (HA, Galicano, Avidio Cassio, 6, 5 – 7). A concessão do *imperium maius* a Cassio no ano de 175 (HA, Galicano, Avidio Cassio, 7, 1) acabou por incentivá-lo a cometer uma ação de usurpação, rapidamente reprimida (Dio, HR, LXXII, 27, 3; HA, Galicano, Avidio Cassio, 7, 5 – 9). Diante da opção equivocada, Marco Aurélio optou por partilhar a autoridade com seu filho, Lucio Aurélio Comodo, no ano de 176 (HA, Vopisco, Marco Antonino, 22, 12; HA, Lampridio, Comodo Antonino, 1, 10; 2, 1 – 4). Escolha que se tornou uma prática desse momento em diante. Com efeito, a partilha da autoridade imperial, como bem apontou Valerio Neri (NERI, 2013, pp. 659 – 667), tornou-se comum ao longo dos séculos III e IV, sendo parte de uma dinâmica voltada a defesa e a tentativa de manutenção da integridade dos territórios romanos, seja contra as ameaças provenientes do *barbaricum*⁸ (GASPARRI & LA ROCCA, 2013, pp. 82 – 86; ELTON, 2018, pp. 101 – 105), seja

dores da autoridade amparados e reconhecidos por um conjunto mais amplo do espectro aristocrático e militar no espaço hegemônico de sua atuação ou por segmentos aristocráticos e militares numérica e geograficamente mais limitados e, quase sempre, antagonísticos a autoridade legalmente reconhecida.

7 A *adoptio*, entendida como adoção política, estava vinculada ao princípio estoico e helênico da escolha do mais bem capacitado para exercer o poder. Ademais, a *adoptio* se coligaria às antigas tradições jurídicas e políticas republicanas ideologicamente reforçadas com a chegada de Otávio e do regime do principado.

8 Estamos nos referindo as áreas próximas ao *limes* imperial, tanto no Reno como no Danúbio, regiões de contato e de convergência entre romanos e os “bárbaros”.

das tentativas, usurpatórias e de movimentos de rebeldia social, como os *Bagaudas* (SÁNCHEZ LEÓN, 1996, p. 31) no interior do mundo imperial romano. Além disso, devemos recordar a força dos movimentos dos grupos aristocráticos provinciais que cada vez mais contribuíram ao confronto com a autoridade imperial romana apoiando, em muitos casos, ações usurpatórias nos territórios romanos ocidentais, como as lideradas por Magnencio (350 – 353) (FRIGHETTO, 2019, p. 94 – 95), Magno Máximo (383 – 388) (ESCRIBANO, 1990, pp. 257 – 272), Eugênio (394) (SILVA, 2018, p. 105), Gildo (397) (DOYLE, 2019, p. 90 – 91), Constantino III e Gerôncio (407 – 411) (ARCE, 1982, p. 151 – 164). Movimentos de cunho sociopolítico que demonstravam um *crescendo* do confronto entre os grupos aristocráticos instalados há muito tempo nas províncias imperiais ocidentais e o centro político romano no qual a cidade de Roma, desde o século III, deixara de ocupar um espaço político predominante.

Como resultado daquelas ações políticas ocorridas ao longo dos séculos III e IV, observamos o paulatino enfraquecimento da autoridade imperial, especialmente nos territórios romanos ocidentais. Além de todas as dificuldades já indicadas, a instalação dos grupos “bárbaros”, com o aval imperial, no interior das províncias romanas favoreceu, de maneira indiscutível, uma nova dinâmica no processo de partilha da autoridade, incrementado pelo apoio das aristocracias provinciais romanas insatisfeitas com uma corte imperial cada vez mais distante dos seus anseios e expectativas (BURNS, 1992, p. 57; DÍAZ MARTÍNEZ, 1998, p.180 – 181). Tomemos como exemplo o caso dos godos liderados por Valia (416 – 419) que, de acordo com a crônica de Hidácio de Chaves, estabeleceram um pacto com os romanos “para fazerem guerra aos alanos e vândalos silingos que estavam estabelecidos na *Lusitania* e na *Bética*” (Hidácio de Chaves, Crônica, a. 416, 22). As vitórias militares alcançadas por Valia e seus combatentes em nome dos romanos contra os demais grupos “bárbaros” em solo hispânico culminaram com a concessão de instalação dos godos na província da *Aquitania secunda*. Utilizamos, uma vez mais, a narrativa oferecida por Hidácio para realçar este acontecimento, quando “os godos, interrompendo a luta que mantinham, são chamados por Constancio às *Galias* e recebem terras na *Aquitania*, desde Tolosa até o oceano” (Hidácio de Chaves, Crônica, a. 419, 25). É interessante notarmos que o bispo aquaflaviense acentua a importância de Constancio, conde e *magister militum* ocidental⁹, patrício romano, consorciado por Honório como *imperator* (MARTINDALE, 1980, P. 322) e pai do futuro imperador Valentiniano III (DOYLE, 2019, p. 181), como o efetivo responsável pelo reconhecimento dado pelas autoridades imperiais aos godos como aliados e defensores de Roma e que, por esse motivo, foram merecedores de receberem como prêmio por seus serviços um espaço territorial no interior do mundo romano para fixarem-se de forma estável¹⁰. Mas, por

9 O *magister militum* era o comandante chefe das forças legionárias romanas, neste caso ocidentais.

10 Aqui vale recordar a informação legada por VALVERDE CASTRO, 2000, p. 34, de que

outro lado, mostram-nos o cada vez menor poder detido pela figura imperial¹¹ que ao longo da quinta centúria cederá às lideranças “bárbaras” o *imperium*, o mando militar que era a essência de seu poder sobre um exército menos romano e legionário e mais “bárbaro” e estruturado sobre as hostes guerreiras (GARCIA MORENO, 1986, p. 71; DÍAZ MARTÍNEZ, 1998, p. 177).

Assim, podemos dizer que entre os séculos V e VIII nos encontramos diante de uma segunda partilha da autoridade centrada sobre os territórios romanos ocidentais onde a autoridade imperial irá fenecer e em seu lugar surgiram novos poderes que reconhecemos como os reinos romano-bárbaros. E nestes também teremos uma partilha da autoridade, agora régia. Com efeito, se pensarmos no princípio tetrárquico levado a cabo pelos sucessores de Clóvis na instalação dos francos no espaço das *Galias* nos primórdios do século VI¹², ou nas constantes partilhas da autoridade características no reino hispano-visigodo de Toledo a partir da segunda metade da sexta centúria, quando o rei Liuva I dividiu o poder com seu irmão Leovigildo (568 – 571/568 – 585), prática que se estendeu por mais de um século de forma intermitente e que chegaram ao final do século VII com Egica e seu filho Witiza (687 – 702/ 694 – 711)¹³ (CRV, 49; CM, a. 754, 44), podemos dizer que tais partilhas da autoridade estavam vinculadas aquelas do passado imperial romano, servindo como base ao reforço e a legitimação do poder político dos reges naqueles reinos romano-bárbaros que eram, de fato, herdeiros das tradições políticas romanas. Ou seja, mesmo num processo histórico que aponta à existência de uma crise sistêmica, como a que atingiu o Império Romano do Ocidente, podemos encontrar, de forma simultânea, rupturas e continuidades perceptíveis naqueles reinos romano-

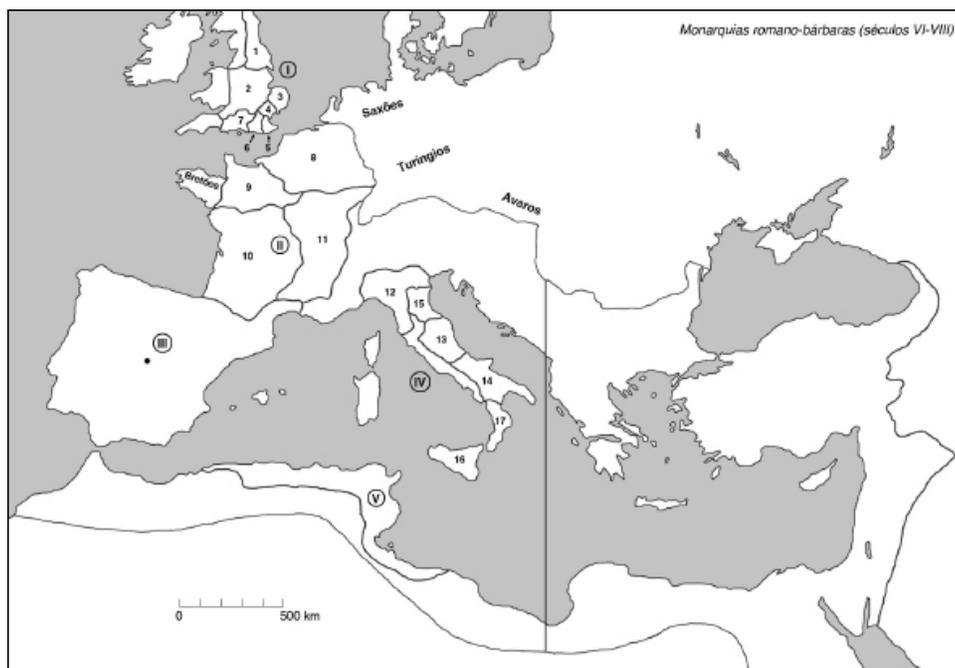
o projeto de assentamento e de fixação dos godos em um território já existia desde os tempos de Alarico. A escolha recaiu sobre a África proconsular, província fértil e provedora de grãos a Roma. O fracasso dos godos em passarem o estreito de Messina, apontada tanto por Paulo Orósio (HAP, VII, 43, 12) como por Jordanes (Getica, XXX, 158), e a morte de Alarico na sequência, impediu a realização daquela empreitada.

11 É importante frisar que Constancio tornou-se *imperator*, ao lado de Honório, no ano de 421, dois anos após sua atuação junto aos godos de Valia na concessão da província da *Aquitania secunda* como solar àquele rei e seus combatentes.

12 A partilha da autoridade de Clóvis aos seus filhos – Teuderico, Clodomir, Childeberto e Clotário (Gregório de Tours, *Historias*, III, 1) – estava, em nossa opinião, diretamente relacionada com a partilha de Constantino e seus filhos, pois Clóvis, na ótica de Gregório de Tours, emergiu como “o novo Constantino” (*Histórias*, II, 31). Por outro lado, devemos recordar que aqui temos uma clara propaganda ideológica vinculando a conversão de Clóvis ao cristianismo católico àquela provavelmente realizada por Constantino no século IV, estabelecendo os merovíngios como sucessores do Império Romano na perspectiva de uma “realeza sagrada”.

13 De fato, foram vários os episódios de partilha da autoridade régia no reino hispano-visigodo entre a segunda metade do século VI e finais do século VII, todas associadas à sucessão hereditária de pai para filho. Temos, por exemplo, a partilha feita por Leovigildo com os seus filhos Hermenegildo e Recaredo (João de Biclaro, *Crônica*, a. 573, 5); de Recaredo ao seu filho Liuva II (600) (Isidoro de Sevilha, *HG*, 57); de Chintila ao seu filho Tulga (640) (Fredegário, *Crônica*, 82; CRV, 36 – 37); de Chindasvinto ao seu filho Recesvinto (648) (CRV, 38 - 39; CM, a. 754, 25), além da anteriormente mencionada de Egica ao seu filho Witiza (694).

-bárbaros que sucederam-no, mas que tinham entre os grupos aristocráticos associados às suas esferas de poder segmentos vinculados ao passado romano que sustentavam, tanto do ponto de vista político como do cultural, ideológico, a manutenção de práticas políticas tradicionais, como a da partilha da autoridade.



Mapa retirado do livro FRIGHETTO, R. *A Antiguidade Tardia*. Roma e as monarquias romano-bárbaras numa época de transformações (séculos II – VIII), p. 178.

- I – Heptarquia Britânica: 1 Northumbria; 2 Mercia; 3 East Anglia; 4 Essex; 5 Kent; 6 Sussex; 7 Wessex;
- II – Reinos Merovíngios da Gália: 8 Austrasia; 9 Neustria; 10 Aquitania; 11 Borgonha;
- III – Reino Hispano-Visigodo de Toledo;
- IV – Ducados Lombardos e possessões romano-orientais na Itália: 12 Ducado de Pavia; 13 Ducado de Spoleto; 14 Ducado de Benevento; 15 Exarcado de Ravena (romano-oriental); 16 Tema da Sicília (romano-oriental); 17 Tema da Calábria (romano-oriental);
- V – Exarcado de Cartago (romano-oriental).

Em paralelo ao processo da partilha da autoridade, observado entre os séculos II e VIII, nos deparamos com a tendência mais constante de uma sucessão hereditária¹⁴ entre os detentores do poder político. Ambas, partilham da autoridade e sucessão hereditária, em muitos casos acabavam confundindo-se, embora tenhamos de tratá-las, num primeiro momento, de forma individualizada. Assim, a sucessão hereditária deve ser observada a partir da configuração de grupos políticos, denominados tanto pela tradição imperial romana como nos *regna* romano-bárbaros como as *gentes*. O perfil aristocrático pautado pelo princípio da *basileia*, ou seja, do governo exercido pelos melhores e mais capacitados, fazia parte daquele universo político das *gentes* do qual saíam tanto os principes como os imperadores e os reis. Porém, é preciso que tenhamos uma atenção especial para estabelecermos aqui a própria noção de um processo histórico que separaria a *basileia* helenística da sua congênera tardo-antiga, onde novos grupos socioculturais, bem como novas concepções ideológicas, teriam um papel destacado naquele “novo” sistema. Nesse sentido, a sucessão hereditária seria o culminar dessa *basileia* tardo-antiga onde a capacidade moral, ética e de formação do indivíduo via-se aprimorada com a sua liderança como combatente e chefe militar¹⁵. O discurso proferido por Sinésio de Cirene no ano de 400, diante do imperador Arcádio e da corte em Constantinopla, realça o destaque da liderança militar de Teodósio, reforçando a tendência a sucessão hereditária apoiada na *fortitudo* – fortaleza – militar (Sinésio de Cirene, Ao Imperador, 4).

Em nossa opinião, foi nesta senda que as lideranças bárbaras projetaram-se e a partir do que definimos como “estado permanente de conflito” (FRIGHETTO, 2015, p. 244) alcançaram o poder régio e consolidaram os *regna* amparados no princípio da hereditariedade. Porém, este princípio de hereditariedade com forte cariz militar estava atrelado ao apoio recebido dos demais integrantes do ambiente aristocrático, constituidores daquelas *basileias* régias e que eram, também, importantes epígonos militares. Dessa forma, observamos uma significativa diferença entre aquelas lideranças tribais descritas por Tácito, no final do século I, que elegiam dentre elas um *rex* para realizar uma campanha de saque¹⁶, para os grupos aristocráticos de

14 Sucessão hereditária pautada pela associação ao trono, o *consortio*, neste caso feito de pai para filho. Porém, é importante indicarmos que o *consortio* poderia ser feito entre familiares, como em alguns casos observados no Império Romano do Oriente entre Justino I (518 – 527) e seu sobrinho Justiniano (527 – 565) e deste ao seu parente Justino II (565 – 578), bem como no reino hispano-visigodo entre Luiva I (568 – 571) e seu irmão Leovigildo (569 – 585) (João de Biclaro, Crônica, 1; a. 569, 4; CRV, 26 – 27).

15 Devemos pontuar que a noção de *basileia* que apresentamos tem um componente pragmático relacionado, sobretudo, às formas de exercício do poder levado a cabo tanto pelos imperadores romanos dos séculos III, IV e V, como pelos reis romano-bárbaros nos territórios ocidentais dos séculos V, VI e VII. Porém, é certo lembrarmos que havia, também, o componente ideológico e ritualístico que acabava reforçando aquilo que Gilvan Ventura da Silva (2003, p. 106) apresentou como o “processo de construção da realeza sagrada, da *basileia* romana, a qual se perpetuará por todo o Império Bizantino”.

16 Na *Germania*, 7, Tácito apresenta-nos a prática existente entre os grupos germanos da escolha de um *rex* entre várias tribos que tinham, individualmente, seus chefes que reuniam-se

origem romana e “bárbara” que aclamavam e nomeavam um *rex* de forma mais permanente sendo que este buscava, por meio de rituais sagrados como a unção régia, maior reconhecimento e legitimidade contra quaisquer questionamentos de segmentos aristocráticos rivais. O caso da aclamação, eleição e unção do rei hispano-visigodo Wamba no último terço do século VII ilustra bem as estratégias por parte do poder régio para fortalecer a sua posição “sagrada” diante de grupos aristocráticos poderosos e, em muitos casos, rivais do rei¹⁷. Logo, a força, o ímpeto e a habilidade régia deveriam estar coligadas com grupos aristocráticos que o apoiassem para que, ao final, a sucessão hereditária ocorresse. A espetacular deposição de Wamba (FRIGHETTO, 2004, p. 426 – 427) mostra-nos que sem a colaboração, o consenso e a aliança com o conjunto da aristocracia hispano-visigoda a realza perderia força, assim como o princípio hereditário.

4 – Conclusão

Assim, a partilha da autoridade e o processo de sucessão hereditária surgem como elementos políticos e institucionais dessa estrutura histórica que denominamos como Antiguidade Tardia. Da mesma forma, consideramos que este mundo tardo-antigo, vinculado ao mundo greco-romano e mediterrânico, deve ser entendido de forma polissêmica, sendo impossível analisá-lo como algo monolítico. Portanto, estamos diante de um conjunto marcado pela diversidade e pela pluralidade, levando-nos a pensar que estamos diante de “Antiguidades Tardias” que podem ter múltiplas balizas cronológicas e espaciais.

Se focarmos nossa análise sobre o recorte inicialmente proposto – o de uma Antiguidade Tardia com limites cronológicos entre os séculos II e VIII no mundo greco-romano – sob o prisma de uma história política projetada sobre os temas da partilha da autoridade e da sucessão hereditária, podemos separar esta estrutura histórica em duas fases distintas: a primeira, que abrangeria os séculos II e V geralmente definida como império romano “tardio” ou, de acordo com a nossa proposta, o *tempo dos impérios*, na medida em que a partilha da autoridade imperial tendeu a dividir os espa-

numa assembleia para elegerem o “rei” que os conduziria em alguma campanha de saque. 17 Juliano de Toledo, *HW*, 3, nos oferece uma descrição rica em detalhes sobre a unção régia ocorrida no reinado de Wamba (672 – 680). De acordo com o toledano, Wamba foi aclamado pelos integrantes do ofício palatino na sequência da morte do rei Recesvinto (648 – 651/672) em Gerticos. No relato, Wamba almejava o reconhecimento da totalidade dos grupos aristocráticos hispano-visigodos, iniciativa levada a cabo na cerimônia da unção régia, a primeira documentada no ocidente tardo-antigo. Realizada na capital régia, na basílica pretoriana de São Pedro e São Paulo, Wamba recebeu o óleo sagrado do bispo Quirico de Toledo diante de todos os mais destacados integrantes das *gentes* hispano-visigodas. Dessa forma, o novo rei hispano-visigodo ampliava a sua legitimidade por meio da já realizada aclamação e, a partir desse episódio, da eleição sagrada tentando, com isso, colocar-se acima de todo o conjunto aristocrático, incluindo aqui os seus rivais mais imediatos. Uma proposta ideológica que foi confrontada com a prática do *morbo gothorum* existente entre os grupos aristocráticos e que levaram à rebelião destes ocorrida na *Galia Narbonense* que foi vencida pela habilidade militar régia e pelo apoio das *gentes* hispano-visigodas.

ços ocidental e oriental do mundo greco-romano, iniciativa que *de facto* consolidou-se em 364, com Valentiniano I e seu irmão Valente sendo confirmada com a partilha entre Honório e Arcádio após a morte de Teodósio em 395; enquanto a segunda fase, que podemos estabelecer entre os séculos V e VIII, seria dividida em dois espaços distintos: o do império romano do oriente, cada vez mais voltado a defesa dos territórios orientais contra os poderios avaro, sassânida e islâmico; e o dos reinos romano-bárbaros nos antigos territórios romanos ocidentais. A estes últimos queremos oferecer uma alternativa distinta da proposta feita há alguns anos por Stefano Gasparri e Cristina La Roca, que apresentaram este momento como o dos *tempos bárbaros*. Talvez, seria mais interessante denominarmos aquele recorte espaço-temporal do ocidente latino entre os séculos V e VIII como o *tempo dos reinos*. Trata-se de uma proposta que busca explicar que a estrutura histórica da Antiguidade Tardia, positivamente valorada por Peter Brown, Henri-Ireneé Marrou e Jean-Michel Carrié, pode ser analisada a partir de uma perspectiva política e institucional. Nela ganham destaque os agentes políticos, desde os grupos aristocráticos aos príncipes, imperadores, reis, chefes militares e usurpadores, responsáveis pela tomada de decisões que visavam alcançar o reconhecimento de suas ações e a legitimidade do poder no âmbito sociopolítico tanto dos impérios romanos do ocidente e do oriente como dos reinos romano-bárbaros. Com isso, a abordagem política e institucional tanto do *tempo dos impérios* como do *tempo dos reinos* ganharia um espaço historiográfico merecido afastando-a, definitivamente, da “democratização da catástrofe” e aproximando-a da “democratização da cultura” e de uma Antiguidade Tardia mais bem delineada e distante dos exageros que a apresentavam como uma época obscura ou, por outro lado, dourada.

Documentação

AMMIANO MARCELINO, Histórias. In: HARTO TRUJILLO, M. L. Ammiano Marcelino. Historias. Madrid: Ediciones Akal, 2002.

AURÉLIO VÍCTOR, Dos Césares. In: FALQUE, E. Eutropio. Breviario. Aurelio Víctor. Libro de los Césares. Introducciones, traducción y notas. Madrid: Editorial Gredos – Biblioteca Clásica Gredos 261, 2008.

CM = Crônica Mozárabe de 754. In: LOPEZ PEREIRA, J. E. Crónica Mozarabe de 754. Edición crítica y traducción. Zaragoza: Universidad de Zaragoza, 1980.

CRV = Crônica dos reis visigodos. In: ZEUMER, K. Monumenta Germaniae Historica. Legum Sectio I. Legum Nationum Germanicarum. Tomus I. Hannover – Leipzig: Impensis Bibliopolii Hahniani, 1902.

EUTROPIO, Breviário. In: FALQUE, E. Eutropio. Breviario. Aurelio Víctor. Libro de los Césares. Introducciones, traducción y notas. Madrid: Editorial Gredos – Biblioteca Clásica Gredos 261, 2008.

FREDEGÁRIO, Crônica. In: WALLACE-HADRIL, J. M. The Fourth Book of the Chronicle of Fredegar with its continuations. Connecticut: Greenwood Press Publishers, 1981.

GREGÓRIO DE TOURS, Historias. In: HERRERA ROLDÁN, P. Gregorio de Tours. Historias. Introducción, Edición y Traducción. Cáceres: Ediciones Universidad de Extremadura, 2013.

HA = História Augusta. In: PICÓN, V. e CASCÓN, A. Historia Augusta. Madrid: Akal, 1989.

HAP = Paulo Orósio, História contra os pagãos. In: SANCHEZ SALOR, E. Historias. Libros V –VII. Paulo Orosio. Traducción y notas. Madrid: Editorial Gredos –Biblioteca Clásica Gredos 54, 1982.

HIDÁCIO DE CHAVES, Crônica. In: CAMPOS, J. Idacio, obispo de Chaves. Su Chronicon. Introducción, texto crítico, versión española y comentario. Salamanca: Ediciones Calasancias, 1984.

HR = Cassio Dio, História Romana. In: CARY, E. Dio Cassius. Roman History. Books 71 – 80. Cambridge – London: Harvard University Press, 2006.

HW = História de Wamba. In: LEVINSON, W. Corpus Christianorum Series Latina CXV. Sancti Iuliani Toletanae Sedis Episcopi opera. Historia Wambae. Turnholti: Brepols, 1976.

ISIDORO DE SEVILHA, Etimologias. In: OROZ RETA, J., MARCOS CASQUERO, M. A. y DÍAZ Y DÍAZ, M. C. San Isidoro de Sevilla. Etimologías. Edición bilingüe. Madrid: BAC, 1982, 2 v.

ISIDORO DE SEVILHA, HG = História dos godos. In: RODRIGUEZ ALONSO, Cr. Las Historias de los godos, vándalos y suevos de Isidoro de Sevilla. Estudio, edición crítica y traducción. León: Centro de Estudios e Investigación 'San Isidoro', 1975.

JOÃO DE BICLARO, Crônica. In: CAMPOS, J. Juan de Biclario. Obispo de Gerona. Chronicon. Su vida y su obra. Introducción, texto crítico y comentarios. Madrid: CSIC, 1960.

JORDANES, Getica. In: MOMMSEN, Th. Monumenta Germaniae Historica. Iordanis Romana et Getica. Auctorum Antiquissimorum Tomi V. Berlim: Weidmannos, 1882.

SINÉSIO DE CIRENE, Ao Imperador. In: GARCIA ROMERO, F. A. Sinesio de Cirene. Himnos. Tratados. Introducción, traducción y notas. Madrid: Editorial Gredos, 1993.

TÁCITO, Germania. In: HUTTON, M., PETERSON, W., OGILVIE, R. M., WARMINGTON, E. H., WINTERBOTTOM, M. Tacitus. Agricola. Germania. Dialogus. Cambridge – London: Harvard University Press, 2006.

TÁCITO, Histórias. In: SOLER FRANCO, J. Cornelius Tacitus. *Historiarum Libri*. Cornelio Tácito. Libro de las Historias. Zaragoza: CSIC – Institución “Fernando el Católico”, 2015.

ZÓSIMO, História Nova. In: CANDAU MORÓN, J. M. Nueva Historia. Zósimo. Introducción, Traducción y notas. Madrid: Editorial Gredos – Biblioteca Clásica Gredos 174, 1992.

Bibliografia

ANDRES SANTOS, F. J. Roma. Instituciones e ideologías políticas durante la República y el Imperio. Madrid: Editorial Tecnos, 2015.

ARCE, J. El último siglo de la España romana: 284 – 409. Madrid: Alianza Universidad, 1982.

ATHANASSIADI, P. Vers la pensée unique. La montée de l'intolérance dans l'Antiquité tardive. Paris: Les Belles Lettres, 2010.

BURNS, T. S. The settlement of 418. In: DRINKWATER, J. and ELTON, H. (Eds.). *Fifth-century Gaul: a crisis of identity?* Cambridge: Cambridge University Press, 1992, p. 53 – 63.

CAMERON, Av. The ‘long’ late Antiquity: a late twentieth – century model. In: WISEMAN, T. P. (Ed.). *Classics in progress. Essays on ancient Greece and Rome*. Oxford: Oxford University Press, 2002, p. 165 – 191.

CAMERON, Av. From the Late Roman Empire to Late Antiquity and beyond. London and New York: Routledge, 2023.

CAMERON, Av., WARD-PERKINS, B. and WHITBY, M. (Eds.). *The Cambridge Ancient History. Volume XIV. Late Antiquity: Empire and successors A.D. 425 – 600*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

CARRIÉ, J.-M. e ROUSSELLE, A. L'Empire romain en mutation. Des Sévères à Constantin 192 – 337. Paris: Éditions du Seuil, 1999.

CARRIÉ, J.-M. Elitismo cultural e “democratização da cultura” no Império Romano Tardio. *História São Paulo*, 2010/2, p. 456 – 474.

DÍAZ MARTÍNEZ, P. C. Rey y poder en la monarquía visigoda. *Iberia*, 1, 1998, p. 175 – 195.

DOYLE, Ch. Honorius. The fight for the Roman West AD 395 – 423. Oxford and New York: Routledge, 2019.

ELTON, H. The Roman Empire in Late Antiquity. A political and military history. Cambridge: Cambridge University Press, 2018.

ELTON, H. Warfare in Roman Europe AD 350 – 425. Oxford: Oxford University Press, 1996.

ESCRIBANO, M. V. Usurpación y religión en el s. IV D. de C. Paganismo, cristianismo y legitimación política. In: GONZÁLEZ BLANCO, A. y BLÁZQUEZ MARTINEZ, J. M. (Eds.). *Antigüedad y Cristianismo VII. Cristianismo y aculturación en tiempos del Imperio Romano*. Murcia: Universidad de Murcia, 1990, p. 247 – 272.

FORMISANO, M. Late Antiquity. New departures. In: HEXTER, R.J. and TOWNSEND, D. *The Oxford Handbook of Medieval latin literature*. Oxford: Oxford University Press, 2007, p. 509 – 534.

FRIGHETTO, R. O problema da legitimidade e a limitação do poder régio na Hispania visigoda: o reinado de Ervigio (680 – 687). *Gerión*, 22/1, 2004, p. 421 – 435.

FRIGHETTO, R. *A Antiguidade Tardia. Roma e as monarquias romano-bárbaras numa época de transformações (séculos II – VIII)*. Curitiba: Juruá Editora, 2012.

FRIGHETTO, R. Símbolos e rituais: os mecanismos do poder político no reino hispano-visigodo de Toledo (séculos VI – VII). *Anos 90*, 22, n° 42, 2015, p. 239 – 272.

FRIGHETTO, R. *Exílio e exclusão política no mundo antigo. De Roma ao reino godo de Tolosa (séculos II a. C. – VI d. C.)*. Jundiá: Paco Editorial, 2019.

GARCIA MORENO, L. A. La invasión del 409 en España: nuevas perspectivas desde el punto de vista germano. In: DEL CASTILLO, A. (Ed.). *Ejército y sociedad. Cinco estudios sobre el mundo antiguo*. León: Universidad de León, 1986, p. 63 – 86.

GASCÓ, F. La crisis del siglo III y la recuperación de la historia de Roma como un tema digno de ser historiado. *Studia Historica. Historia Antigua*, IV – V/1, 1986 – 87, p. 167 – 171.

GASPARRI, St. e LA ROCCA, Cr. *Tempi barbarici. L'Europa occidentale tra antichità e medioevo (300 – 900)*. Roma: Carocci editore, 2013.

GIARDINA, A. Esplosione di tardoantico. *Studi Storici* 40/1, 1999, p.157 –180.

INGLEBERT, H. Peter Brown. In: *Os Historiadores (Org. Veronique Sales)*. São Paulo: Editora da UNESP, 2010, p. 393 – 409.

MARROU, H.-I. *Decadence romaine ou Antiquité romaine tardive? IIIe – VIe siècle*. Paris: Seuil, 1977.

MARTINDALE, J. R. *The Prosopography of the Later Roman Empire. Volume II. A.D. 395 – 527*. Cambridge: Cambridge University Press, 1980.

MAZZARINO, S. L'Impero Romano. Volume secondo. Roma: Editori Lattes, 2007.

MOMIGLIANO, A. Os limites da helenização. A interação cultural das civilizações grega, romana, céltica, judaica e persa. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1990.

NERI, V. Monarchia, Diarchia, Tetrarchia. La dialettica delle forme di governo imperiale fra Diocleziano e Costantino. In: Costantino I. Enciclopedia costantiniana sulla figura e l'immagine dell'Imperatore del cosiddetto Editto di Milano 313 – 2013. Volume primo. Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana, 2013, p. 659 – 671.

PIGANIOL, A. L'Empire Romain Chrétien (325 – 395). Paris: Presses Universitaires de France, 1947.

SÁNCHEZ LEÓN, J. C. Los bagaudas: rebeldes, demonios, mártires. Revueltas campesinas en *Galia* e *Hispania* durante el *Bajo Imperio*. Jaén: Universidad de Jaén, 1996.

SILVA, G. V. Reis, santos e feiticeiros. Constâncio II e os fundamentos místicos da *basileia* 337 – 361. Vitória: Edufes, 2003.

SILVA, G. V. A escalada dos imperadores proscritos. Estado, conflito e usurpação na Antiguidade Tardia (285 – 395). Vitória: GM Editora, 2018.

VALVERDE CASTRO, M. R. Ideología, simbolismo y ejercicio del poder real en la monarquía visigoda: un proceso de cambio. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2000.

WOOD, I. The Modern origins of the Early Middle Ages. Oxford: Oxford University Press, 2013.

4.2 **Terminus ante quem: reflexões tipológicas sobre as temporalidades e cronologias de uma longa Antiguidade Tardia**

Terminus ante quem: typological reflections on the temporalities and chronologies of a long Late Antiquity

Lukas Gabriel Grzybowski

Resumo: A presente investigação se coloca o desafio de pensar as cronologias e temporalidades da Antiguidade Tardia a partir de uma perspectiva tipológica. Ela parte de uma análise voltada para a construção do campo historiográfico como fundamento para a compreensão do ordenamento tripartite ou quadripartite da História enquanto conhecimento e ciência, colocando em evidência os elementos que constituem a base do olhar acadêmico para a divisão das épocas históricas. Em seguida, esta investigação levanta algumas questões relativas à operacionalidade das transições entre épocas históricas, em especial com foco no caso da relação Antiguidade-Idade Média. Como resultado das discussões realizadas propõe-se finalmente uma nova cronologia para a Antiguidade Tardia, de longa duração, estendendo-se até o século XI.

Abstract: This research seeks to explore the chronologies and temporalities of Late Antiquity through a typological approach. It begins with an analysis focused on the construction of the historiographical field as the foundation for understanding the tripartite or quadripartite ordering of History as knowledge and science, highlighting the elements that constitute the academic perspective on the division of historical epochs. Subsequently, this investigation raises some questions regarding the operability of transitions between historical epochs, particularly focusing on the relationship between Antiquity and the Middle Ages. As a result of the discussions conducted, a new long-term chronology for Late Antiquity is proposed, extending until the 11th century.

Palavras-chave: Antiguidade Tardia; cronologia; história da historiografia; teorias das sucessões das idades e impérios; teoria sistêmica.

Keywords: Late Antiquity; chronology; history of historiography; theories of the succession of ages and empires; systems theory.

A disciplina Histórica – Uma introdução

Quando olhamos para a disciplina histórica em sua própria historicidade, é possível reconhecer com certa clareza o estabelecimento de determinados padrões de interpretação da experiência humana no tempo, relacionada ao pensamento moderno, que surge desde os fins da, a partir de então, denominada *media aetatis*. Já entre os literatos e eruditos do século XIV surge a expressão de uma Idade Média (DELOGU, 2002, p. 13; GOETZ, 2014, 29ss.), que viria a se consolidar na fórmula tripartite, e posteriormente quadripartite da história Antiga, Medieval e Moderna – seguida da contemporaneidade desde o século XIX. Tratou-se à época de um esforço sistematizador por parte de intelectuais, em sua grande maioria associados aos valores da filosofia do iluminismo, marcada por uma busca

constante por racionalização e classificação do mundo e suas experiências em todos os campos do saber. Nesse contexto Christoph Keller surge com sua obra seminal a respeito da história universal tripartite – *historia antiqua, historia medii aevi, historia nova* –, estabelecendo um modelo preservado ainda hoje no contexto historiográfico germânico (CELLARIUS, 1702). Em certo sentido um *bestseller* da literatura acadêmica do século XVIII, a *Historia universalis breviter ac perspicue exposita, in antiquam, et medii aevi ac novam divisa, cum notis perpetuis: Ad nostra usque tempora continuata et summaris aucta* recebeu não menos que 11 edições, além de diversas reimpressões entre 1702 e 1765, o que muito contribuiu para que o modelo proposto por Cellarius assumisse nos anos seguintes, sobretudo no contexto de inicial institucionalização de uma disciplina histórica de caráter científico-universitário, uma posição preponderante, que perdura nos currículos das universidades mundo afora, em especial no contexto cultural do Ocidente, até os dias atuais (BECK, 2019). Um rápido olhar para os *syllabi* de universidades da Europa, América do Norte e do Sul, e mesmo Ásia e África, comprova que as divisões de temporalidades seguem aproximadamente o modelo definido por Christoph Keller no final do século XVII, se não segundo a sua nomenclatura, ainda assim notadamente nos padrões dos blocos das divisões temporais.¹ Assim, encontramos na universidade de Pequim, na China, disciplinas tanto acerca da “História Antiga da China”, como da “Europa Medieval”, enquanto na Nigéria, embora não se fale de Idade Média, ainda assim se encontrem cursos como a “História da África da queda do império romano a 1500”, o que é bastante sugestivo. Remeter-me aqui ainda aos modelos vigentes nas instituições europeias e americanas me parece redundante. De modo geral, contudo, parece claro que há, em perspectiva global, uma preponderância por uma interpretação da experiência humana no tempo, focada numa divisão tripartite ou quadripartite, em que ao menos duas periodizações – e justamente aquelas que em especial nos interessam aqui – apresentam-se de maneira bastante cristalizada no entendimento daquilo que é História.

Idades e Impérios

Uma História Antiga, que se estende desde o surgimento das primeiras civilizações (um tema, aliás, igualmente esponjoso e debatido, mas que precisamos assumir aqui para fins de sistematização) até o século V° da presente era (GUARINELLO, 2013, 17ss.), e uma Idade Média, que se inicia neste ponto e se estende por aproximadamente um milênio, seguem constituindo

¹ Pesquisou-se em maio de 2024 via plataforma Google pelos termos “syllabus”, “BA” e uma seleção de países representativos para cada continente, como China, Índia, Japão, para a Ásia, Nigéria, África do Sul, Egito, para a África, Inglaterra, Alemanha e Portugal, para a Europa, Estados Unidos, Argentina e Brasil para a América, Austrália e Nova Zelândia para a Oceania. Em todos os casos foram acessados os *syllabi* dos três primeiros resultados da busca, encontrando-se majoritariamente uma organização dos cursos que corresponde plenamente o modelo de Cellarius, considerando suas atualizações desde o século XVIII, ou poderia ser remetido a este modelo, ainda que sem uma referência direta, pela organização das temporalidades empregadas na distribuição de cursos.

um núcleo basilar para o estudo da disciplina histórica (DA SILVA, 2019, 7-8; 137ss). O que talvez escape a muitos ao operar o estudo e a pesquisa histórica por meio de tais balizas é que se trata, em grande medida, de uma atualização promovida por Christoph Keller, do antigo tema da sucessão das *aetatis orbis* (BOSHOF; DÜWELL; KLOFT, 1973, p. 16), que vigoraram desde ao menos Agostinho (AUGUSTINUS, 1955a, 1955b), e mais decididamente a partir da *Historiae Ecclesiasticae (Tripartitae)* de Cassiodoro-Epifânio (CASSIODORUS; EPIPHANIUS, 1952), as quais, por sua vez, se apoiavam no esquema explicativo da experiência humana estabelecido já por Heródoto (HERODOTUS, 2011, I, 95; I, 130,1) e, antes deste, por Helânico de Lesbos (JACOBY, 1958), a saber, a noção da sucessão de impérios mundiais. Escrevendo em meado do século XII, Otto de Freising, possivelmente o mais destacado filósofo da história desde a patrística, define as idades do mundo como *ante gratiam* – da expulsão do Paraíso até o nascimento de Cristo –, *in gratia* – da encarnação até o juízo final –, e *post presentem vitam* – ou seja, a eternidade, dentro da concepção teológica de sua época (OTTO, DE FREISING, 1912 [1984], p. 391). Tal modelo concatena, com efeito, um conjunto de reflexões sobre a natureza da experiência temporal da humanidade e procura articular eventos teologicamente interpretados a uma noção linear e progressista, ainda que em sentido decadente, e ao mesmo tempo providencial e escatológica. Assim, ao olharmos para a proposta iluminista de Keller, de uma história tripartite, que separa as épocas orientando-se por princípios similares aos apresentados pelos pensadores antigos e medievais; que, assim como Otto de Freising e tantos outros, pensa numa *translatio (imperii, philosophiae etc.)* (Cf. GOEZ, 1958; GRZYBOWSKI, 2014, 2016) como motor da história; que se desenrola desde o *oriens* até o *occidens* de maneira progressiva e progressista (OTTO, DE FREISING, 1912 [1984], p. 372); então se torna cada vez mais evidente que, embora despida de suas teologias e mitos, a história dos pensadores modernos é ainda fundada na mesma narrativa estabelecida na antiguidade e que pouco há de novo ou revolucionário nessa maneira de pensar, independentemente de quão intensamente se apresente esse tema nas investigações posteriores. Ao que tudo indica, mesmo Cellarius, que em sua introdução defende a “novidade” de sua tripartição da história (CELLARIUS, 1702), não foi capaz de compreender como o seu próprio esquema de interpretação da experiência temporal humana como sucessiva e progressiva dependia e, com efeito repetia os padrões estabelecidos por pensadores da antiguidade e do medievo.

A revolução da ‘Antiguidade Tardia’

Diante deste cenário, que, é preciso reforçar, impera ainda hoje na maioria dos currículos escolares e universitários, a proposta de uma “Antiguidade Tardia”, uma época “no meio de épocas”, parece-me a mais revolucionária contribuição para o entendimento de cronologias e da abordagem da experiência humana no tempo, que se constituiu nos últimos 2500 anos. Ao se propor como uma abordagem que tira o foco dos temas clássicos da

crise, da ruptura e da sucessão de idades ou domínios mundiais – e há que se considerar as narrativas historiográficas vigentes por longo tempo mesmo dentro de uma perspectiva científica da história como herdeiras desse princípio, ao estabelecer, por exemplo, Europa e Ocidente como conceitos universais e exemplos de civilização a ser alcançado por todos os demais agentes globais – e centrar-se nas transformações, transições, reinvenções, a Antiguidade Tardia se coloca como efetivo contraponto a uma tradição milenar. Outrossim, é preciso reconhecer que não o faz de maneira leviana, mas sim a partir do reconhecimento da contribuição até então emprestada pelo modelo tripartite e quadripartite da análise histórica, porém reinterpretando a experiência humano no tempo, em uma “época-chave”, uma *Achsenzeit*, conforme o conceito preconizado por Assmann (ASSMANN, 2018), para redescobrir o motor da história não como o da cessão e reinício, sucessão contínua em uma progressão de ápices e decadências, mas como a transformação das sociedades e culturas no movimento dos tempos.

Um breve histórico da Antiguidade Tardia

O termo “Antiguidade Tardia”, apresentado inicialmente por Jakob Burckhardt em 1853 (BURCKHARDT, 1853, p. 313), cristalizou-se na historiografia de língua germânica sobretudo em função de seu emprego sistemático na história da arte de Alois Riegl (Cf. MARCONE, 2008, p. 11), ainda que neste momento se tratasse de uma tentativa de focalização e subdivisão das análises voltadas à Antiguidade em sua acepção clássica, porém em sua fase derradeira, entendida por muitos dos pesquisadores do início do século XX ainda de maneira próxima àquela estabelecida pelo monumental *Decline and Fall* de Edward Gibbon (GIBBON, 1776-1788). Uma mudança fundamental de paradigma, que alçou a Antiguidade Tardia ao posto de conceito revolucionário na historiografia observa-se primeiramente no último terço do século XX, marcadamente com a publicação do hoje clássico *World of Late Antiquity*, em 1971 (BROWN, 1971 [1995]), seguido de seu *The Making of Late Antiquity* em 1978 (BROWN, 1978 [1993]).

A Antiguidade Tardia de Peter Brown

Opondo-se ao conceito de “fim” do mundo antigo conforme estabelecido na historiografia desde o renascimento italiano, no século XIV, Peter Brown argumenta que a Antiguidade Tardia, que ele situa entre os séculos III e VIII da presente era, representa uma época de transição e transformação. No lugar da queda de Roma e sua substituição por outras realidades sociopolíticas, conforme o modelo de Gibbon e seus seguidores, Brown propõe uma análise orientada pelo conceito das continuidades e transformações do mundo antigo. A Antiguidade não cessou de ser, segundo sua análise, mas passou a ser diferente (BROWN, 1971

[1995]). Ele destaca as profundas mudanças sociais, políticas, culturais e religiosas que ocorreram durante esse período. Uma das principais ênfases de Brown é nas transformações urbanas, especialmente a ascensão das cidades episcopais como centros de poder político e religioso. Não admira, portanto, a ênfase dada pelo autor ao papel da ascensão dos cristianismos – ortodoxo, tanto como ariano e outras expressões tidas como heréticas – que, segundo o autor, orientaram em grande medida, e aceleraram o processo de mudança no mundo mediterrânico dos primeiros séculos (BROWN, 2013). Ademais, em outra frente de investigação, Brown contesta por meio de sua análise a perspectiva estabelecida na historiografia em relação às “invasões bárbaras” e, conseqüentemente, propõe reinterpretções para as realidades políticas que se formam a partir do encontro de tradições políticas e culturais distintas em meio aos grandes movimentos populacionais a partir do século IIIº e IVº.

Em *“The Making of Late Antiquity”*, Brown expande essa sua análise, argumentando que esse período não foi de todo modo uma era de declínio, mas sobretudo de criação e inovação cultural. Ele destaca como as elites romanas adaptaram e reinterpretaram instituições e valores da Antiguidade Clássica para se adequarem a um mundo em rápida transformação (BROWN, 1978 [1993]). Como resultado, um novo entendimento do papel das elites políticas face às pressões pela manutenção de seu status quo emergiu na investigação das mudanças ocorridas nos primeiros séculos, que permitiu desde então o reconhecimento da manutenção das estruturas de poder e dominação sob o plano de transformações e crises institucionais nos espaços sob domínio romano. Ao mesmo tempo, a investigação de Brown abriu novas possibilidades para a compreensão das interações entre as elites de diferentes grupos e interesses em face dos desafios propostos pela intensa migração populacional e transformação no campo religioso, este último relegado até então, em grande medida, ao campo da história das religiões ou da história cultural, ocupando pouco, se algum espaço na análise da política tradicional.

A importância das comunidades religiosas, especialmente do cristianismo, na formação da identidade e cultura da Antiguidade Tardia é, portanto, um elemento central na análise proposta pelo historiador irlandês. A partir de uma discussão das continuidades e transformações de práticas religiosas tradicionais do mundo romano, identificadas por autores da patrística como paganismo, Brown reforça a sua tese central de que no bojo das mudanças ocorridas nos primeiros séculos da era atual não se pode falar de uma substituição de um modo de ver o mundo por outro, senão de uma transformação dessas formas que desembocarão em realidades posteriormente, as quais já não se interpretam como sendo propriamente antigas (BROWN, 2013).

O impacto das ideias de Peter Brown

O impacto do modelo apresentado por Peter Brown foi amplo, sobretudo entre os pesquisadores dedicados ao estudo da época que tradicionalmente se tratava como sendo a transição de um mundo romano em decadência e cessação, e um mundo medieval que substituiu a este, sustentado pelas realidades políticas de uma Europa “barbarizada” e cristianizada. A Antiguidade Tardia, enquanto época entre épocas recebeu uma série de impulsos desde então, não menos em função de acalorados debates entre pesquisadores da envergadura de Guy Halsall, Walter Goffart, Bryan Ward-Perkins e Peter Heather, mas certamente a partir do projeto do European Research Council, *Transformations of the Roman World*, ativo ao longo dos anos 1990, e do grupo formado na Academia de Ciências de Viena, em torno do problema da etnogênese no período que está sob nosso foco aqui (MARCONE, 2008).

Herdeiros da perspectiva revolucionária de uma Antiguidade Tardia enquanto época de profundas transformações nas sociedades da bacia mediterrânica, os autores aqui apontados, bem como seus inúmeros interlocutores, parecem apresentar certo consenso em relação à época abordada pela Antiguidade Tardia, ao menos no que tange o seu início. Com efeito, Brown havia indicado em seu trabalho inaugural já os fundamentos para se pensar um período que se inicia com as mudanças sociopolíticas e culturais enfrentadas e promovidas pelas autoridades e pela sociedade romana ao longo do século III^o da corrente era. Por outro lado, o momento em que essas transformações cessaram e o investigador passa a identificar uma realidade completamente diversa variou significativamente. Em *“The World of Late Antiquity”* (BROWN, 1971 [1995]) Brown propunha, por exemplo, uma Antiguidade Tardia que se estendia até o século VII, dando então espaço ao mundo alto medieval. Outros pesquisadores estenderam ou anteciparam o fim desse período de acordo com o foco empregado em suas investigações, de modo que encontramos propostas que retornam ao final do século V^o e a desestruturação derradeira da administração imperial no ocidente – e nós poderíamos aqui discutir se não seria essa uma simples reação à proposta de uma nova abordagem temporal, dado que retorna às balizas tradicionais e ao foco em um “fim” do império romano, ainda que com uma nomenclatura diversa –; ou se estendem até as conquistas muçulmanas na bacia do mediterrânico – movimento que foi associado à tese de Henri Pirenne –, à ascensão carolíngia, no século VIII^o, ou mesmo até o restabelecimento do império sob Carlos Magno na virada do século VIII^o ao IX^o (cf. MARCONE, 2008). Nota-se, pois, que a despeito de um início bastante bem definido, a Antiguidade Tardia sofre de uma grande incerteza no que tange seu *terminus ante quem*, tema que me propus a avaliar aqui.

Transformação como conceito central

Para pensarmos as balizas daquilo que vem a ser identificado como Antiguidade Tardia é preciso inicialmente considerar quais elementos caracterizam e justificam a proposta de uma nova interpretação das distinções ou mudanças de épocas. Como indicado, há muitas possibilidades ao trabalharmos as transformações experimentadas no velho mundo entre a antiguidade clássica e sua contraparte medieval. Nesse sentido, questão central da discussão é, sem dúvida, a da forma de abordagem, antes dos objetos abordados, embora estes sejam igualmente determinantes para tratarmos do período. Aqui a contribuição seminal de Brown, de rever a passagem das épocas como movimentos de transformação em vez de substituição de modelos, vigente desde há 2500 anos, precisa ser destacada.

Transformação, seguindo a proposta de Brown, Halsall e outros, significa o abandono de um modelo oscilante, de uma sequência de ascensões e quedas de sociedades, conforme o modelo da sucessão de idades e impérios, e a adoção de uma postura que observa a dinâmica histórica como fundamentalmente criativa e propositiva. As mudanças ocorridas não decorrem de um providencialismo exterior – uma predestinação à decadência e ao fracasso, como se poderia inferir a partir da teoria da sucessão dos impérios, por exemplo – mas são promovidas a partir das necessidades existentes e promovidas no interior das sociedades, em face dos desafios que novas realidades políticas, sociais, econômicas, climáticas etc. colocam. Longe de negar as instabilidades e crises que são observáveis ao longo da experiência humana no tempo, a ideia de transformação remove o foco sobre os aspectos interpretados como negativos – afinal, retrocessos, decadências, perdas de si, são sobretudo em relação a uma projeção hipotética do historiador, ou seja, são fundamentalmente anacrônicas e teleológico-especulativas (o que seria do império romano sem as reformas do baixo império? sem a ascensão do cristianismo? sem as grandes migrações? sem os desafios das guerras externas e intestinas? – certamente jamais teria caído! Assim soam muitas investigações!). Contrariamente, a ideia de transformação se aproxima de cada nova realidade histórica como propositiva, articulada na relação entre os desafios dados e as respostas encontradas – ora, por mais que as soluções encontradas pelos sujeitos do passado não correspondam às minhas expectativas enquanto pesquisador (expectativas estas que estão arraigadas em meu próprio horizonte, surgem de minhas visões de mundo e são orientadas pelo meu contexto) elas são, ainda assim, as mais adequadas respostas encontradas por tais sujeitos diante dos desafios que se lhe colocavam. Nesse caso não há espaço para especulação, pois, recorrendo ao exemplo romano mais uma vez, este não foi nem vencido desde o exterior, nem esfacelado desde o interior, mas trans-

formado diante dos desafios que a cada momento surgiam. Se emergiu diferente das expectativas do historiador não é ele mesmo culpado, mas sim as expectativas que se colocaram sobre ele.

Longe de levantar um tom acusatório vazio, o que se procura por meio deste alerta é chamar a atenção do leitor para esse grave desvio observado na tradição historiográfica, se não fatal, ao menos deveras incômodo para o pesquisador atento aos preceitos epistemológicos da disciplina histórica. Ora, para o historiador sério é evidente que, se por um lado é impossível escapar à tendência que os horizontes de sua própria época lhe impõem, por outro é dever do pesquisador manter-se sempre alerta aos perigos do anacronismo e, sobretudo, da teleologia, ou seja, de querer explicar os processos históricos como pressuposto de um fim conhecido e inexorável. Seguindo o exemplo do *fim do mundo antigo* que aqui seguimos, esta teleologia se expressa justamente no pressuposto de que, porque o mundo romano nos séculos quinto em diante já não é mais reconhecível pelas formas que o caracterizavam os séculos quarto ou terceiro, então é necessário que uma profunda mudança tenha ocorrido, uma ruptura cujos sinais é preciso delimitar e destacar em meio aos processos e experiências históricas. Assim, parte-se do pressuposto da ruptura em direção às suas causas, sejam elas a crise do escravismo, as invasões bárbaras ou quaisquer outras mudanças institucionais, econômicas, políticas ou sociais observáveis no período mais ou menos imediato que antecede a tal ruptura. Nisso pouco se atenta ao fato de que a apropriada noção de ruptura somente se permite defender frente a esse conjunto de evidências da ruptura, tornando o procedimento redundante, em um característico ciclo vicioso. Há uma ruptura, pois há um conjunto de dados que apontam para essa ruptura, mas os dados apontam para essa ruptura somente na medida em que ela é pressuposta de antemão, sendo condição para que os dados sejam reconhecíveis enquanto tais.

Como contraponto a isso, impõe-se ao historiador a necessidade de acompanhar os testemunhos do passado *pari passu*, indagando como estes se relacionam com sua própria época, como a sentem, experimentam e interpretam, e de que maneira essas *percepções* de si mesmo e de seu tempo se articulam com as demais *percepções* de outras testemunhas, sem perder seu caráter singular de testemunho e percepção *de uma testemunha* (cf. GRZYBOWSKI, 2021, ix–xix).

Uma abordagem tipológica

Pensando, portanto, através dessa categoria central da transformação entre a Antiguidade Clássica e o Medievo, é preciso considerar quais elementos objetivos são foco dessas transformações para justificar uma reorganização da distribuição das épocas históricas na passagem dos primeiros séculos da corrente era. Nesse sentido, por exemplo, a proposta de Guy de Bois em repensar os parâmetros que definem aquilo que se conhece por Idade Média e o que é tipicamente “medieval” a partir de

um estudo de caso micro histórico e sua projeção macro-histórica coloca diversos aspectos em cheque no que tange a amplitude das cisões na vida cotidiana ao final da antiguidade e que justificariam a passagem para uma nova época no século V, em vez, do século XI, por exemplo (BOIS, 1991). Não obstante, é preciso cuidado ao fazer tal reflexão, pois não se deve buscar aqui manifestações específicas – como o fim do império no ocidente ou a ascensão do islã –, mas sim orientar-se por elementos tipológicos que caracterizem uma mudança definitiva entre as expressões de uma época em relação a outra. Outrossim, qualquer escolha irá inevitavelmente apoiar-se em eventos ou datas escolhidas mais ou menos arbitrariamente, a fim de marcar o fim de um determinado processo (e o início de outro, se entendemos que as transformações são contínuas e o verdadeiro motor da história).

Como já se pôde constatar pelo título desse trabalho, minha proposição de um *terminus ante quem* para a Antiguidade tardia se estende talvez para muito além dos limites tradicionalmente entendidos como parte dessa realidade histórica. Com efeito, pensar um fim do processo entendido como Antiguidade Tardia colocado tão tarde como por volta do fim do primeiro milênio (cf. BOIS, 1991, 180ss.) pode parecer à primeira vista presunçoso, até mesmo escandaloso, ao sugerir que manifestações históricas tão distintas como a dominação romana sob Diocleciano ao final do século III^o e o governo do imperador santo Henrique II^o na virada do milênio. Contudo, chamo a atenção justamente para o fato de que isso somente o é quando observamos as manifestações específicas e de maneira isolada, e não como parte de um longo processo de transformações, nas quais o imperador do século III^o se coloca como um ponto de partida, e o germânico no contexto do “resultado” de tais transformações (em certo sentido revivendo o espírito *estruturalista* de uma segunda e terceira gerações dos *Annales*, mas também de uma historiografia que se volta para processos e experiências mais amplas que o evento. (cf. GOETZ, 2014, 364ss.)). Se analisarmos o processo em seu conjunto a proposição parece já mais plausível, dado que, conforme buscarei demonstrar, uma análise tipológica dos objetos nos permite identificar um longo processo coeso, cuja mudança de direção ocorre não ao longo desses séculos, mas sim mais evidentemente nos períodos que o antecedem e sucedem.

O fenômeno religioso como exemplo

A fim de exemplificar esse raciocínio, convido os leitores a considerar o fenômeno religioso. A Antiguidade Tardia, em meio à sua força criativa deu origem àquilo que viria a se constituir conceitualmente como religião. Até hoje, com efeito, apesar dos muitos estudos dedicados à análise dos impactos da ascensão do cristianismo para a promoção das transformações socioculturais que marcam a Antiguidade Tardia, pouca ênfase foi dada ao dado ainda mais notável, de que a própria noção de

religião que irá definir as expressões rituais, mitológicas e metafísicas ao longo do medievo, da modernidade e, quiçá, até a atualidade se originou em meio a discussões filosófico-teológicas do século II^o, III^o e IV^o (cf. KAHLOS, 2020). A partir da ascensão de uma nova forma de devoção e compreensão das relações e funções rituais e míticas no seio sobretudo do cristianismo patrístico observa-se uma radical novidade no que tange a prática religiosa, nomeadamente o nascimento da própria noção de uma religião, como conjunto de práticas, posturas e ideias indissociáveis, as quais se colocam inicialmente de maneira paralela e alternativa a outras formas dominantes de promoção das sociabilidades e identidades no espaço mediterrânico (BROWN, 2013). Atesta o caráter revolucionário da proposta emergente o fato de que somente nesse momento surge por parte dos pensadores romanos a necessidade de definição e afirmação de suas próprias práticas, identificadas pelos cristãos enquanto paganismo, uma religião oposta à sua “verdadeira” (KAHLOS, 2020).

Com a introdução desse novo modo de pensar as estruturas culturais do universo metafísico, ritual e mítico profundas alterações na sociedade podem ser observadas, com a promoção de novos espaços de ação política – conforme já foi indicado em outras apresentações aqui, por exemplo, o emaranhamento das classes curiais e senatoriais à estrutura eclesial –, ou novidades no campo social, como destacado recentemente por Bernhard Jussen em seu estudo do túmulo de *Turtura*, do século VI (JUSSEN, 2023). Uma transformação de um modelo ou era imperial para uma era dos reinos, como proposto por Renan Frighetto (cf. FRIGHETTO, 2016) poderia ser interpretada igualmente à luz de uma correspondente mudança nos horizontes intelectuais, afetados e afetantes das alterações vivenciadas em outros campos da experiência histórica. Embora eu coloque o foco de minha análise sobre o aspecto religioso, uma escolha certamente arbitrária, é preciso compreender os processos históricos como processos sistêmicos (cf. BATESON; DONALDSON, 1991), quer dizer, processos de múltiplos agentes atuando reciprocamente sem que se permita determinar o ponto de origem do processo, ou seja, um processo que aparece já como sistema em funcionamento, e não como um encadeamento de causas e consequências, do qual se poderia investigar a causa última e determinar o agente primeiro do processo.

Um *terminus ante quem* para a Antiguidade Tardia

É com base nessas considerações que me aproximo do problema de um *terminus ante quem* para entender até onde se estende essa Antiguidade Tardia e propor que adotemos uma perspectiva de longa duração para esse conceito historiográfico e espaço-temporal de profundas transformações e passemos a ver o evento da cristianização da Escandinávia como possível *terminus*. Se abordamos o tema da religião de maneira tipológica, conforme indicado, encontramos um cenário em que, desde o século IV^o e V^o, no bojo do estabelecimento de uma ortodoxia

com os concílios de Nicéia e Constantinopla, e como fruto dos amplos debates dos polemistas da patrística, alguns elementos que marcarão os cinco séculos seguintes de prática e teoria dos cristianismos tardo-antigos. Exemplarmente se pode indicar aqui a centralidade da autoridade e organização episcopal, em oposição à hierarquização sob controle romano; a multiplicidade de formas de vida ascética em oposição à primazia do modelo monástico regular; o martírio como principal acesso ao status de santidade, bem como a santidade como expressão de devoção local em oposição à ortodoxia como característica de santidade e o controle centralizado da canonização como expressão de uma economia de santidade regulada pelo papado; e a cristianização como resultado de negociações sociopolíticas e culturais em oposição a um modelo de conquista e dominação. Nessa lista temos que os membros primeiros das comparações constituem o núcleo de características dos cristianismos até o século XI, a partir do qual vemos emergir decisivamente os elementos segundos, que caracterizarão os cristianismos na segunda fase do medievo e adentrando a modernidade.

Reforço novamente que aqui meu foco recai sobre as tipologias da expressão religiosa dos cristianismos, e que abordagens similares se poderiam empregar em relação aos modelos de organização política, da transformação dos impérios em direção aos *regna* tardo-antigos (cf. FRIGHETTO, 2016), cuja dinâmica se encerra, a meu ver, somente com a ascensão de capetíngios na *Francia* e sálicos na *Germania*; ou de organização social, com a progressiva transformação das estruturas sociais de característica romana em direção àquelas do medievo clássico, que igualmente se cristalizam em torno do século XI (cf. BOIS, 1991); finalmente, aqueles focados nos episódios de migrações populacionais têm com a expansão escandinava dos séculos VIII^o ao XI^o o último grande movimento em território europeu (cf. BLOCH, 2016, p. 34–80; cf. BASCHET, 2006, p. 49–52).

Contra-argumentos

Os leitores podem eventualmente questionar nesse ponto a razão de se escolher justamente a Escandinávia, uma vez que, por um lado, poder-se-ia argumentar que a cristianização da Europa prosseguiu em direção ao Báltico até o século XIV (cf. FONNESBERG-SCHMIDT, 2007), que as estruturas sociais jamais deixaram de se transformar, de modo que o modelo caracterizado como clássico medieval jamais foi onipresente ou estável (PATZOLD, 2012, p. 14–38), e que as tensões entre modelos imperial e régio de governo não deixarão de marcar a política do continente ao menos até a Guerra dos 30 anos (cf. MÜNKLER, 2017). Por outro lado, poder-se-ia ressaltar que uma cristianização violenta já surge no contexto carolíngio (cf. BEUMANN, 1987), que as estruturas sociais do medievo clássico já estão dadas no século VIII^o (PATZOLD, 2012, p. 6–13) e que a coroação de Carlos Magno sela o destino dos *regna* tardo-antigos (FICHTENAU, 1978).

Todavia, tais contra-argumentos focam em manifestações específicas e não em estruturas tipológicas, conforme defendo, para entender a Antiguidade Tardia como longa, estendendo-se até o século XI.

Este século XI experimenta, por outro lado uma série de marcos que caracterizam mudanças decisivas no processo histórico. A cristianização da Escandinávia constitui o último esforço de evangelização sem a imposição do cristianismo a força sobre as populações²; o fim da expansão escandinava, com a conquista normanda da Inglaterra, põe fim ao período de grandes migrações no continente; a reforma papal estabelece definitivamente a primazia romana sobre os poderes episcopais, bem como as reformas monásticas de Cluny e Clairvaux excluem definitivamente a legitimidade de formas alternativas de eremitismo; o modelo dos *regna* assume a preponderância no campo político, mesmo no caso do império, que passa a agir como um *regnum* e abandona derradeiramente pretensões de domínio universal, ao mesmo tempo que na Escandinávia o modelo político que surge no contexto de sua integração à dinâmica histórica europeia é justamente o dos *regna*³.

Conclusões: por uma perspectiva escandinava

Certamente, a proposta de um *terminus ante quem* será sempre um tema de acalorado debate entre historiadores e especialmente uma abordagem que propõe a extensão dos limites para um período tão avançado. Contudo, uma abordagem tipológica das manifestações sociopolíticas e culturais justifica tal ampliação, uma vez que, se ultrapassados os limites da análise de manifestações específicas, torna-se possível observar um processo integral de transformações cujo início ocorre em torno do século III^o e se encerra somente no XI^o. Tomando as épocas de forma isolada certamente o observador terá duas características bastante díspares. Não obstante, uma abordagem que se afaste do senso de rupturas e sucessão de fenômenos, e foque na transformação ao longo do tempo evidenciará que aquilo que observa no século XI é fruto de uma série de transformações e criações que surgem primeiramente no seio da realidade baixo-imperial romana. Finalmente, a principal contribuição de uma Antiguidade Tardia estendida até o século XI é o derradeiro abandono de uma interpretação da historiografia centrada numa visão progressista e sucessiva da história, dos impérios e idades do mundo, abrindo espaço para uma muito mais frutífera abordagem sistêmica da experiência humana no tempo.

2 Ainda que se possam fazer aqui algumas ressalvas em relação a uma ideia de “cristianização pacífica” dadas as experiências violentas que transcorrem *pari passu* à cristianização sobretudo da Noruega, defendo, não obstante, que a violência aqui é interna, não imposta na forma de conquistas externas, conforme o padrão observado a partir do século XI e a emergência da ideologia cruzadística.

3 Note-se que a “exceção” islandesa aqui, mais uma vez, é transitória e o chamado “estado livre” logo se submete à coroa norueguesa quando o processo de organização institucional passa a um estágio de crescente complexidade na ilha norte atlântica.

Referências

- ASSMANN, Jan. *Achsenzeit: Eine Archäologie der Moderne*. München: C.H. Beck, 2018. 352 pages. ISBN 978-3-406-72988-1.
- AUGUSTINUS, Aurelius. *De Civitate Dei: Libri I-X*. Tvrnholti: Brepols, 1955^a. 380 p. (Corpus Christianorum Series Latina, 47).
- AUGUSTINUS, Aurelius. *De Civitate Dei: Libri XI-XXII*. Tvrnholti: Brepols, 1955b. 568 p. (Corpus Christianorum Series Latina, 48).
- BASCHET, Jérôme. *A civilização feudal: Do ano mil à colonização da América*. São Paulo: Editora Globo, 2006. 578 p. ISBN 8525041394.
- BATESON, Gregory; DONALDSON, Rodney E. *A sacred unity: Further steps to an ecology of mind*. 1. ed. New York: Cornelia & Michael Bessie Book, 1991. xxii, 346. ISBN 0062501003.
- BECK, Marcus. Cellarius, Christophorus. In: KUHLMANN, P.; SCHNEIDER, H. (Org.). *Geschichte der Altertumswissenschaften: Biographisches Lexikon*, Leiden: Brill, 2019. 1476 p. (Der neue Pauly online - Supplemente, Band 6. Supplemente I), 210–212.
- BEUMANN, Helmut. Die Hagiographie „bewältigt“.: Unterwerfung und Christianisierung der Sachsen durch Karl den Großen. In: PETERSOHN, J.; SCHMIDT, R. (Org.). *Ausgewählte Aufsätze aus den Jahren 1966 - 1986: Festgabe zu seinem 75. Geburtstag*, Sigmaringen: Thorbecke, 1987. 510 p. ISBN 379957056X, p. 289–323.
- BLOCH, Marc. *A Sociedade Feudal*. São Paulo: Edipro, 2016. ISBN 9788572839570.
- BOIS, Guy. *La revolución del año mil: Lournand, aldea del Mâconnais, de la Antigüedad al feudalismo*. Barcelona: Crítica, 1991. 206 p. ISBN 84-7423-499-9.
- BOSHOF, Egon; DÜWELL, Kurt; KLOFT, Hans. *Grundlagen des Studiums der Geschichte: Eine Einführung*. 1. ed. Köln, Wien: Böhlau, 1973. x, 329. (Böhlau-Studien-Bücher). ISBN 3412864730.
- BROWN, Peter. *The making of late antiquity*. Cambridge: Harvard University Press, 1978 [1993]. 148 p. (The Carl Newell Jackson Lectures). ISBN 978-0674543218.
- BROWN, Peter. *The rise of Western Christendom: Triumph and diversity, A.D. 200-1000*. 10. ed. Chichester, Malden: Wiley-Blackwell, 2013. 661 p. (The making of Europe). ISBN 978-1118301265.
- BROWN, Peter. *The world of late antiquity: Ad 150-750*. London: Thames and Hudson, 1971 [1995]. 216 p. ISBN 978-0500330227.
- BURCKHARDT, Jacob. *Die Zeit Constantins des Grossen*. Basel: Schweighauser'sche Verlagsbuchhandlung, 1853. 505 p.

CASSIODORUS, Flavius Magnus Aurelius; EPIPHANIUS. *Cassiodori-
Epiphanií Historia ecclesiastica tripartita: Historiae ecclesiasticae ex Socrate
Sozomeno et Theodorito in vnum collectae et nuper de Graeco in Latinum
translatæ libri numero duodecim*. Vindobonae: Hoelder-Pichler-Tempsky,
1952. 766 p. (Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum, 71).

CELLARIUS, Christoph. *Christophori Cellarii Historia Universalis: Breviter
Ac Perspicue Exposita, In Antiquam, Et Medii Aevi Ac Novam Divisa,
Cum Notis Perpetuis*. 1. ed. Jena: Bielke, 1702.

DA SILVA, Marcelo Cândido. *História medieval*. São Paulo: Contexto,
2019. 158 p. (História na universidade). ISBN 978-8552001386.

DELOGU, Paolo. *An Introduction to medieval history*. 1. ed. London:
Duckworth, 2002. 251 p. ISBN 9780715630792.

FICHTENAU, Heinrich. *The Carolingian empire*. Toronto, Buffalo: University
of Toronto Press / Mediaeval Academy of America, 1978. 220 p. (Mediaeval
Academy reprints for teaching, 1). ISBN 0802063675.

FONNESBERG-SCHMIDT, Iben. *The popes and the Baltic crusades: 1147
- 1254*. Leiden: Brill, 2007. 287 p. (The northern world, 26). ISBN 978
90 04 15502 2.

FRIGHETTO, Renan. Do Imperium ao Regnum na Antiguidade Tardia: o
exemplo do reino hispano-visigodo de Toledo (séculos VI-VII). *História* (São
Paulo), v. 35, p. 1–22, 2016. doi:10.1590/1980-436920160000000091.

GIBBON, Edward. *The History Of The Decline And Fall Of The Roman
Empire*. 1. ed. London: Strahan; Cadell, 1776-1788.

GOETZ, Hans-Werner. *Proseminar Geschichte: Mittelalter: 13 Texte*.
4. ed. Stuttgart: Verlag Eugen Ulmer, 2014. 416 p. (UTB Geschichte,
1719). ISBN 9783825240660.

GOEZ, Werner. *Translatio imperii: Ein Beitrag zur Geschichte des Ges-
chichtsdenkens und der politischen Theorien im Mittelalter und in der
frühen Neuzeit*. Tübingen: J. C. B. Mohr (P. Siebeck), 1958. 400 p.

GRZYBOWSKI, Lukas Gabriel. Fundamentos Do Poder Imperial Em
Meados Do século XII: A Fortitudo E a Translatio Imperii Na Obra De
Otto De Freising. *Locus: Revista de História*, v. 22, n. 1, p. 69–91,
2016. Disponível em: <[https://periodicos.ufjf.br/index.php/locus/arti-
cle/view/20814](https://periodicos.ufjf.br/index.php/locus/article/view/20814)>. Acesso em: 26 de agosto de 2024.

GRZYBOWSKI, Lukas Gabriel. *Politische Tugendvorstellungen im 12.
Jahrhundert: Die Schriften Ottos von Freising und Bernhards von Clair-
vaux*. Hamburg: Staats- und Universitätsbibliothek Hamburg, 2014. Dis-
ponível em: <<http://ediss.sub.uni-hamburg.de/volltexte/2014/6712/>>.

GRZYBOWSKI, Lukas. *The christianization of Scandinavia in the Viking era: Religious change in Adam of Bremen's historical work*. Leeds: Arc Humanities Press, 2021. 120 p. (Beyond medieval Europe). ISBN 9781641892308.

GUARINELLO, Norberto Luiz. *História antiga*. 1. ed. São Paulo: Contexto, 2013. 174 p. (História na universidade). ISBN 978-8572447942.

HERODOTUS. *Historien: Griechisch-deutsch*. Berlin: De Gruyter, 2011. 1446 p. (Sammlung Tusculum). ISBN 3760815391.

JACOBY, Felix. *Die Fragmente der griechischen Historiker*: III. Geschichte von Städten und Völkern (Horo-graphie und Ethnographie). Leiden, New York: E.J. Brill, 1958. ISBN 978-90-04-01116-8.

JUSSEN, Bernhard. *Das Geschenk des Orest: Eine Geschichte des nachrömischen Europa 526-1535*. München: C.H. Beck, 2023. 480 p. ISBN 978-3406782008.

KAHLOS, Maijastina. *Religious dissent in late antiquity, 350-450*. New York: Oxford University Press, 2020. 274 p. (Oxford studies in late antiquity). ISBN 9780190067250.

MARCONE, Arnaldo. A Long Late Antiquity?: Considerations on a Controversial Periodization. *Journal of Late Antiquity*, v. 1, n. 1, p. 4–19, 2008. doi:10.1353/jla.0.0001.

MÜNKLER, Herfried. *Der Dreissigjährige Krieg: Europäische Katastrophe, deutsches Trauma, 1618-1648*. 1. ed. Berlin: Rowohlt, 2017. 974 p. ISBN 9783871348136.

OTTO, DE FREISING. *Otonis episcopi Frisingensis chronica sive historia de duabus civitatibus*. Hannover: Monumenta Germaniae Historica / Hahn, 1912 [1984]. 577 p. (Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum separatim editi, 45). ISBN 3775250875.

PATZOLD, Steffen. *Das Lehnswesen*. München: Beck, 2012. 127 p. (C. H. Beck Wissen, 2745). ISBN 978-3-406-63235-8.

4.3 **O Rei sob o Monte: o tesouro de Sutton Hoo e a evidência de uma cosmovisão na Inglaterra da Antiguidade Tardia**

The King under the Mount: the Treasure of Sutton Hoo and the Evidence of a Worldview in England's Late Antiquity

Elton Oliveira Souza de Medeiros

Resumo: Este artigo explora o contexto cultural e religioso da Inglaterra do período anglo-saxônico. Argumenta-se que uma compreensão mais profunda das fontes materiais é essencial para captar a complexidade do "universo espiritual da Inglaterra Anglo-Saxônica". Nesse sentido, o tesouro encontrado no sítio arqueológico de Sutton Hoo é fundamental para revelar aspectos cruciais da cosmovisão dessa sociedade. Por meio da análise detalhada desses artefatos, podemos explorar como as crenças e mentalidades do período se refletem na Cultura Material, oferecendo uma janela única para a espiritualidade e a visão de mundo dos anglo-saxões dos séculos VI – VII.

Abstract: This article explores the cultural and religious context of Anglo-Saxon England. It argues that a deeper understanding of material sources is essential for grasping the complexity of the "spiritual universe of Anglo-Saxon England". In this regard, the treasure found at the Sutton Hoo archaeological site is crucial for revealing key aspects of this society's worldview. Through a detailed analysis of these artefacts, we can explore how the beliefs and mentalities of the period are reflected in the Material Culture, offering a unique window into the spirituality and worldview of the Anglo-Saxons of the 6th – 7th centuries.

Palavras-chave: Inglaterra, Sutton Hoo, Antiguidade Tardia, Sociedade, Religião.

Keywords: England, Sutton Hoo, Late Antiquity, Society, Religion.

Introdução

Em geral, escavações arqueológicas históricas não costumam ser exatamente um ponto central para produções cinematográficas. Na maior parte das vezes, escavações desse tipo servem apenas como bastidor para filmes de aventura e personagens heroicos da ficção como Indiana Jones e Lara Croft.

Entretanto, no filme de 2021, *"A Escavação"* (*"The Dig"*, no original em inglês), direção de Simon Stone, narra a fascinante descoberta histórica e arqueológica do tesouro de Sutton Hoo, ocorrida na Inglaterra pouco antes da Segunda Guerra Mundial. O filme, baseado no romance histórico de John Preston (2007), centra-se nas figuras históricas de Edith Pretty, uma viúva que contrata o arqueólogo amador Basil Brown para escavar os montes funerários em sua propriedade no sudeste da Inglaterra em fins dos anos de 1930. Juntos, eles desenterram evidências de um navio funerário anglo-saxão repleto de artefatos valiosos, revelando uma parte crucial da história inglesa. A medida que a escavação avança,

o filme explora as complexas relações pessoais e o sentido de legado, contrastando o desejo de preservar o passado com a iminente ameaça de destruição trazida pela guerra; além da reflexão sobre a importância da Cultura Material para a compreensão da história e a conexão entre períodos tão distintos quanto a Inglaterra da Segunda Guerra Mundial e da Antiguidade Tardia.

O filme, assim como o romance, é interessante por também abordar um aspecto que chama muito a atenção no debate historiográfico mais recente sobre o “rpto do passado” pelas histórias nacionais durante os séculos XIX e XX. Isso é muito emblemático em “A Escavação” quando, parafraseando o filme, logo no início, a personagem do arqueólogo chefe da escavação, representante do Museu Britânico, identifica os primeiros achados de Sutton Hoo não como artefatos do período romano e muito menos da Era Viking, mas como parte de “um povo civilizado. anglo-saxões, nossos ancestrais”.

Esta visão sobre evidências históricas como representadas no filme de 2021 não se limita ao cenário das produções midiáticas. Pelo contrário, é ainda muito presente no ambiente da pesquisa acadêmica. Ainda que, deve-se admitir, esse mesmo cenário de pesquisas tenha passado por transformações significativas de perspectivas nas últimas décadas; por exemplo, a visão a respeito do Mediterrâneo medieval como um universo de trocas e trânsitos – de pessoas, ideias, culturas etc. –, e não como um espaço de sociedades isoladas (SJIPENKSKI, 2019).

Neste artigo, pretendemos tratar do que diz respeito ao espaço geográfico entendido como a Inglaterra dos séculos VI – VII, entre os grupos sociais que podemos denominar hegemonicamente como os anglos e saxões ou simplesmente anglo-saxões, como consagrado pela historiografia.¹ A existência de trabalhos voltados às práticas religiosas ou espirituais dos anglos e saxões dentro do recorte histórico proposto não é algo inédito no campo de estudos sobre o período. Entretanto, apesar de uma área já consolidada internacionalmente, em solo brasileiro o assunto ainda carece de maiores e melhores abordagens.

Nos últimos vinte anos, houve uma crescente atenção ao estudo do período anglo-saxão na Inglaterra dentro da academia brasileira, fruto em maior ou menor grau das inovações tecnológicas e mais fácil acesso a fontes históricas – algo mais difícil no cenário anterior a popularização da internet no início do século XXI. Embora muitos trabalhos tenham sido inovadores em termos de abordagem e metodologia, muitos apresentaram certas deficiências, especialmente na interpretação das evidências históricas. A inadequação da análise crítica nesses trabalhos evidencia que o uso inadequado das evidências históricas, como a História Eclesiás-

¹ Não é propósito deste artigo se aprofundar a respeito do debate da utilização da terminologia utilizada pelo cenário acadêmico do campo de pesquisa. Para maiores informações sobre tal debate ver MEDEIROS, Elton O. S. & ALBUQUERQUE, Isabela. “Evidência de anglo-saxões nas fontes da Inglaterra Anglo-Saxônica? Termos e usos no medievo e contemporaneidade”, *Brathair*, n. 21, vol. 1, 2021, p. 312 – 335.

tica de Beda, levou a conclusões problemáticas sobre as práticas religiosas e espirituais dos anglo-saxões, sem a devida consideração do contexto em que essas fontes foram produzidas.

Um dos principais problemas que pode ser detectado é a interpretação equivocada de narrativas cristãs, como a história do sacerdote Coifi² e a carta de Gregório Magno³ – presentes na obra de Beda –, tratadas como descrições factuais de práticas pagãs. Essa abordagem desconsidera a natureza literária e ideológica das fontes, comprometendo a precisão histórica (MEDEIROS, 2024).

Ignorar a complexidade das fontes e forçar interpretações teóricas sobre as crenças e a espiritualidade entre anglos e saxões pode levar a construções históricas que não se sustentam nas evidências disponíveis. O estudo do “universo espiritual” anglo-saxão requer um aprofundamento cuidadoso nas práticas e crenças da época a partir das fontes, evitando generalizações e simplificações baseadas em leituras anacrônicas.

O intuito deste artigo é demonstrar o papel fundamental das evidências históricas para a pesquisa e análise do período abordado. E, principalmente, no que se refere aos elementos vinculados ao campo das mentalidades, com destaque ao campo dos elementos religiosos e das espiritualidades.

Desta forma, a partir de elementos da Cultura Material, em especial do sítio arqueológico de Sutton Hoo, será desenvolvida uma reflexão a respeito do que podemos entender sobre a espiritualidade do período da Antiguidade Tardia e Alta Idade Média inglesa. E demonstrar como elementos que remetem a uma tradição anterior à chegada do cristianismo à ilha da Bretanha não são incompatíveis com elementos da tradição cristã que estão presentes na mesma evidência histórica – não como um equívoco ou simples depósito de tesouros, mas como um exemplo do universo espiritual da Inglaterra Anglo-Saxônica.

² *Cui primus pontificum ipsius Coifi continuo respondit (...) “Iam olim intellexeram nihil esse quod colebamus; quid videlicet quanto studiosius in eo cultu veritatem quaerebam, tanto minus inveniebam (...)” (...) Statimque abiecta superstitione vanitatis, rogavit sibi regem arma dare et equum emissarium, quem ascendens ad idola destruenda veniret. Non enim licuerat pontificem sacrorum vel arma ferre, vel praeter in equa equilare. [Ao que o sumo sacerdote, Coifi, respondeu imediatamente (...) “Há tempos entendi que havia algo de errado em nossos cultos; pois quanto mais diligentemente eu buscava a verdade neles, menos a encontrava (...)” (...)] E imediatamente rejeitada a vã superstição, ele implorou ao rei que lhe desse armas e um garanhão de combate, no qual ele montaria para destruir os ídolos. Pois não era permitido ao sagrado sacerdote portar armas, nem cavalgar senão em uma égua].*

³ Quanto a Gregório Magno e sua carta, temos o mesmo problema. O papa nunca esteve na Inglaterra ou presenciou as práticas pagãs do norte europeu. Será a partir das informações sobre as práticas pagãs e a idolatria entre os povos do Oriente da narrativa bíblica e do Mediterrâneo que Gregório Magno irá se basear para instruir os missionários na Inglaterra (SPIEGEL, 2007, p. 1 – 13).

“Paganismo”: análise de um construto histórico

A produção historiográfica do século XXI, em suas mais diversas áreas de pesquisa e recortes cronológicos, vem sendo marcada por um processo de desconstrução dos discursos das histórias nacionais que ainda remontam ao século XIX. É no Oitocentos que o construto histórico chamado “paganismo” surgiu e viveu sua era de ouro. O século no qual pesquisadores falaram com confiança sobre as crenças pagãs dos povos do norte-europeu, ditos germânicos, sua devoção ao ideal de um destino implacável (*wyrd*, em inglês antigo) e ao *éthos* heroico frente aos desafios do mundo terreno, supostamente demonstrado nas sagas nórdicas e na literatura heroica em inglês antigo.

A conceito de “paganismo” no século XIX foi uma apropriação derivada de autores do princípio da era cristã. Em especial, do período missionário no norte da Europa. Em tais obras existe uma relação de alteridade com povos que viviam alheios à fé cristã, caracterizados como detentores de um outro tipo de fé – que, por exclusão, é interpretada como uma outra religião, mas avessa à religião centrada em Cristo (NILES, 2013, p. 305). A partir disso, o “paganismo” entre os povos norte europeus, como caracterizado pelo Oitocentos, é um construto histórico que tenta definir um cenário ideal (de fundo cristão) e não uma realidade histórica. Em suma, o conceito de “paganismo” concebido pelo século XIX (e ainda presente em trabalhos do século XX e XXI) nunca existiu (MEDEIROS, 2024).

Ao buscarmos pelas evidências históricas, o cenário que encontraremos é mais desafiador para uma definição simples sobre o que era o cenário pré-cristão do norte-europeu. No contexto da Inglaterra Anglo-Saxônica, há uma evidência linguística importante. Assim como em outros idiomas germânicos do período, em inglês antigo inexistiu um termo específico para “religião” (NILES, 2013, p. 305). Um dos termos utilizados será *æfestnes* ou *eaufæstnys*. Entretanto, essas palavras não remetem ao mesmo significado do latim *religio*, mas à ideia de “devoção”, “obediência” e “retidão”, atrelado a algo ou alguém – termos apropriados do universo semântico sociopolítico do âmbito administrativo de aplicação e manutenção das leis. Da mesma forma, temos *gesetednes*, usado para se referir a “religião”, mas atrelado à ideia de cerimonial legal, ordenamento (legislativo ou político).

O que chama a atenção é a assimilação de terminologias do vernáculo e a adaptação para o léxico de práticas da fé cristã. Ao mesmo tempo que há a ausência de termos específicos ao contexto das práticas ditas “pagãs”. Por que em inglês antigo não há evidência de termos equivalentes voltados à fé pré-cristã? Talvez o que existia não correspondia exatamente aos mesmos ideais e conceitos de religião como no cristianismo? A evidência do léxico vernáculo aponta o vínculo da religião cristã e suas práticas ao universo político-administrativo dos anglo-saxões e não simplesmente a uma mudança de crenças religiosas.

Outros exemplos de palavras nativas que serão assimiladas ao novo contexto cristão é o termo para o ritual da missa: *husel* (em sua origem, “sacrifício”, “oferenda”) e para excomunhão *weargian* (“aquele que foi expulso”, a pessoa que é banida do seio da sociedade). Para “altar” ou “local de adoração” eles já existia o termo *weofod*, mas para os sacerdotes cristãos será necessário unir *weofod* à palavra *begn*⁴ (“aquele que serve”). O que dará origem ao termo *weofodbegn* (“aquele que serve ao altar”), i.e., “padres”.

Não existe um termo específico para templos em inglês antigo. Palavras como *ealh* (“residência”, “moradia”) e *hearh* (termo associado a locais, não edificações, de adoração “pagã” ou ídolos) por vezes serão assimilados, mas não com a mesma conotação do contexto cristão para *templum*. A palavra específica em inglês antigo para o templo cristão, *cirice*, por exemplo, será uma derivação do grego *kuriakón* (NILES, 2013, p. 310).

A partir do que foi exposto, é possível inferir que, antes dos tempos cristãos, os anglos e saxões realizavam sacrifícios e oferendas em locais especiais e mesmo em altares. Porém, tais práticas não estavam vinculadas a edificações como templos e nem a sacerdotes — uma vez que há a ausência semântica de palavras no inglês antigo para tais definições. O que acabaria sendo implementado apenas com a chegada dos missionários do continente. E a ideia de um grupo sacerdotal institucionalizado entendido como algo importante e próximo ao poder régio para a administração das leis e estabelecimento da ordem.⁵ O mundo pré-cristão entre anglos e saxões seria, portanto, mais complexo do que o construído do “paganismo” apresenta.

Uma hipótese de cenário seria o seguinte: de um lado, a preponderância de práticas populares, manifestas por uma espiritualidade vinculada a fórmulas mágicas medicinais, bençãos de campos e de animais de criação (como o *Encantamento das Nove Ervas*). Por outro lado, práticas espirituais realizadas em um nível mais aristocrático e atrelado à moralidade social, à administração pública e a líderes locais e à figura régia. Com a chegada do cristianismo, a nova fé irá se vincular a essa espiritualidade aristocrática como uma força auxiliar fundamental de regramento moral político e legislativo dos reinos que se consolidavam (NILES, 2013, p. 305 – 321; YORKE, 2015, p. 167 – 175; BLAIR, 2005; YORKE, 1990; CHANEY, 1970; MAYR-HARTING, 1972). A existência de uma “religião

4 Termo comum utilizado para se referir a guerreiros de alto nível, vinculados legalmente a outros aristocratas e mesmo ao rei.

5 Por exemplo, na legislação do reino de Kent no século VII, com a chegada e estabelecimento da Igreja e de um corpo eclesiástico, se fez necessário o estabelecimento de valores atrelados a compensações financeiras de seus representantes — remontando ao conceito de *wergeld*. O que leva à conclusão que anteriormente, no contexto pré-cristão, não existia esse tipo de legislação voltada a um grupo de indivíduos devotados ao mundo religioso ou, caso tal grupo existisse, não tinha a mesma importância que os representantes cristãos passaram a ter a partir da cristianização (CHURCH, 2008, p. 173 – 174).

não-cristã” organizada e de uma personagem como o sacerdote Coifi – um tipo de “sumo sacerdote” de um “clero pagão” na Nortúmbria do século VII – como sugerido por Beda em sua *Historia Ecclesiastica*, se torna muito improvável à luz das evidências históricas trabalhadas até agora.

Religião e espiritualidade pré-cristã: uma nova proposta conceitual

A princípio, para o tema ao qual se dedica este artigo, tomemos a definição de religião de Clifford Geertz. Segundo o antropólogo, uma religião é (1) um sistema de símbolos que agem para (2) estabelecer sentimentos e motivações poderosas, penetrantes e duradouras nos homens ao (3) formular conceitos de uma ordem geral da existência e (4) revestindo estes conceitos com tamanha aura de factualidade que (5) os sentimentos e motivações pareçam realistas de uma forma única (GEERTZ, 1973, p. 90).⁶

O primeiro ponto importante a ressaltar dentro dessa definição é que ela se aplica à prática religiosa e suas diversas manifestações, tanto no registro escrito quanto em práticas físico-materiais e rituais pessoais do indivíduo e da sociedade como um todo. Segundo Geertz, a religião é um sistema de símbolos, que por sua vez podem ser definidos como qualquer ato, objeto, evento, qualidade ou relação que sirva como um veículo, um canalizador, para se chegar a um conceito; sendo o conceito o “significado” do símbolo (GEERTZ, 1973, p. 91). Desta forma, este sistema simbólico (a religião) e o sistema cultural que o adota possuiriam uma relação intrínseca ao dar significado à realidade social do grupo, e ambos se amoldam e se adequam entre si reciprocamente (GEERTZ, 1973, p. 93).⁷

Outro aspecto da definição de Geertz seria referente ao que ele diz sobre a função desses símbolos ao “estabelecer sentimentos e motivações poderosas, penetrantes e duradouras”. Pode-se interpretar como um conjunto de práticas, anseios, valores e iniciativas como uma forma de se enxergar o mundo por parte do grupo e do indivíduo. A concepção religiosa da realidade, portanto, deve ser algo duradoura e que penetre na sociedade, interagindo com todos os aspectos de uma dada cultura.

⁶ “(1) a system of symbols which acts to (2) establish powerful, pervasive, and long-lasting moods and motivations in men by (3) formulating conceptions of a general order of existence and (4) clothing these conceptions with such an aura of factuality that (5) the moods and motivations seem uniquely realistic”.

⁷ A respeito do tema, em paralelo a Geertz, é interessante a leitura do texto de LE GOFF, Jacques. “Cultura Clerical e Tradições Folclóricas na Civilização Merovíngia” in: *Para um novo conceito de Idade Média*, Lisboa: Estampa, 1997; e NILES, John. “Pagan survivals and popular belief” in: GODDEN, Malcolm & LAPIDGE, Michael. *The Cambridge companion to Old English Literature*, Cambridge: Cambridge University Press, 1994. Já para uma abordagem mais específica sobre práticas religiosas e mágicas na Inglaterra Anglo-Saxônica, ver a obra de JOLLY, Karen Louise. *Popular Religion in Late Anglo-Saxon England: Elf Charms in Context*, Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1996; NORTH, Richard. *Heathen Gods in Old English Literature*, Cambridge: Cambridge University Press, 2006; e principalmente CARVER, Martin; SANMARK, Alex; SEMPLE, Sarah. *Signals of Belief in Early England – Anglo-Saxon Paganism Revisited*, Oxford: Oxbow Books, 2010.

No caso das crenças na Inglaterra, isso pode ser observado com a cristianização dos anglos e saxões e a persistência de modelos e ideais do passado pré-cristão. O que nos leva a pensar que isso possa ser um indício da existência de elementos religiosos/espirituais na Inglaterra anterior à fé cristã e da qual pouco sabemos em detalhes atualmente. Contudo, tais elementos não desapareceram completamente com a chegada do cristianismo.

Ainda sobre a definição de Geertz, há a formulação de conceitos que acabam por ser revestidos por uma “aura de factualidade”. Tal factualidade se refere também ao modo que religiões criam textos e ritos a partir de conceitos e símbolos. Tais construções podem ser extremamente elaboradas, literariamente, entrando no âmbito do mito, de uma “história sagrada”, mitos fundadores e processos de etnogênese. Assim como podem possuir um caráter de maior praticidade – no caso do cristianismo, por exemplo, textos litúrgicos, orações, o cerimonial do batismo e a eucaristia e ritos de consagração régia. Em todos temos esta dita “aura de factualidade”, fruto de um simbolismo que necessita de uma interpretação para sua compreensão (GEERTZ, 1973, p. 109 – 113).

Quando tais elementos entram no campo da poesia, por exemplo, o leitor/ouvinte se vê obrigado a reconhecer as interpretações religiosas ali contidas, ainda que não consiga absorvê-las em sua totalidade. Por exemplo, no que diz respeito ao simbolismo da cruz na Inglaterra Anglo-Saxônica: a adoração da cruz e a centralidade da crucificação para o pensamento cristão não pode ser satisfatoriamente ignorada na interpretação do poema *O Sonho da Cruz*, pois estes são “fatos” da cosmovisão religiosa dominante tanto do poema quanto da sociedade que o criou (CONNER, 2001, p. 256; MEDEIROS, 2019, p. 199 – 252).

Finalmente, a última parte da definição de Geertz sobre como os sentimentos e motivações devem parecer realistas de uma forma única. Podemos entender isso como a materialização da concepção religiosa: a execução do ritual religioso, que rememora ou revive acontecimentos que fazem parte não do tempo comum, mas de uma “história sagrada”. Desta forma o ritual – e os ensinamentos que o permite ser conhecido – surge como a manifestação atemporal do mundo religioso no mundo secular (ELIADE, 1992, p. 84 – 88).

A definição do historiador Wouter J. Hanegraaff, derivada de Clifford Geertz, talvez seja ainda mais didática e mais adequada como metodologia de análise às práticas religiosas da Inglaterra Anglo-Saxônica. Hanegraaff divide sua definição de religião em três conceitos gerais interligados: *Religião*, *Uma Religião* e *Uma Espiritualidade* (HANEGRAAFF, 1999, p. 145 – 160).

Religião: qualquer sistema simbólico que influencie a ação humana por oferecer possibilidades de manter contato ritual entre o mundo cotidiano e um quadro metaempírico mais geral de significado. Exemplo: o cristianismo, de forma ampla, em suas variadas manifestações.

Uma Religião: qualquer sistema simbólico, incorporado em uma instituição social, que influencie a ação humana por oferecer possibilidades de manter contato ritual entre o mundo cotidiano e um quadro metaempírico mais geral de significado. Exemplo: o cristianismo e a Igreja católica da Alta Idade Média.

Uma Espiritualidade: qualquer prática humana que mantém contato entre o mundo cotidiano e um quadro metaempírico mais geral de significado por meio da manipulação individual de sistemas simbólicos. Exemplo: o cristianismo e as manifestações populares de fé cristã (que podiam corresponder ou não à ortodoxia da Igreja católica do período).

A partir disso é possível visualizar com maior facilidade o que pode ter sido o mundo pré-cristão dos anglos e saxões. A partir das evidências históricas e os conceitos de Hanegraaff, é possível interpretar uma sociedade detentora de uma *Religião*⁸ e *Uma Espiritualidade*⁹ que remontam a elementos de um passado continental pré-migratório em comum aos diversos grupos que chegaram à Bretanha.

Com o advento do cristianismo e a consolidação de um corpo eclesástico católico na região da Inglaterra passa a existir também *Uma Religião*. Esta traz consigo todo um aparato da tradição cristã mediterrânea, que assimila elementos da *Religião* local (como palavras e termos do inglês antigo) e influenciando o surgimento de novas manifestações de *Uma Espiritualidade* (como aparece no *Encantamento das Nove Ervas*). Ao invés de uma rivalidade de tradições e de “sacerdotes pagãos” (que nunca existiram) contra missionários cristãos, teríamos processos de transformações socio-políticas que atenderam anseios diversos em locais e estratos diferentes das sociedades da Inglaterra dos séculos V – VIII. Desta forma, seria possível pensarmos em uma população do período da Inglaterra Anglo-Saxônica que a partir do advento da cristianização passa a compartilhar de práticas, crenças e mentalidades diversas – antigas e novas.

O olhar do século XIX sobre a Inglaterra do período a enxergava detentora de elementos religiosos antagônicos. Entretanto, o que existiu foi uma artificialidade metodológica da contemporaneidade ao interpretar um passado histórico baseado na dicotomia “cristianismo versus paganismo”.

Em nossa atualidade a perpetuação de pesquisas baseadas no construto histórico do “paganismo” não deve ser encarada apenas como um erro metodológico, mas uma forma deliberada de desprezo pela análise das evidências históricas. E um exemplo da importância das evidências históricas nesse debate se encontra na análise de artefatos como os do tesouro de Sutton Hoo.

8 Vinculada, por exemplo, às práticas e legitimações régias, que envolviam também a aristocracia e demais rituais coletivos dos grupos sociais do espaço da Inglaterra (CHANEY, 1972, p. 7 – 155).

9 Na vida particular do indivíduo e de pequenos grupos por meio de práticas populares locais (JOLLY, 1996, p. 6 – 34).

O rei sob o monte

A região do que hoje é a região de Suffolk, sudeste da Inglaterra, nos séculos VI – VII era parte do reino da Anglia Oriental. Nesta região se encontra a área conhecida como Sutton Hoo, cuja paisagem é marcada por um conjunto de montes artificiais que remontam ao período do antigo reino anglo-saxônico. Desde ao menos o século VI Sutton Hoo é conhecido por abrigar diversas evidências funerárias em seus montes, indicando que se tratava de um cemitério.¹⁰

A evidência arqueológica aponta para a existência de ao menos dezoito montes funerários, escavados desde a década de 1930. Em seu interior, foram encontrados restos mortais masculinos e femininos, de idades diversas (crianças, jovens e adultos), seguindo ritos fúnebres diversos – tanto cremações quanto sepultamentos de corpos inteiros. Entre os artefatos encontrados, de maneira geral, temos armas, peças de jogos, pentes, broches, fivelas de cintos, brinquedos etc. Além disso, também se encontram itens “estrangeiros”, identificados como oriundos do Mediterrâneo Oriental (por exemplo, origem grega, síria e núbia). A partir da análise do tipo e qualidade dos artefatos encontrados e o requinte e cuidado dos sepultamentos, há um forte indício de que Sutton Hoo tratava-se de um tipo de cemitério para a aristocracia da Anglia Oriental até ao menos o final do século VII, anterior à cristianização oficial ou definitiva do reino.

A história de Sutton Hoo após o século VIII revela um cenário bem diferente. Entre os séculos VIII e IX outras evidências funerárias podem ser encontradas, mas de natureza diversa do período anterior. Enquanto antes temos sepultamentos com requintes aristocráticos, agora encontram-se indícios de restos mortais humanos insepultos – conhecidos como “sand bodies” (“corpos de areia”, em tradução livre). Os “corpos de areia” na verdade não são restos mortais, mas a evidência da existência de restos mortais. Devido a natureza arenosa e a acidez do solo de Sutton Hoo, o material orgânico dos cadáveres foi consumida, sobrando apenas o “molde” dos corpos que ali se encontravam. A origem desses corpos ainda é incerta, mas uma hipótese é de se tratar de vítimas de execuções, criminosos. Isto indica que a região, nos séculos VIII e IX, havia perdido sua importância enquanto descanso final dos ancestrais da aristocracia dos anglos orientais e se tornado uma área de descarte de condenados a permanecer em solo não consagrado pela Igreja.

O primeiro dos montes funerários de Sutton Hoo – identificado como “monte 1” – teve sua escavação em 1939, inicialmente feita por Basil Brown, um arqueólogo amador; algo muito comum para a época. Posteriormente, com o achado dos primeiros artefatos desse monte, a notícia rapidamente se espalhou e a uma equipe do Museu Britânico assumiu o trabalho no sítio arqueológico.

¹⁰ Quando não explicitado, as informações sobre o sítio arqueológico de Sutton Hoo são a partir dos trabalhos de CARVER, Martin. *Sutton Hoo, burial ground of kings?* Pennsylvania: University of Pennsylvania Press, 1998 e CARVER, Martin. *The Sutton Hoo Story: Encounters with Early England.* Boydell Press: Londres, 2017.

Uma das primeiras impressões a respeito do monte 1 de Sutton Hoo foi a variedade de itens e seu estado de conservação. Diferentemente de outros sítios, o monte 1 não apresentava sinais de escavações prévias ou violação de ladrões de túmulos (prática nada incomum a túmulos da Antiguidade e Alta Idade Média inglesa). Para a imprensa da época, o “tesouro de Sutton Hoo”, como ficou conhecido, devido a riqueza e variedade de seus artefatos, foi visto como um equivalente inglês ao tesouro encontrado na tumba do faraó Tutancâmon pouco mais de dez anos antes no Egito.

Apenas para citar alguns dos itens mais relevantes encontrados, devemos mencionar um conjunto pequeno de tabletes de ouro e 38 moedas francas merovíngias (século VII), também de ouro. Próximo a elas, o que seria a tampa de uma bolsa de couro – onde, provavelmente, se encontravam as moedas e as peças de ouro –, ricamente decorado com detalhes em ouro e mosaicos de vidros coloridos em suas bordas. Ao centro, representações estilizadas de aves de rapina em plena caça de outros pássaros, e figuras humanas sendo atacadas pela esquerda e direita por feras (lobos ou ursos). Todas as imagens ao estilo artístico do Período Vendel (c. 540 – 790 d.C.), típico do norte europeu do período.

Seguindo o mesmo estilo artístico, temos também uma fivela de cinto, feita de ouro, com diversos detalhes minuciosamente trabalhados na forma de serpentes entrelaçadas e cabeças de corvos. Um escudo de batalha, redondo, também portando imagens de animais vinculados à imagética marcial, com um corvo e uma serpente (na frente) e javalis (na parte de trás). Uma espada de lâmina larga de dois gumes e sua bainha, decorada com adornos de ourivesaria indiana (em breve retornaremos a essa informação). Uma lança de batalha também decorada em sua haste e de cabeça robusta. E um tipo de cetro feito de pedra com faces humanas esculpidas e a imagem de um gamo sobre um anel de metal em sua parte superior. Com exceção do cetro (que se assemelha mais a artefatos encontrados em regiões mais a oeste da Bretanha, como Gales), e os adornos da bainha, todos os itens citados até então teriam sido produzidos na própria Inglaterra dos séculos VI – VII.

O item mais famoso do tesouro de Sutton Hoo, no entanto, é o elmo que ali fora encontrado. Seguindo o estilo de elmos ao modo romano e daqueles produzidos durante o Período Vendel, trata-se de um artefato de combate que além de proteger a nuca e as bochechas de seu usuário, possui também uma máscara que esconderia a face daquele que o estivesse portando. Depois de sua reconstituição pelo Museu Britânico, foi possível notar que cada parte do elmo é decorada com diversas imagens e detalhes artísticos semelhantes a outros produzidos no entorno do Mar do Norte e Báltico dos séculos VI e VII. Um exemplo disso pode ser visto nos pequenos painéis que compõe a estrutura externa do elmo.

Nesses painéis se destacam dois tipos de representações que se repetem diversas vezes. A primeira é a imagem de um guerreiro montado em um cavalo que nos passa a impressão de movimento, como em uma disparada. Em sua mão direita ele porta uma lança acima da cabeça de forma ameaçadora, em posição de ataque; e na mão esquerda um escudo redondo. Em sua garupa, há uma figura diminuta, portando um escudo pequeno, segurando o final da lança do guerreiro (e não é claro se está ajudando ou tentando impedi-lo). No chão, sob os cascos do cavalo, há um outro guerreiro. Ele está claramente sendo atropelado pelo animal, mas ao mesmo tempo o ataca, atravessando sua espada através do peito do cavalo montado pelo guerreiro. A imagem como um todo nos dá a impressão de se tratar de parte de alguma narrativa, onde um guerreiro a cavalo parte em disparada contra seus adversários, que tentam a todo custo pará-lo.

Uma imagem idêntica a essa do painel do elmo de Sutton Hoo foi encontrada no norte da atual Alemanha, datada também do século VII. O “disco de Pliezhausen”, descoberto na década de 1920, trata-se de um broche de ouro no qual se encontra a imagem de um guerreiro a cavalo exatamente igual a do elmo de Sutton Hoo – a única diferença é que ela estaria ao contrário, espelhada, ao compararmos com a imagem anglo-saxônica. Uma hipótese é que a imagem do guerreiro a cavalo fosse a representação de parte de alguma história ou mito comum às tradições da oralidade das sociedades em torno do Mar do Norte do período. Importante o bastante para ser retratado em objetos de luxo, claramente atrelados à aristocracia – narrativa que infelizmente não sobreviveu até nossa atualidade, sem nenhuma pista na tradição escrita.

Em um outro painel do elmo de Sutton Hoo existe a imagem de duas figuras humanas (provavelmente homens, guerreiros) portando lanças e espadas. As duas figuras portam um tipo de elmo ou coroa com o que parecem ser chifres, mas cujas pontas terminam em cabeças de animais (possivelmente corvos, como os do escudo e fivela do monte 1). A posição de seus corpos nos dá a impressão de movimento também, como se estivessem andando. Os “guerreiros dançarinos”, como são conhecidos, também se revelam um enigma sobre o que representam. Apesar de não termos maiores pistas que digam em definitivo o que é que estão retratando, é possível dizer que devam também fazer parte da imagética marcial da época nas regiões do Atlântico Norte. Painéis muito semelhantes aos guerreiros dançarinos de Sutton Hoo podem ser encontrados em painéis suecos, da região de Torslunda do mesmo período, também vinculados a peças decorativas de utensílios de guerra, como elmos. Além disso, nos painéis de Torslunda há outras imagens que também são muito semelhantes às imagens de outros itens de Sutton Hoo – como figuras humanas atacadas por pares de animais, como retratado na tampa da bolsa, mencionada anteriormente.

Todas essas evidências nos auxiliam a perceber que havia algum tipo de rede de contatos culturais, ao menos ao redor do Mar do Norte, ligando o espaço insular da Bretanha com o Continente e a Escandinávia durante o período pós-romano e pré-Era Viking. Entretanto, outros artefatos encontrados em Sutton Hoo apontam para conexões mais distantes e complexas.

Dois artefatos em especial chamam maior atenção. O primeiro é um disco comemorativo de prata, dedicado ao imperador romano oriental Anastácio I (491 – 518). O segundo é um conjunto de peças bizantinas de prata, contendo duas tigelas batismais e duas colheres (no cabo de cada uma é possível ler em grego os nomes “PAULOS” e “SAULOS”). Todas essas peças datam do século VI. Esses itens, aliados a outros, como a ourivesaria que decora a bainha da espada – de origem indiana –, moedas francas, e outros materiais encontrados em outros montes funerários do sítio arqueológico de Sutton Hoo (como vasos de bronze de origem núbia e resíduos de betume sírio) apontam para um cenário bem diferente daquele apregoado pelo senso comum. Diferentemente de uma Bretanha isolada no Mar do Norte após o fim do Império Romano do Ocidente, grandes redes de contato e trocas de artefatos e, possivelmente, mercadorias e, conseqüentemente, o trânsito de pessoas, continuaram a existir.

A partir de todas essas informações, o que podemos dizer sobre o monte 1 e o tesouro de Sutton Hoo? Sabemos que a região era o local escolhido como cemitério da aristocracia de Anglia Oriental entre os séculos VI e VII. Contudo, pelo requinte diferenciado do que foi encontrado no monte 1, não é impossível que a pessoa que ali foi sepultada desfrutasse de um status superior aos demais da mesma área. Ao pensarmos na materialidade das evidências encontradas, o tesouro (seus itens de produção local e além-mar), o barco onde se encontrava o morto e todos os artefatos encontrados e o esforço que foi despendido para tal embarcação à terra firme, é plausível supor que ali fora depositado alguém de grande prestígio do reino dos anglos orientais dos séculos VI – VII.

O candidato mais provável é o rei Rædwald (c. 599 – c. 624) que, segundo o que nos narra Beda em sua História Eclesiástica, tinha sido um rei de grande poder político e militar nas regiões ao sul do rio Humber da época. Um pagão converso ao cristianismo, teria permitido práticas não cristãs durante seu reinado e auxiliado o então príncipe Edwin da Nortúmbria a tomar o trono das mãos do rei Athelfrith – o que expandiu a influência de Rædwald nas regiões do norte da Inglaterra, o que justificaria sua menção na *Crônica Anglo-Saxônica* como um *bretwalda* (“soberano da Bretanha”).

Sutton Hoo como evidência para uma cosmovisão na Inglaterra

A descoberta do tesouro do monte 1 de Sutton Hoo oferece uma janela privilegiada para entendermos a complexidade cultural da Inglaterra dos séculos VI e VII, revelando uma sociedade em transformação. Os achados, notadamente a tumba de um líder anglo-saxão, apresentam elementos que transcendem a dicotomia entre o paganismo e o cristianismo, ilustrando como essas mentalidades coexistiam. O tesouro não é apenas uma prova da continuidade de práticas religiosas e culturais pré-cristãs, mas também demonstra a influência crescente de ideais cristãos que começaram a penetrar nas mentalidades de uma sociedade do período anglo-saxônico por meio de interações com o continente europeu.

O caráter multicultural da Inglaterra da época é evidenciado pela variedade de artefatos encontrados em Sutton Hoo, que indicam conexões comerciais e culturais com outras regiões da Europa, incluindo Escandinávia e Bizâncio. O que a evidência funerária nos apresenta é uma Inglaterra profundamente conectada a redes internacionais de troca, tanto de bens quanto de ideias, o que favoreceu o trânsito de artefatos cuja presença — para um olhar leigo inicial — pode parecer estranha no norte da Europa do período, como a prataria bizantina, e de influências religiosas e artísticas que impactaram a aristocracia anglo-saxônica.

Além disso, o tesouro de Sutton Hoo reflete a pluralidade das práticas pagãs que prevaleciam na Inglaterra pré-cristã. A não existência de um sistema religioso unificado ou centralizado, mas sim um mosaico de crenças locais e tradições adaptadas às realidades sociais e geográficas de cada grupo. A ausência de uma estrutura institucional rígida permitia a variação de rituais e símbolos, tornando a religiosidade anglo-saxã maleável e capaz de coexistir com a introdução de novas ideias, como as do cristianismo.

Do ponto de vista da cosmovisão anglo-saxônica, Sutton Hoo oferece evidências de uma percepção espiritual que refletia as interações com as culturas da Antiguidade Tardia e da Alta Idade Média. O uso de tumbas monumentais, acompanhado de ritos funerários complexos e de objetos com valor simbólico, sugere uma visão de mundo em que a vida após a morte e a conexão com ancestrais desempenhavam papéis centrais. Essa espiritualidade estava em constante negociação com as novas doutrinas cristãs que se espalhavam, revelando uma Inglaterra em pleno processo de sincretismo religioso — e que já dava sinais de um tipo de “cristianismo anglo-saxônico”.

O sítio de Sutton Hoo demonstra que a Inglaterra dos séculos VI e VII era um espaço de transição, tanto do ponto de vista cultural quanto religioso. O tesouro do monte 1 não é apenas um vestígio material dessa era, mas uma chave para compreendermos como as elites anglo-saxônicas lidaram com as transformações espirituais e políticas que moldaram

o futuro da Inglaterra alto-medieval. Sutton Hoo é, portanto, uma peça crucial para o entendimento da formação da identidade das populações da Bretanha na interseção entre o antigo e o novo, o “pagão” e o cristão.

Por fim, como exercício intelectual, uma teoria intrigante, ainda que criticada por alguns pesquisadores, sugere que o ouro encontrado em Sutton Hoo, especificamente as 38 moedas merovíngias e as duas peças de ouro junto da bolsa, teria servido como pagamento simbólico para os remadores que conduziriam o rei Rædwald ao pós-vida. O barco em que ele foi enterrado, com seus imponentes 27 metros de comprimento e espaço para pelo menos 40 remadores, reforça essa hipótese fascinante de uma travessia espiritual, onde os tripulantes seriam remunerados para transportar o rei até o além. Embora muitos especialistas considerem essa teoria um tanto especulativa – e que pelo fato dele ter se convertido à fé cristã, supostamente, seria improvável pois seria algo que dialoga mais com um imaginário pré-cristão – ela não deixa de ser instigante e nos faz imaginar, com certo fascínio, como as aristocracias anglo-saxônicas concebiam o papel dos mortos e dos vivos em sua jornada final. Afinal, a riqueza de Sutton Hoo, assim como ocorre com o poema *Beowulf*, nos convida a continuar explorando o imaginário desses povos antigos – talvez com a mesma curiosidade e reverência com que eles viam o seu próprio passado.

Considerações finais

Os artefatos do tesouro de Sutton Hoo nos levam a refletir sobre a importância desse sítio arqueológico não apenas como um testemunho material da aristocracia anglo-saxônica de Anglia Oriental, mas também como uma janela para entender o sincretismo de tradições e a complexidade cultural da Inglaterra dos séculos VI e VII. Os artefatos ali encontrados, especialmente o tesouro ricamente ornamentado, revelam uma sociedade em transição, em que práticas pagãs e cristãs coexistiam de forma intrigante. O sepultamento de uma figura tão destacada quanto o rei Rædwald, em um barco de 27 metros repleto de objetos de valor, reflete não apenas o status social dessa elite, mas também suas concepções sobre a vida após a morte e a conexão com seus ancestrais. Sutton Hoo, nesse sentido, nos oferece uma chave para compreender o imaginário e os valores espirituais dessa sociedade em transformação.

Além disso, o tesouro de Sutton Hoo reforça a ideia de que a Inglaterra desse período estava longe de ser isolada. Pelo contrário, estava profundamente conectada a redes internacionais de troca e influência, como evidenciado pela presença de itens de origem merovíngia, bizantina, mediterrânea e até indiana. Esse mosaico cultural e religioso oferece uma rica oportunidade para continuar investigando o impacto dessas interações nas tradições locais e na formação de uma identidade anglo-saxônica. Assim, Sutton Hoo continua sendo uma peça essencial

para compreendermos como as transformações espirituais e culturais moldaram o mundo anglo-saxão e, por extensão, o desenvolvimento da Inglaterra medieval.

Referências bibliográficas

Fontes

BEDE. *Ecclesiastical History of the English Nation: Books I – III* (Loeb Classical Library), Cambridge: Harvard University Press, 2006.

BEDE. *Ecclesiastical History of the English Nation: Books IV – VI* (Loeb Classical Library), Cambridge: Harvard University Press, 2006.

BRADLEY, S.A.J. (trad. org.) *Anglo-Saxon poetry*, Londres: Everyman, 2003.

MEDEIROS, Elton. *Beowulf e outros poemas anglo-saxônicos (séculos VIII – X)*, São Paulo: Editora 34, 2022.

SWANTON, Michael (trad. e org.). *The Anglo-Saxon Chronicle*, Londres: Dent, 1997.

WHITELOCK, Dorothy (trad. e org.). *English Historical Documents*, Londres, 1955.

WHITELOCK, Dorothy. *The Anglo-Saxon Chronicle*, London, 1961.

Bibliografia

BJORK, Robert E. & NILES, John D. *A Beowulf Handbook*, Lincoln: Nebraska University Press, 1998.

BLAIR, Peter Hunter. *The Church in Anglo-Saxon Society*. Oxford: Oxford University Press, 2005.

BREDEHOFT, Thomas A. *The Visible Text*. Oxford: Oxford University Press, 2014.

CAMPBELL, James. *The Anglo-Saxons*, Londres: Penguin, 1991.

CARDOSO, Ciro Flamarion. "O paganismo anglo-saxão: uma síntese crítica", *Brathair* 4(1), 2004, p. 19 – 34.

CARVER, Martin; SANMARK, Alex; SEMPLE, Sarah. *Signals of Belief in Early England – Anglo-Saxon Paganism Revisited*, Oxford: Oxbow Books, 2010

CARVER, Martin. *The Cross Goes North – Processes of Conversion in Northern Europe, AD 300-1300*. York: York Medieval Press, 2003.

CARVER, Martin; SANMARK, Alex; SEMPLE, Sarah. *Signals of Belief in Early England – Anglo-Saxon Paganism Revisited*, Oxford: Oxbow Books, 2010

CHANEY, William A. *The Cult of Kingship in Anglo-Saxon England*. Manchester: Manchester University Press, 1970.

CHURCH, S. D. "Paganism in Conversion-Age Anglo-Saxon England: The Evidence of Bede's Ecclesiastical History Reconsidered". *The Historical Association*, Oxford: Blackwell, 2008.

CLEMOES, Peter. *Interactions of Thought and Language in Old English Poetry*, Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

CONNER, Patrick W. in: PULSIANO, Phillip & TREHARNE, Elaine. *A Companion to Anglo-Saxon Literature*, Oxford: Blackwell, 2001.

ELIADE, Mircea. *O Sagrado e o Profano*, São Paulo: Martins Fontes, 1992.

FULK, R. D. & CAIN, Christopher M. *A History of Old English Literature*, Oxford: Blackwell, 2005.

GEERTZ, Clifford. *The Interpretation of Cultures*, Nova York: Basic Books, 1973.

GODDEN, Malcolm & LAPIDGE, Michael. *The Cambridge companion to Old English Literature*, Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

HALSALL, Guy. *Barbarian Migrations and the Roman West (376 – 568)*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

HANEGRAAFF, Wouter J. "New Age spiritualities as secular religion: a historian's perspective". *Social Compass*, 46 (2), 1999, pp. 145 – 160.

JOLLY, Karen Louise. *Popular Religion in Late Saxon England: elf charms in context*, Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1996.

JONES, Prudence & PENNICK, Nigel. *A History of the Pagan Europe*, Londres: Routledge, 1995.

LAPIDGE, Michael. *The Blackwell Encyclopaedia of Anglo-Saxon England*, Oxford: Blackwell, 2004.

LEGOFF, Jacques. *Para Um Novo Conceito de Idade Média*. Lisboa: Estampa, 1980.

LIUZZA, R. M. *Old English Literature: Critical Essays*, New Haven: Yale University Press, 2002.

KELLY, Susan in: McKITTERICK, Rosamund. *The Uses of Literacy in Early Medieval Europe*, Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

MAYR-HARTING, Henry. *The coming of Christianity to Anglo-Saxon England*. Avon: Penn State Press, 1972.

CÂNDIDO DA SILVA, Marcelo. "Uma história global antes da globalização? Circulação e espaços conectados na Idade Média". *Revista de História*, n.179, 2020.

MEDEIROS, Elton O. S. & ALBUQUERQUE, Isabela. "Evidência de anglo-saxões nas fontes da Inglaterra Anglo-Saxônica? Termos e usos no medievo e contemporaneidade", *Brathair*, n. 21, vol. 1, 2021, p. 312 – 335.

MEDEIROS, Elton O. S. "Dinamarqueses, Daneses ou Vikings? Problemas metodológicos e identitários na Inglaterra da Alta Idade Média", *Roda da Fortuna*, vol. 9, 2021, p. 157 – 181.

MEDEIROS, Elton O. S. "O que Beowulf tem a ver com Cristo? Reflexões sobre abordagem e problemática metodológica", *Signum*, vol. 20, 2020, p. 135 – 162.

MEDEIROS, Elton O. S. "O Sonho da Cruz: a tradição cristã bizantina na Inglaterra anglo-saxônica e a tradução do poema original ao português", *Mirabilia*, vol. 29, 2019, p. 199 – 252.

MEDEIROS, Elton O. S. "Erudição e Poesia Encantatória na Inglaterra anglo-saxônica: Salomão e Saturno I e o Encantamento das Nove Ervas", *Mirabilia*, vol. 20, 2015a, p. 313 – 363.

MEDEIROS, Elton O. S. "A linhagem perdida de Scaef: reflexões metodológicas sobre genealogias mítico-históricas na Inglaterra e Escandinávia medieval & a tradução do prólogo da Edda de Snorri Sturluson", *Signum*, vol. 16, 2015b, p. 46 – 77.

MEDEIROS, Elton O. S. "Alfred o Grande e a linhagem sagrada de Wessex: a construção de um mito de origem na Inglaterra anglo-saxônica", *Mirabilia*, vol. 13, 2011, p. 134 – 172.

MOMIGLIANO, Arnaldo. *As Raízes Clássicas da Historiografia Moderna*, Bauru: Edusc, 2004.

NILES, John D. "Pre-Christian Anglo-Saxon religion" in: CHRISTENSEN, Lisbeth; HAMMER, Olav; WARBURTON, David. *The Handbook of Religions in Ancient Europe*. Durham: Acumen, 2013.

NILES, John. "Pagan survivals and popular belief" in: GODDEN, Malcolm & LAPIDGE, Michael. *The Cambridge companion to Old English Literature*, Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

NORTH, Richard. *Heathen Gods in Old English Literature*, Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

PRATT, David. *The Political Thought of King Alfred the Great*, Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

STANLEY, Eric Gerald. *Imagining the Anglo-Saxon Past – The search for Anglo-Saxon paganism and the Anglo-Saxon trail by jury*. Suffolk: D. S. Brewer, 2000.

VIDEEN, Hana. *The Word Hord – Daily life in Old English*. Londres: Profile Books Ltd., 2021.

WEBSTER, Leslie. *The Franks Casket*. Londres: British Museum Press, 2012a.

WEBSTER, Leslie. *The Anglo-Saxon Art*. Londres: British Museum Press, 2012b.

WHITELOCK, Dorothy. *The beginnings of English society*, Aylesbury: Penguin, 1956.

WHITELOCK, Dorothy. *The Audience of Beowulf*, Oxford: Clarendon Press, 1964.

WOOD, Ian N. "Ripon, Francia and the Franks Casket in the Early Middle Ages", *Northern History*, vol. 26, 1990, p. 1 – 19.

YORKE, Barbara. "The fate of otherworldly beings after the conversion of the Anglo-Saxons" in: RUHMANN, Christiane & BRIESKE, Vera. *Dying gods – Religious beliefs in northern and eastern Europe in the time of Christianization*. Stuttgart: Niedersächsische Landesmuseum Hannover, 2015.

YORKE, Barbara. *Kings and Kingdoms of Early Anglo-Saxon England*, Londres: Routledge, 1990.

YORKE, Barbara. *The Conversion of Britain: Religion, Politics and Society in Britain c. 600-800*, Harlow: Pearson, 2006.

4.4 **Os cristianismos e o Sínodo de Whitby na Britânia do século VII** Christianities and the Synod of Whitby in Seventh Century Britannia

Nathany A. W. Belmaia

Resumo: Este trabalho intenta abordar os cristianismos na Britânia, no Sul e no Norte. O Sul da Ilha foi marcado pelas trocas com a igreja romana e a implementação de leis que protegiam a religião; o Norte, por sua vez, era influenciado pelos ideais de Patrício, Brígida e Columba e a emergência do monasticismo como a fé dos governantes. O aporte teórico-metodológico contará com as noções de estratégia e tática de Michel de Certeau, a fim de exemplificar como a igreja romana, por meio de ações táticas, conseguiu impor o seu poder estratégico e levar à derrocada o monaquismo insular, as suas práticas e tradições, assim como algumas motivações políticas que podem ter influenciado na convocação do Sínodo de Whitby.

Abstract: This paper aims to address Christianity in Britain, both in the South and in the North. The South of the Island was marked by exchanges with the Roman Church and the implementation of laws that protected religion; the North, in turn, was influenced by the ideals of Patrick, Bridget and Columba and the emergence of monasticism as the faith of the rulers. The theoretical and methodological contribution will include Michel de Certeau's notions of strategy and tactics, in order to exemplify how the Roman Church, through tactical actions, managed to impose its strategic power and lead to the downfall of insular monasticism, its practices and traditions, as well as some political motivations that may have influenced the calling of the Synod of Whitby.

Palavras-chaves: Monaquismo, Páscoa, Sínodo de Whitby, Cristianismos, Britânia.
Keywords: Monasticism, Easter, Synod of Whitby, Christianities, Britain.
Mots-clés: Monachisme, Pâques, Synode de Whitby.

O monaquismo romano na Britânia

Durante o período de dominação do Império Romano, que ocorreu de ca. 43 a 409, chamavam-se Britânia as áreas do Sul da ilha da Britânia, atual Inglaterra. No início do século V, a Britânia, que já estava subordinada à prefeitura pretoriana da Gália¹ no final do Império Romano, perdeu o controle administrativo para os bretões.

No que diz respeito às religiosidades, há relatos de que os druidas (membros da casta sacerdotal celta de origem irlandesa) foram proibidos por Cláudio, que governou de 41 a 54 (cf. Suetonii Tranquilli, *De vita XII Caesarum*. Claudius: XV, V). É difícil aferir com precisão o quanto das crenças sobreviveram, é suposto que algumas delas tenham coexistido com as crenças romanas e até mesmo se misturado por meio das *interpretatio* (uma comparação que estabelecia a equivalência entre os deuses estrangeiros e os deuses nativos).

¹ Após a morte de Constantino I em 337 d.C., o império foi dividido entre seus filhos, que criaram quatro grandes prefeituras que subdividiram o Império na Antiguidade tardia, uma dessas prefeituras pertencia à região da Gália.

Não é muito claro quando exatamente o cristianismo chegou à Britânia. O sínodo de Arles de 314 (cf. Munier, 1963: 597) registra que compareceram os bispos Eborius de York, Restitus de Londres e Adelphius (possivelmente de Lincoln), o que indica um desenvolvimento de um sistema diocesano habitual na região. Após a desagregação do Império, vários bispados foram abandonados e não se tem muitas notícias do cristianismo no território até a missão de Agostinho.

A religião cristã já era popular no norte da Britânia devido à influência do monaquismo celta. De forma que, diferentemente do que ocorreu no Norte, no Sul da Britânia o cristianismo do século VII chegou como um processo caracterizado por memoráveis trocas de presentes e uma aproximação da igreja romana com os governantes. Seguindo o raciocínio de Brown (1996: 223), os governantes do Sul do continente (sobretudo Kent), tencionavam incorporar a religião cristã para angariar mais *status* perante a população, recordando-se da memória da cristianização e o prestígio dos eclesiásticos nos reinos saxões durante o domínio do Império Romano.

A relação com os cristãos da Gália não era tão interessante, já que poderia haver conflitos de interesses hegemônicos, sobretudo considerando que a diocese da Britânia fora subordinada à prefeitura pretoriana da Gália no período romano. Por isso, ao contrário das correspondências com os francos (região onde o cristianismo também estava popularizado), as numerosas cartas acompanhadas de presentes de Gregório a Æthelberht (reinado 590 - 616), foram bem recebidas em Kent.

Esse contato, no entanto, trazia expectativas: de um lado, o rei queria usar a religião para manter o seu próprio estilo de senhorio local, e de outro, Gregório almejava a uma rápida cristianização da região, restaurando a estrutura que existira no último século do domínio romano, com os bispos metropolitanos em Londres e York, cada um assistido por eclesiásticos nas cidades menos importantes (BROWN, 1996: 224). Mas, a sonhada rede de bispados de Gregório não ocorreu de forma tão rápida quanto ele imaginava.

Agostinho, conhecido como Agostinho de Cantuária, era prior no mosteiro de Roma antes de ser escolhido para a missão de recristianizar os anglo-saxões. Enviado por Gregório, partiu em missão acompanhado de Lourenço de Cantuária (que seria posteriormente seu sucessor) e um grupo de cerca de quarenta companheiros incluindo monges e "leigos" em 596 (BEDA, *Historia ecclesiastica gentis Anglorum*: I).

Mas, logo após deixar Roma, os missionários, assustados com a natureza da tarefa que se apresentava, enviaram de volta Agostinho para solicitar permissão de Gregório para retornar. Recusando, Gregório enviou Agostinho de volta com cartas de estímulo (BLAIR, 2003: 116-117, THOMPSON, 1969: 55). As evidências não permitem afirmar exatamente quando Agostinho se tornou bispo. Com a nota de que nenhuma afirmação concreta pode ser feita, Markus (1963: 24-29) discutiu várias teorias,

sugerindo, por fim, que a consagração de Agostinho teria ocorrido antes de sua chegada na Inglaterra, como incentivo para continuar a missão. Assim, com a autorização do rei Æthelberht (que já era casado com a princesa cristã Bertha, filha de Charibert I, rei de Paris), Agostinho e sua frota desembarcam em Kent em 597 e estabeleceram sua missão na Cantuária (cidade próxima de Kent).

No século VII, a igreja romana se caracterizava pelo sentido latino do termo *institutione*, que designa as “leis fundamentais de uma sociedade política”, na medida em que já era uma organização religiosa socialmente reconhecida, com leis fundamentais, regras e normas organizadas por um complexo regulamentado de ideias e padrões de comportamento. A existência deste ambiente próprio de atuação permite o uso de uma racionalização detentora de uma estratégia, definida por Certeau (1998: 99) por um cálculo ou manipulação “das relações de forças que se torna possível a partir do momento que um sujeito de querer e poder (uma empresa, um exército, uma cidade, uma instituição científica) pode ser isolado. [...]”.

Distante das preocupações com o monaquismo celta, o grande desafio para a comitiva de Agostinho eram as religiosidades dos anglo-saxões estabelecidos no território. Para lidar com estas, na carta registrada por Beda (*Historia ecclesiastica gentis Anglorum*, I, XXX), Gregório ordenou que, ao invés da destruição de objetos e locais de culto, se efetuasse uma ressignificação² desses locais e festividades pagãs. Os templos deveriam ser deixados em pé, mas se tornariam territórios cristãos, assim como as festividades, que continuariam ocorrendo, desde que associadas à uma semântica do cristianismo - mártires cristãos, santos, Jesus, Deus cristão etc. Uma ressignificação de tal porte só poderia ser levada à cabo por um poder estratégico que, por meio de cálculos, manipulava as relações de força impondo as suas regras, auxiliado pelos governantes seculares. Algo familiar? No século IV, a aproximação com o Imperador Constantino deu um fôlego bem maior à difusão da religião no Império Romano. De acordo com Sanmark (2002: 36), uma vez que um governante secular se encarregasse da difusão do cristianismo em um território, a religião se espalhava em uma escala mais ampla entre todos os reinos.

A parceria entre ambos os poderes permitiu que Agostinho fornecesse à Æthelberht um instrumento que, nas palavras de Brown (1996: 226), permitiria-lhe “brilhar como um novo Clóvis” perante o seu próprio povo: Æthelberht publicou um código de leis (à maneira romana, mas em anglo-saxão), que contemplava regulamentações que, inclusive, asseguravam o patrimônio da igreja romana.

² Ressignificação é entendida aqui por um processo semiótico de substituição de significados dos significantes originais, conforme discutido em Belmaia (2016) ao analisar a hipótese de ressignificação do culto à deusa Eostre por Easter, a Páscoa cristã, como consequência das políticas de Gregório na Inglaterra do século VII.

As leis indicaram claramente que os novos estrangeiros gozaram da protecção pessoal do rei. Começavam por afirmar que o roubo da “propriedade de Deus e da Igreja”, exigia uma compensação igual a doze vezes o produto do roubo. Iam ao ponto de proclamar - em vernáculo - que a honra dos padres cristãos era tão sensível como a do próprio rei, e exigia uma compensação nove vezes maior que o prejuízo (BROWN, 1996: 226).

Esse proteccionismo foi resultado da proximidade com o poder político. Ampliando o poder estratégico cristão, rapidamente criou-se novos bispados, um em Rochester e um em Londres (para evangelizar os saxões do Leste). Mas, com a morte de Agostinho entre 604 e 609, e a de Æthelberht em 616, a missão enfraqueceu. Essex, onde governava Saeberht (sobrinho de Æthelberht que reinou de 604 a 616), retornou ao paganismo. O bispado de Londres foi abandonado, enquanto o rei Rædwald (reinado 599 a 624, no leste em Norfolk e Suffolk), que já mantinha dois altares em seu palácio um cristão, o outro pagão (cf. Genet 2005: 36), abandonou o cristianismo devido à uma epidemia de peste.

Para Gautier (2009: 3), quando Gregório anunciou que Agostinho batizara mais de dez mil “anglos”, ele ignorava a profundidade da conversão desses povos. O fato de um politeísta aceitar o batismo cristão poderia ser considerado, para eles, apenas a angariação de mais uma protecção “sobrenatural” e não a adoção completa da religião cristã, que exigia o culto apenas ao seu Deus.

Eadbald, filho de Æthelberht, que governou Kent de 616 a 640, só se converteu ao cristianismo no fim do seu reinado. Quando seu filho Earconbert recebeu a coroa, assumiu a religião cristã e ordenou, além da destruição dos “ídolos” pagãos, a observação da quaresma “e para que esta não fosse levemente negligenciada, ele nomeou punições condizentes para os infratores” (BEDA, *Historia ecclesiastica gentis Anglorum*, III, XVIII).

Assim, a legislação foi usada para impor a estratégia cristã que implicava no cumprimento de regras do cristianismo, como o jejum da quaresma mesmo entre povos não conversos. No entanto, a data da Páscoa (que influenciava o período da quaresma) não era uniforme na Britânia. A igreja romana, que já passara por vários debates de normatização do calendário litúrgico da Páscoa (cf. Belmaia, 2017) enfrentaria novamente essa questão no Sínodo de Whitby no embate com o monaquismo celta, que será tratado a seguir.

Cristianismo celta?

Uma discussão que remete aos anos 1980 e 1990 e reverbera até os dias atuais relaciona determinadas práticas cristãs difundidas nos territórios da Irlanda e da Escócia no século VI e VII ao termo “celta”, designando-o, por exemplo, cristianismo celta, Igreja celta, monaquismo celta etc.

As formas assim referidas tiveram práticas que divergiam da igreja romana principalmente no que dizia respeito à organização eclesiástica, tonsura, aceitação das mulheres no meio monástico e a data da Páscoa.

No século VII, os missionários romanos não entendiam a missa dos insulares ou o funcionamento de sua sede monástica, que era regida por outras regras (BRAY, 2000: 252, COUVILLON, 2005: 22). A tonsura (cerimônia religiosa na qual o ordenando recebia um corte de cabelo específico quando saía da condição de leigo para iniciado) era feita desenhando uma linha frontal à cabeça, cortando os cabelos de orelha a orelha. Diferentemente, os romanos cortavam os cabelos do topo da cabeça para se parecer com a coroa de Cristo (BROWN, 2003: 361, COUVILLON, 2005: 25-26, FOWLER, 1894: xli).

Um outro aspecto que distinguia os mosteiros ditos celtas era a disciplina. Conforme explica Couvillon, o monge Beda, o Venerável, que escreveu sobre a cristianização desse período, registrou que os “nobres ingleses viajaram para a Irlanda para prosseguir os estudos religiosos ou levar uma vida de disciplina mais rigorosa [...]” (COUVILLON, 2005: 23 *tradução nossa*).

Havia também questões que giravam em torno da língua latina. Diversas daquelas do continente, as formas de latim utilizadas pelo monaquismo no Norte da Britânia e Irlanda eram quase irreconhecíveis para os eclesiásticos que chegaram com a missão enviada pela igreja romana no início do século VII. Segundo Hughes (2013: 8), à medida que o Ocidente se tornou mais ruralizado e descentralizado, ao lado de uma retórica formal, o latim falado divergiu visivelmente da norma escrita com usos de jargões populares. Esses usos subsistiram, e a difusão desse latim foi acompanhada pelo surgimento de dialetos regionais distintos. A lacuna entre o escrito e o falado, ainda de acordo com Hughes, tornou-se mais pronunciada à medida que esses dialetos latinos vulgares evoluíram para as línguas românicas, utilizadas até mesmo como expressão de identidade por algumas culturas populares germânicas.

Outra singularidade do monaquismo nomeado celta era a fundação dos mosteiros “duplos”. Mulheres eram aceitas nos serviços monásticos, desde que estivessem separadas dos homens. O poder da mulher nesse meio é emblemático desde Brígida, designada posteriormente Santa Brígida, que fundou vários mosteiros na região de Kildare no século V (BRAY, 2000: 258). No Norte da Britânia, durante o século VII, todos os mosteiros eram construídos em versão feminina e masculina. Um dos mosteiros “duplos” mais proeminentes foi Whitby, onde Aidan nomeou como abadessa Hilda, filha do rei Oswy, também conhecido como Oswiu, que foi rei na Bernícia, Deira e alguns outros territórios de 642 a 670 (BROWN, 2003: 52).

Uma das diferenças que culminou no Sínodo de Whitby foi a diferença no cálculo do dia da celebração da Páscoa. A diferença na datação romana e a aquela designada celta poderia chegar a um mês. Isso “afetou

o tempo de batismos em massa dos recém-convertidos [feitos no período pascal] e perturbava os ritmos da corte real, onde era esperado um rei guerreiro para mostrar a sua face cristã mais exuberantemente na festa da Páscoa” (BROWN, 2003: 361). As diferenças eram tais que, no bispado de Aidan e no de seu sucessor, Finan, em Lindisfarne, duas comemorações da Páscoa em dias diferentes foram toleradas e consideradas igualmente válidas.

Beda (*Historia ecclesiastica gentis Anglorum*, II, XX), conta que, na família real, enquanto a rainha Eanfled (segunda esposa do rei Oswy, casamento ca. 642 – 644) praticava o que aprendera em Kent (que seguia as práticas romanas), o rei mantinha a tradição que obtivera em terras irlandesas. De modo que, houve ocasiões nas quais enquanto a rainha e seus seguidores ainda estavam em jejum e celebrando o designado Domingo de Ramos³, o rei já teria celebrado a Páscoa.

Embora essas práticas fossem diversas daquelas da igreja romana, o fundamento para a terminologia “celta” associada a esse tipo de cristianismo tem por base interpretações relacionadas ao asceticismo, espiritualidade e natureza (física) com uma possível religião celta.

Davies (1999: 11), por exemplo, conta que nos “países celtas” do início da Idade Média, foi desenvolvido um tipo de cristianismo cujo tema natureza aparece em grau incomum. Dessa forma, segundo o autor, a imanência de Deus em todos os lugares, por exemplo, encontraria ecos tanto no ascetismo quanto na sacralidade “celta”. Esse ponto de vista também é compartilhado por Mackey (1992: 40), que propôs um cristianismo celta relacionado com um passado pré-cristão através de uma religião designada como *primal*. Para Mackey (1963), essa forma primitiva cristã, com práticas adaptadas às sociedades que se alocaram, foi desenvolvida devido à distância dos centros eclesiásticos da Gália e de Roma.

Uma oração popular atribuída à São Patrício, intitulada *St Patrick's Breastplate*⁴, que evoca a proteção de um Cristo que estaria em todos os lugares, foi interpretada como uma reverência cristã pela natureza. Por isso, foi relacionada com uma antiga veneração celta pela terra (BAMFORD, 1987: 54). Para Bray (2000: 257), essas características, presentes em alguns hinos e orações, influenciaram na interpretação de uma “espiritualidade celta”, com ênfase na simplicidade, na não-hierarquia com relação à igreja romana, amor à natureza e imanência de Deus no mundo natural.

Entretanto, Bray (2000: 250) sugere que, mais que a investigação de uma forma genuína de religiosidade, a espiritualidade dita celta é, sobretudo, uma reinterpretação do passado à luz de aspirações modernas neopagãs.

3 Domingo anterior à Páscoa, em memória da entrada de Jesus em Jerusalém, relatado nos livros bíblicos de Mateus, 21:1-11, Marcos, 11:1-11, Lucas 19:29-44 e João 12:12-19.

4 Baseado em interpretações bíblicas, o termo *breastplate* refere-se a uma peça de armadura (“Armadura de Deus”) para combater o pecado e as inclinações para o mal, referida na carta de São Paulo aos Efésios (6:10-18). De acordo com O’Donoghue (1989: p.45), *St Patrick's Breastplate* é um exemplo do gênero latino de oração chamada *lorica*, baseada no livro de Efésios e com características da tradição irlandesa gaélica.

Assim, contrapõe-se termos de uma doutrina agostiniana, racional, materialista, artificial e urbana com uma fé autêntica, simples, rural, natural e poética.

Além disso, o próprio termo celta, segundo Collis (1997:17), carrega uma bagagem bastante romantizada de unidade de um povo. Embora existisse a partilha de alguns valores culturais, de arte, de literatura e de religião, havia distinções em todos esses domínios. A linguagem é um exemplo: dos falantes advindos de uma suposta língua celta (da raiz proto-indo-européia), encontra-se o gaélico, irlandês, escocês, welsh e o bretão. Hughes (1981: 10) salienta que, dentro desse universo múltiplo, entender o termo “celta” em unicidade não pode ser sustentado. Além disso, compreender a “Igreja Celta” como corpo único e coeso em contraponto à igreja romana também é passível de questionamento.

Alguns estudos apontam que as igrejas da Irlanda, Escócia e Wales divergiam quanto à organização e em algumas práticas. Segundo Bray (2000: 251), as igrejas do norte setentrional irlandês seguiram as práticas ditas celtas de calcular a Páscoa, ordenação de bispos e estilo de tonsura, mas muitas no Sul seguiram os costumes romanos, embora em território irlandês. Portanto, seria mais plausível falar em “igrejas celtas” do que em uma Igreja Celta única (BRAY, 2000: 253).

É preciso considerar também que uma (possível) religião celta escrita pelos monges é relida e reinterpretada sob a ótica cristã. Mesmo obras como *Senchas Már*, que é um conjunto legal composto em irlandês antigo, foram submetidas a uma série de acréscimos posteriores. Isso demonstra, segundo Hughes (2005: 21) como os compromissos entre o cristianismo e a cultura nativa foram imaginados pelos irlandeses. Na tentativa de estabelecer um tipo de retrospecto (pseudo) histórico, o prólogo de *Senchas*, incluso posteriormente, atribui a Patrício (missionário cristão que atuou no território irlandês, a ser tratado na próxima seção) o papel de revisar as leis, conforme se segue:

Agora os julgamentos da verdadeira natureza que o Espírito Santo tinha falado através da boca dos Brehons e apenas poetas dos homens de Erin, a partir da sua ocupação desta ilha, até a recepção da fé, foram exibidos por Dubthach para Patrício. O que não colidiu com a Palavra de Deus na lei escrita e no Novo Testamento, e com as consciências dos crentes, foi confirmado nas leis dos Brehons por Patrício, pelos eclesiásticos e pelos chefes de Erin; pois a lei da natureza fora bastante combatida, exceto a fé e suas obrigações. E este é o *Senchus Mor* (SENCHAS MÁR *apud* MACMANUS, 2005: 133, tradução nossa)

Nesse trecho, Patrício é vislumbrado como um tipo de supervisor de uma coleção de leis que deveria se adequar às Escrituras e práticas cristãs (HUGHES, 2005: 21). Isso pode sugerir uma acomodação de saberes e a sobreposição da visão teleológica cristã.

De acordo com Bray (2000: 253), em *Confessio*, consta o relato de que, quando Patrício foi acusado de práticas duvidosas pelos bispos na Gália, ele afirmou que nunca se desviou da verdadeira fé, e os bispos

que o sucederam reconheçam a autoridade de Roma sobre assuntos doutrinários. Se mesmo Patrício reconhecesse a igreja romana como fonte de *auctoritas*, poder-se-ia questionar: por que falar em um cristianismo celta? Há argumentos com menor margem de contestação para defesa de tal designação vinculada ao cristianismo ou práticas monásticas?

Do que se depreende até então, vários argumentos que defendem a vinculação com o termo celta têm base frágil ou são passíveis de questionamento. Por isso, sobretudo considerando que não foram todas as igrejas irlandesas que adotaram práticas de cristianismo distintas da romana, optaremos por designar essas frentes cristãs com práticas diferentes da igreja romana (no século V ao VIII) pelo termo *insular*. Dessa forma, esse termo referir-se-á sobretudo ao braço monástico cristão que apresentava contrastes com as práticas romanas (tonsura, organização, datação da Páscoa) conforme tratado no início dessa seção, independente da questão territorial.

O monaquismo insular na Britânia do século VII

Freeman (2001, 14-15) salienta que evidências arqueológicas asseguram pelo menos um nível mínimo de contato entre o Império Romano e Irlanda até o início do século IV. Desde o primeiro século⁵ se reconhecem influências romanas na Irlanda pelas moedas romanas, fragmentos de cerâmica estrangeira e produtos funerários exóticos que produzem evidências arqueológicas importantes para o contato entre o Mediterrâneo e a Irlanda pré-cristã. Assim, o fato de os territórios da Irlanda não terem sido uma província imperial, não significa que não tenha tido contato com Roma (no período Imperial e também após). Johnston (2013: 11) afirma que trabalhos recentes mostraram que essas relações eram significativas não apenas em termos materiais, comerciais e políticos, mas também intelectuais.

Mesmo antes do período da cristianização, partes da Irlanda demonstram conexões com o latim por meio do vocabulário, que abarcam desde os termos comerciais tomados de empréstimos pelos primeiros irlandeses, e a alfabetização, com as hipóteses de uma possível inspiração para o sistema de escrita irlandesa nativa, o Ogham⁶.

⁵ De acordo com Freeman (2001, 2-3), o contato entre a Irlanda e o Mediterrâneo, sem dúvida, começou antes do período romano, mas os artefatos pré-romanos são poucos, e, muitas vezes, de origem questionável. A obra de Vittorio (2003) também fornece importantes elementos que permitem atestar os objetos romanos na arte irlandesa e como o comércio e a língua latina foram importantes para a Irlanda dos primeiros séculos.

⁶ A partir do contato com o costume epigráfico romano, desenvolveu-se na Britânia o alfabeto Ogham “usado nas pedras que, justamente por isso, passaram a ser conhecidas na literatura específica da área como Ogham Stones, nas quais estão grafadas as primeiras manifestações do gaélico irlandês, archaic irish (ou primitive irish). As Ogham Stones são uma resposta ao hábito epigráfico romano e foram criadas tendo em vista os sons da língua irlandesa, para dar a este idioma um status semelhante ao do latim. Assim, interpretamos estas interações como intercâmbios e conexões entre a Britannia romana e a Hibernia [...]” (SANTOS, 2016, p.36-37).

Apesar de o cristianismo insular e romano na Britânia e Irlanda terem, no século VII, sido marcados por lideranças monásticas, um registro do envio de bispos da igreja romana para essa região remete ao nome de Paládio (ca. 408 - m. ca. 457 – 461), que no século V precedeu Patrício na Irlanda. Membro de uma importante família no território de Auxerre, na Gália, teria sido enviado por Celestino (380 - 432) para combater o Pelagianismo na Britânia em 431 (Ó CRÓINÍN, 1995: 14).

Todavia, um dos nomes mais conhecidos pela cristianização na Irlanda é Patrício (387 - 461), consagrado São Patrício posteriormente. Santos (2013: 1) alude à São Patrício, o padroeiro dos irlandeses, como um bretão romano que viveu na vila romana *Bannavem Taburniae*. Sendo a venda de escravos comum no século V, Patrício foi capturado e tornou-se escravo na Irlanda. Após servir um senhor pastoreando ovelhas, escapou, e, após ter passado um tempo na Bretanha com os familiares, voltou ao território irlandês com fins de evangelização. Santos (2013: 3) referência duas obras em que Patrício narra as suas dificuldades: *Confessio e Epistola ad Milites Corotici*, sendo nesta última narrado os revezes com Coroticus, homem que, segundo os relatos de Patrício, raptava os cristãos batizados e os vendia aos pictos (confederação de tribos que habitava os territórios da Escócia).

Schorer (1954: 273) afirma que, após a evangelização de Patrício, a Irlanda transformou-se na *Insula sanctorum et doctorum*, de onde emergiu um grande número de anais martiriológicos e de *vitae sanctorum*. A missão de Patrício originou várias igrejas, sobretudo na região de Amargh, onde foi implementada uma estrutura diocesana com uma hierarquia de bispos, sacerdotes e diáconos. No entanto, Kenney observa que a organização da igreja irlandesa já diferia substancialmente da hierarquia episcopal normal da igreja no ocidente. O monaquismo foi a base do sistema irlandês:

Toda importante igreja irlandesa era uma igreja monástica [...] Administração e poder coercitivo, um poder autocrático e de longo alcance, estavam nas mãos do abade. O bispo mantinha suas prerrogativas de mais alta dignidade eclesiástica e as suas funções sacramentais, mas não matinha, a menos que fosse também um abade, a jurisdição administrativa (KENNEY *apud* SHARPER, 1984: 231, tradução nossa).

Kenney (*apud* SHARPER, 1984: 231) ainda ressalta que a autoridade do abade se baseou no fato de que ele era o herdeiro de privilégios e propriedades do *comarba*, o homem santo, ou seja, o asceta que fundou o mosteiro. “Se o mesmo santo tivesse fundado várias igrejas, estas formavam uma liga ou congregação, a *paruchia*, sob o domínio do abade da igreja-mãe”. A *paruchia* não era uma unidade territorial, dado que as igrejas monásticas que a compunham poderiam estar dispersas, mas se constituía como um tipo de família, ou *multer* em torno do santo.

No que concerne à estrutura monástica, Hughes observa que a transição de uma igreja governada por bispos, com limites diocesanos para uma igreja organizada em *paruchia* monástica sob o controle de abades que não eram necessariamente bispos, “não aconteceu tão rápida ou tão uniformemente quanto a interpretação rígida do *Catalogus Sane torum Hiberniae* nos faz crer” (1966: 88, *tradução nossa*). A autora argumenta que o sistema monástico constituiu a estrutura eclesiástica dominante na igreja irlandesa, substituindo, gradualmente, a estrutura episcopal. A *paruchia*, ou, a rede de mosteiros ligados a uma abadia substituiu a diocese como unidade administrativa principal. A posição do abade, consequentemente, substituiu a posição do bispo em autoridade e proeminência (HUGHES, 1966: 88, HUGHES, 2005: 312, SHARPE, 1984: 235).

Logo, se constata que existiu uma tendência para certa autonomia em assuntos religiosos. “O santo da principal igreja-mãe dentro de um *túath* tornou-se o patrono do *túath*, e os interesses do mosteiro e do estado naturalmente se tornariam intimamente relacionados” (KENNEY *apud* SHARPE, 1984: 232, *tradução e grifos nossos*).

De acordo com Santos (2003: 6), a Irlanda encontrada por Patrício, por exemplo, era uma sociedade dividida em vários pequenos reinos denominados pelo termo *túath*: essa palavra do gaélico irlandês antigo designa que cada território era liderado localmente por um rei, que desempenhava o papel de chefe do clã. A *tuáth* também sofreu alterações sociais ao longo do tempo, “ao invés de contar com um druida, por exemplo, o sacerdote cristão toma-lhe o lugar” (SANTOS, 2003: 6). Além disso, o cristianismo também teve um papel político. As igrejas auxiliavam na unidade política da *tuáth*: “Várias igrejas eram controladas por antigas famílias reais. Uma grande igreja e um grande santo podiam oferecer um poderoso foco de unidade, capaz de ajudar a sustentar um povo amplamente disperso” (CHARLES-EDWARDS, 2000: 14).

No século VI, um outro importante nome do cristianismo irlandês é Columba (521 - 597), um príncipe sucessor da Casa O’Neill, posteriormente sagrado São Colomba. Ele iniciou seus estudos na escola sob a tutela Finnian de Clonard (pioneiro na fundação de escolas e mosteiros na região da Irlanda e Escócia), que o consagrou diácono após transformar água em vinho, segundo a hagiografia escrita por Adomnano (Adamnanus, *Vita Columbae* II: 1). Posteriormente, ingressou no mosteiro de Clonard, também dirigido por Finnian. No entanto, uma disputa entre ambos se acirrou e chegou ao ápice na Batalha Cúl Dreimhne (termo que poderia ser traduzido como a *Batalha do Livro*, um dos confrontos mais antigos sobre direitos à uma obra).

Em cerca de 540, na volta de uma viagem à Roma, Finnian trouxera consigo uma cópia da Vulgata de Jerônimo⁷ datada do século IV. Sem o conhecimento de Finnian, Columba fez uma cópia do manuscrito e o tra-

⁷ A Vulgata é uma das traduções latinas mais conhecidas da Bíblia cristã, feita por Jerônimo

duziu para o gaélico. Nos enfrentamentos em Cairbre Drom Cliabh (Condado de Sligo), em 560, argumentava-se que, embora Finnian fosse o proprietário da cópia da Vulgata, o direito à cópia em gaélico pertenceria a Columba, visto que o mesmo efetuara o trabalho de tradução, sendo essa, portanto, “sua obra”. O rei Diarmait mac Cerbaill decidiu que, mesmo as cópias “filhas”, pertenceriam ao proprietário da cópia original, no caso, Finnian (FOWLER, 1894: lxii). Contrariado não apenas com esta, mas também com outras decisões anteriores, Columba exortou o exército dos O’Neill contra o rei. A batalha sangrenta que se seguiu culminou no exílio do clérigo na ilha de Iona. Apesar de a punição ser justificada pelo envolvimento do monge com a mortandade nos combates, tem-se discutido que as razões que levaram ao banimento de Columba foram, sobretudo, políticas, relacionadas à rivalidade entre membros da família real (BROWN, 1996: 216, WILLIAMS, 1991: 84).

Sob a proteção do rei Conall mac Comgaill, de Dál Riata, Columba se estabeleceu na pequena ilha de Iona, antigo lugar sagrado dos druidas (BEDA, *Historia ecclesiastica gentis Anglorum*: III, IV). A partir desse centro, cristianizou todo o Norte da Britânia e fez do cristianismo irlandês a fé dos “poderosos”. A abadia e os mosteiros que ele fundou se tornaram uma instituição religiosa e política dominante na região por séculos.

Na altura da morte, em 597 - o mesmo ano em que a missão de Gregório, o Grande chegou a Kent - Columba tinha conseguido criar um império espiritual no Norte que se assemelhava ao extenso reino dos outros O’Neill. Iona foi o vértice de uma pirâmide de mosteiros leais, que se estendiam entre o Sul da Irlanda e as Hébridas (BROWN, 1996: 216).

Columba foi um missionário ativo, conhecido por popularizar e por difundir o cristianismo entre os pictos, que eram pagãos (cf. Beda, *Historia ecclesiastica gentis Anglorum*: III, IV). Fundou várias igrejas e transformou o mosteiro de Iona em um centro de alfabetização, estudo de latim e difusão da teologia cristã⁸. Além disso, as histórias que circulavam de seus milagres lhe conferiam autoridade e a reputação de homem sagrado (Fowler, 1894: lxii).

Além de São Patrício e São Columba, para completar a tríade dos reputados santos patronos do cristianismo irlandês, é preciso mencionar Santa Brígida (ca. 450 – m. ca. 525), à qual se relacionam milagres

de Estridão (347- 420), filho de Eusébio de Cesareia.

⁸ Gautier (2009: 5) relembra que a mesma rede de organização monástica da Irlanda também esteve bastante presente no norte da Gália. Assim, apesar de ter uma clara e forte intervenção de Columba, as origens do monaquismo organizado no norte da Britânia ainda são objeto de divergências. Uma série de possibilidades foi debatida, mas a dificuldade em precisar as origens desse monaquismo advém da falta de documentação do período, situação diversa dos locais onde o Império Romano esteve presente, como na Gália ou no Mediterrâneo oriental, cujos processos estão bem documentados. Seguido por outros historiadores, Lawrence (1984: 38) conclui que, embora existissem aspectos que se alinhassem com os de outros reinos, não é possível atribuir a origem monástica irlandesa a nenhuma região em particular.

desde o seu nascimento, relacionado à luzes que sua mãe teria visto. Pelo menos duas biografias foram compostas no final do século sétimo descrevendo Brígida da Irlanda (ou de Kildare), como uma filha de nobre, que consagrou sua virgindade a Deus e se tornou líder de uma comunidade cristã de mulheres, e, possivelmente, também de homens, pois havia um importante monastério duplo em Kildare cuja fundação fora atribuída a ela (MCKENNA, 2004: 140-141).

Dessa maneira, é possível notar pelo menos três centros de poderes cristão, Amargh, de Patrício, Iona de Columba e Kildare de Brígida (BRAY, 2000: 253), o que poderia resultar em diversos conflitos de interesses.

Passando agora para um contexto político que antecedeu o Sínodo de Whitby, pode-se dizer que os contrastes diretos da tradição insular com a igreja romana se tornaram mais latentes quando o centro físico do poder político migrou para o Norte da Britânia com Oswald (reinado de 634 - 642), sucedido por Oswy (642 - 671) e Egfrith (671 - 685): “os reis de Northumbria que governaram a zona fronteira atravessada pela muralha de Adriano, desde o início das Terras Altas escocesas até ao rio Humber” (BROWN, 1996: 215).

Na conquista da Nortúmbria (situada no Norte da Inglaterra e sudeste da Escócia), o rei Oswald foi apoiado por Columba, o fundador de Iona, o que o beneficiou grandemente. Por outro lado, a aliança ofereceu à Iona uma porta aberta para Nortúmbria, e, em muitos aspectos, seus sucessores no tempo de Aidan foram apoiados pelo rei (ORR, 2015: 265).

Brown (1996: 222) levanta três hipóteses acerca do interesse da adoção da religião cristã pelo rei Oswald após recuperar a coroa na Nortúmbria em 635, pois os monges: 1. Enquanto escritores, transformaram as leis e a poesia oral da Irlanda pré-cristã em textos escritos; 2. Substituíram as funções dos druidas, dos bardos e dos *brehons*, e isso passou a fazer parte da nova ordem cristã. 3. Desfrutavam de um *status* privilegiado, o que era conveniente à sociedade irlandesa, que se hierarquizava por graus de honra.

Analisando essas hipóteses em maior pormenor, há que se ressaltar, primeiramente, a relevância social da língua latina utilizada pelos monges. Seguindo o raciocínio de Johnston (2013: 7), o latim era um meio de escrita bastante difundido e prestigiado como literatura, veículo de aprendizado, propaganda e registro administrativo. O latim era preterido ao se tratar de registro de leis, e a própria lei romana era uma importante influência nos costumes não-romanos. Por volta do século VII e VIII, para além de um saber controlado pelos cristãos, o latim passara, notoriamente, à língua de aprendizado e da literatura. Existe a possibilidade de que esse processo tenha sido impulsionado pelos conhecimentos prévios de latim na Hibérnia, conforme, por exemplo, as evidências das possíveis influências no alfabeto Ogham (cf. JOHNSTON, 2013: 8-16, SANTOS, 2016: 35-50).

Quanto à hipótese de substituição dos druidas pelos clérigos, é importante ressaltar que, segundo Santos (2014: 88), as referências que existem aos druidas na Irlanda são oriundas de obras literárias: Muirchú Moccu Machteni, autor de uma das primeiras *Vitae Sancti Patricii*, “quando fala em encantadores, adivinhos e professores de toda sorte de arte, ele inclui entre estes os ‘magos’, substituindo os druidas irlandeses” (SANTOS, 2014: 88).

Para Schorer (1954: 273), na sociedade irlandesa pré-cristã, baseada no sistema de clã, a memória de fatos passados que justificassem o orgulho e prestígio da classe dominante era importante. Os cronistas dos mosteiros e os hagiógrafos continuaram essa tradição recorrendo aos *fili*, que narravam fatos, estes, portanto, diretamente afetados pelos registros das plumas e tintas monásticas. Johnston (2013: 16) define os *fili* como os representantes da casta erudita pré-cristã, os supostos sucessores diretos dos druidas. Embora tradicionalmente tenham sido relacionados com poetas, preenchiam funções de genealogistas, historiadores, recitadores, artistas e juristas (os *brithem*, que eram os especialistas em leis vernaculares com alta posição social).

Mas, esse processo, que parece ser uma simples transferência de saberes, ainda é objeto de debate. Segundo Johnston (2013: 16), os enfoques acadêmicos dividem-se basicamente em dois esquemas dicotômicos: nativista e anti-nativistas. O modelo nativista, que explica o material tradicional e mitológico na narrativa irlandesa, bem como a natureza não-romana da lei vernacular, se baseia no corolário de uma conversão lenta da elite ao cristianismo e às normas de conduta cristã. Nessa concepção, o processo de conversão ainda estaria em andamento quando surgiram os primeiros materiais escritos da Irlanda pré-cristã. Sob essa perspectiva, a atuação do cristianismo foi superficial, “os ossos e a alma permaneciam intratavelmente pagãos” (JOHNSTON, 2013: 16, tradução nossa). O esquema anti-nativista, por sua vez, nega ou reduz substancialmente a possibilidade de sobrevivência de um saber pré-cristão através do *fili*. Esse modelo sugere que os *fili* e seus semelhantes foram precocemente absorvidos pelas estruturas eclesiais de uma igreja romana hegemônica (na qualidade de uma casta única e coesa). Tal suposição implica uma conversão mais rápida da elite ao cristianismo (JOHNSTON, 2013: 17).

Sintetizando a discussão, Johnston (2013: 18) afirma que é importante não minimizar o papel dos clérigos alfabetizados na organização e difusão das fontes escritas medievais oriundas dos mosteiros. Mas, ao mesmo tempo, é preciso indagar se tal papel era exclusivo desses clérigos letrados, ou se, em qualquer sentido, eles formavam uma única classe dominante (JOHNSTON, 2013: 18).

Portanto, há plausibilidade em aferir que a literalidade monástica estivesse no rol das possibilidades que levaram o rei Oswald à adoção da religião cristã. Em vista disso depreende-se que a literalidade e a alfa-

betização dos monges tiveram importância na manutenção e transmissão de memória social, que era, anteriormente, uma função dos druidas ou os *filis* (caso da Irlanda). De acordo com Schorer (1954: 273), os cronistas dos mosteiros e os hagiógrafos continuaram, inclusive, a tradição desses grupos pré-cristãos recorrendo a esses mesmos grupos (druida ou *fili*). A propósito de uma possível colaboração com os *fili*, por exemplo, Johnston (2013. p.20) observa que o sucesso do cristianismo residia em sua capacidade de “cooptar potenciais rivais em suas próprias estruturas, fortalecendo, complexificando e diversificando imensamente a experiência cristã”.

Em suma, o registro por meio do latim e o prestígio que os clérigos (e a língua latina) já desfrutavam, poderiam ser elementos úteis ao rei Oswald quando este requisitou um monge no mosteiro de Iona para cristianizar a região. O escolhido para a tarefa foi Aidan (590 - 651), que seguia a tradição insular de Columba. Foi-lhe dada a ilha de Lindisfarne (atual *Holy Island*) para a construção de um mosteiro. Com o apoio da aristocracia, da corte e dos próprios reis, foram fundados também mosteiros em Melrose, Gateshead, Hartlepool, Ripon e Lastingham (LAWRENCE, 1984: 51).

Uma nova fase do cristianismo foi aberta quando a tradição insular passou a ter o controle do monaquismo a partir de Iona. A cidade transformou em um pólo que ligou duas hegemonias das Ilhas Britânicas: os O’Neills, da Irlanda, e os reis da Nortúmbria (BROWN, 1996: 216).

Oswy, se tornou rei da Bernícia quando seu irmão, o rei Oswald foi, morto na batalha de Maserfield, em 642, contra o rei Penda, da Mércia, um reino anglo-saxão que atualmente é a região central da Inglaterra (cf. BEDA, *Historia ecclesiastica gentis Anglorum*, III: XIV). Assim, o início do reinado de Oswy foi marcado por lutas para firmar o controle sobre Deira (norte da Inglaterra) e conquista do norte da Mércia (território conhecido atualmente como as *Midlands* inglesas, ou, o centro da Inglaterra), na Batalha de Winwæd em 655. Isto fez com que Oswy se tornasse um dos governantes mais poderosos da Britânia no século VII (YORKE, 1990: 78-79).

Na qualidade de cristão devoto, Oswy estabeleceu vários mosteiros, incluindo a abadia de Whitby (YORKE, 1990: 80). Com a morte do Aidan de Lindisfarne (590 d.C – m. 651), monge o qual é creditada a restauração do cristianismo na Nortúmbria, é novamente à Iona que os nortúmbrios se voltam para designar o sucessor, Finan de Clonard, que atuou como Bispo de Lindisfarne de 651 a 660, sucedido por Colman de 660 a 664, que esteve presente no sínodo de Whitby (GENET, 2005: 38).

Segundo Genet (2005: 35), voltar-se para Iona e não para Canterbury, no Sul, que era cristianizado por Gregório e Agostinho, era mais que uma escolha de região, mas uma preferência pela tradição insular ao invés da continental. No entanto, Orr (2015: 260) observa que, independentemente das tradições e preferências, a política se tornaria uma faca de dois gumes para a missão insular. Se, a princípio, o apoio ao rei

Oswald abriu caminhos para a Nortúmbria, o seu sucessor, Oswy, seria o responsável pelo fechamento dos mesmos, bem como pelo início de uma gradual extinção da forma monástica insular, conforme se verá na seção sobre o Sínodo de Whitby, a cidade do desfecho da contenda entre monaquismo insular e romano.

A Páscoa e o Sínodo de Whitby

Já foi discutido como o monaquismo insular apresentava peculiaridades face ao monaquismo romano, entre elas, a diferença da data da Páscoa. Nesta seção, serão analisados os principais argumentos no Sínodo de Whitby (apoiados nos relatos de Beda em *História Eclesiástica do Povo Inglês*) e outras possíveis motivações que culminaram na implementação das práticas da igreja romana e do cálculo romano da Páscoa na Britânia e Irlanda do século VII.

Foram necessários vários séculos para que a igreja romana normatizasse a celebração da Páscoa entre a cristandade. Em um breve histórico, a controvérsia se iniciou no século II, com a disputa entre os quartodecimanos (aqueles que queriam manter a Páscoa na mesma data judaica, 14 de Nisan - mês do antigo calendário hebraico, independente do dia da semana que ocorresse), contra os bispos que tencionavam que a comemoração se realizasse apenas no domingo, dia que, segundo a Bíblia, o Senhor teria ressuscitado (BELMAIA, 2017: 140 – 152).

Em sociedades regidas por um calendário lunar, como a judaica, o *computus*, que resultava em tabelas que determinavam as sequências periódicas das luas cheias, já era realizado. Este conhecimento foi utilizado posteriormente para prever a data da Páscoa. O *computus paschali* envolvia a integração de técnicas de cálculos aritméticos que conjugavam conhecimentos astronômicos e teológicos (COUTINHO, 2014: 3-4). Aqueles que possuíam esses saberes, detinham o poder de ditar quando as celebrações deveriam ocorrer, o que reforçava “a importância dos centros de autoridade dotados de sólidas competências astronômicas (de início, Alexandria e, depois, Roma para o Ocidente)” (BASCHET, *apud* SILVA, 2009: 13).

Graças aos conhecimentos de herança greco-latinas da cristandade, os eclesiásticos do monaquismo insular detinham saberes para efetuar o *computus*. De acordo com Lupi (2007: 14), Agostinho da Hibernia escreveu a obra *As maravilhas da Sagrada Escritura* em 660, a qual embora não se tratasse de um estudo astronômico, discutia sobre marés e equinócios com noções diversas daquelas utilizadas pelos romanos no mesmo período. Lupi ainda acrescenta que Isidoro de Sevilha (560 - 636), que foi leitor de Agostinho da Hibernia, foi estudado por Beda. Este último escreveu a obra *De Tempora Ratione* (Sobre a Contagem do Tempo), que é um tratado publicado em 725, com uma introdução à visão cosmológica do mundo medieval, com explicações de como o formato esférico da Terra teria influenciado na mudança da luz do dia, ou, como o movi-

mento sazonal do sol e da lua intervinha na mudança da aparência da lua nova, as estações do ano e as marés, atrelados ao calendário e ao cálculo da data da Páscoa (cf. Cisne, 2005: 1306). Contudo, esses assuntos não foram abordados segundo os preceitos da “ciência grega”, atualmente chamada de ciência clássica; houve um viés claramente teológico que centralizava a Bíblia para falar de história, matemática e outras matérias.

Segundo Lupi (2007: 15) “na Europa continental dos séculos VII e IX encontravam-se monges irlandeses renomados por seus conhecimentos em astronomia, que frequentemente os próprios diziam serem de origem muito antiga”. Embora não se notasse uma noção de matemática claramente desenvolvida entre os druidas, Lupi (2007: 14) ressalta que pode ter havido finalidades agrícolas coincidindo com as religiosas na disposição dos megalitos (monumentos de pedras) druidas, e que eles teriam desenvolvido ou recebidos conhecimentos astronômicos em território bretão e ibérico ligados a uma base religiosa. Contudo, se os druidas irlandeses estudavam os movimentos dos astros com finalidades rituais e divinatórias, não tinham muito interesse na determinação da complexidade desses movimentos.

A ausência de uma matemática escrita dificulta esses cálculos e obriga a fixá-los por experiência e memória, de alcance limitado, porém estas, quando aprendem a escrita (caso dos celtas que conheciam caracteres gregos ou romanos) evoluem rapidamente através do cálculo ou cômputo (LUPI, 2007: 14).

Os eclesiásticos insulares detinham conhecimento de astronomia e cálculo que lhes permitia defender o seu cômputo. Até os séculos VI, circulavam várias tabelas de previsão da data da Páscoa. O ciclo de 84 anos, também conhecido como 14-20 luna, que fixava a Páscoa no domingo que estivesse no período de sete dias entre o décimo quarto e o vigésimo dia do mês lunar de acordo com um ciclo de 84 anos (BEDA, *Historia ecclesiastica gentis Anglorum*, II: I), não foi uma invenção insular. Segundo Orr (2015: 256), a adoção desse cômputo foi possivelmente derivada da influência da obra de Sulpício Severo (ca. 363 - 425) na Gália. Há referências à igreja gaulesa em *Confessio* de Patrício. Paládio, o bispo enviado à Irlanda antes da chegada de Patrício, veio da Gália. Orr (2015: 257) argumenta que a Gália abandonou o ciclo de 84 anos por volta de 541 em favor de um cálculo desenvolvido por Victorius d'Aquitaine, enquanto é provável que algumas das primeiras igrejas irlandesas e britânicas tivessem mantido o 14-20 luna.

Após discussões entre autoridades eclesiásticas e debates sobre diversos cálculos em âmbitos conciliares, em 525, Roma assumiu como método as *Tábuas Pascais* de Dionísio o Exíguo. Por meio de técnicas de previsão das luas cheias consideradas não muito claras, fixou algo que já estava inscrito em cálculos alexandrinos anteriores, nos quais a Páscoa deveria ocorrer no primeiro domingo de lua cheia após o equinócio

da primavera do hemisfério Norte (ou seja, entre 25 de março e 25 de abril), e caberia a Roma, ao menos em tese, fornecer essa data às igrejas inabilitadas de efetuar o cálculo⁹ (SILVA, 2009: 14).

A diferença dos parâmetros adotados era evidenciada, sobretudo, nos encontros de ambas as tradições dentro e fora da Britânia. O mecenato merovíngio permitiu a Columbano (543 - m. 615) estabelecer vários mosteiros na Gália após sua chegada como peregrino (*Peregrini pro Christo*, cf. BUCLEY, 2008: 97). Esse monge irlandês, discípulo de Columba, fundou vários mosteiros nos reinos lombardos e francos no século VII. Na medida em que aumentava a popularidade de Columbano, a questão da Páscoa era mais questionada por bispos e autoridades locais. A igreja gaulesa nesse período utilizava o sistema vitoriano de cálculo da Páscoa, mas o monge insistia na superioridade de sua própria tradição, rejeitando as tabelas vitorianas (ORR, 2015: 257-258).

Em uma carta ao Gregório I, Columbano ressaltou como o método utilizado pela igreja romana contradizia as Escrituras, justificando o cálculo insular embasado na teologia bíblica, associando-a, por exemplo, com condições astronômicas bastante específicas para que a celebração fosse válida. Se a ressurreição, segundo Columbano, estava ligada à ideia de luz, uma oferta pascal não poderia ser realizada em uma lua escura (nova), ou fora de curso, “uma vez que a solenidade da Ressurreição do Senhor é luz, e não há comunhão da luz com as trevas” (GREGÓRIO, O Grande. *Registrum Epistolarum*. IX, CXXVII, tradução nossa) e termina a carta questionando como Gregório, um homem tão sábio, ainda mantinha a “Páscoa escura”.

Em 630, foi convocado o sínodo de Mag Léne, e a maioria dos bispos e estudiosos concordaram em adotar o sistema de datação da Páscoa romana. Contudo, as igrejas no Norte da Irlanda e Iona resistiram (ORR, 2015: 260). Visto sob a ótica de *Histórica Eclesiástica do Povo Inglês* de Beda, a persistência da diferença da observância dessa data foi um dos principais motivos utilizados pela igreja romana para convocar um sínodo no intuito de colocar um fim definitivo ao domínio insular e instaurar a estratégia¹⁰ cristã. Sobretudo por ser uma festividade móvel no calendário litúrgico, era importante que todos estivessem alinhados. Whitby, que se tornara o centro religioso do reino da Nortúmbria, foi o local escolhido para o debate de 664 que visava, junto a autoridades políticas e religiosas, definir qual tradição era a “mais verdadeira” e qual deveria, de fato, ser respeitada.

⁹ Muitos autores atribuem a regulamentação da Páscoa segundo o equinócio ao concílio de Niceia. No entanto, tem se discutido que esse método foi apenas posteriormente implementado por Dionísio Exíguo, que teria atribuído seus cálculos a Niceia (cf. BELMAIA, 2017: 153 – 162). Nenhuma regra sobre a Páscoa consta nos cânones desse concílio. Em *Vita Constantini*, III, XIV, Eusébio de Cesareia afirma apenas que a declaração relativa ao período da celebração da Páscoa foi unânime, sem explicitar ao que se referia essa concordância.

¹⁰ Entendendo o conceito de estratégia tal como concebido por Michel de Certeau (1998: 99), que nesse caso, significa a implementação das normas e da instituição romana.

Durante o sínodo, constam discussões entre Achfrid (filho do rei Oswy), que aprendera as práticas do cristianismo romano com o Padre Wilfrid¹¹, o sucessor de Finan em Lindisfarne, e, de outro lado, Colman (bispo de 661 a 664), advindo de Iona e do monaquismo insular. Beda relata que Wilfrid apontou que apenas as ilhas britânicas insistiam em realizar a Páscoa diferente da maior parte dos cristãos:

A Páscoa que mantemos, vimos comemorada por todos em Roma, onde os Apóstolos abençoados, Pedro e Paulo, viveram, ensinaram, sofreram e foram sepultados; vimos o mesmo feito por todos na Itália e na Gália, quando viajamos através desses países [...] Achamos observada na África, Ásia, Egito, Grécia e em todo o mundo, onde quer que a Igreja de Cristo esteve espalhada, entre nações e línguas diversas, [uma comemoração] ao mesmo tempo; salvo [...] os pictos e os britânicos, que, nestas duas ilhas remotas do oceano, e mesmo nelas, só em parte, se esforçam para se opor a todo o resto do mundo. (BEDA, *Historia ecclesiastica gentis Anglorum*, III, XXV tradução nossa).

Algumas falas atribuídas à Wilfrid cometem alguns equívocos historiográficos. Nesse período, a Irlanda e Britânia não foram as únicas a terem igrejas celebrando a Páscoa em um dia diferente de Roma, a Espanha também utilizou outro cálculo em grande parte do século VI, conforme apontado por Orr (2015: 257).

Em resposta à Wilfrid, o bispo Colman, por sua vez, defendia que a tradição que recebera de seus anciãos era a mesma praticada por São João Evangelista em todas as igrejas que ele teria presidido. O argumento de Colman sobre a tradição de João foi refutado: Wilfrid afirmou que o discípulo observava os preceitos da Lei Mosaica, no período que a igreja romana ainda era “judia” (BEDA, *Historia ecclesiastica gentis Anglorum*, III: XXV). Esse argumento tinha peso na medida que, desde os primórdios, o cristianismo se empenhou em deslocar-se da tradição judaica e criar uma identidade de fato cristã para a religião. Isso pode ser observado desde a polêmica com os quartodecimanos, no século II, e os concílios que auxiliaram a institucionalização da igreja romana a partir do século IV. Todos reforçam a importância de afastar a Páscoa cristã da Páscoa judaica (BELMAIA, 2017: 153-162; SILVA, 2009: 13), de modo que, manter a Páscoa no domingo “em memória da Ressurreição do Senhor” era fundamental, o que contribuiu para a formação de uma identidade cristã para a celebração e a elaboração de cálculos diversos que impedisse, o quanto fosse possível, que a data cristã coincidissem com a data judaica.

Na sequência, Beda (*Historia ecclesiastica gentis Anglorum*, III: XXV) conta que Wilfrid acentuou que Columba fez o melhor que pôde considerando o seu conhecimento, e os textos sagrados disponíveis na

¹¹ Wilfrid, conhecido como Wilfrid de York (cidade onde ele se tornou bispo depois da mudança do centro religioso da Nortúmbria), teve apoio da rainha Eanfled para estudar em Lyon e Roma. Posteriormente trouxe a Regra de São Bento para Britânia e fundou os dois primeiros mosteiros beneditinos em Ripon e Hexham (WATSON, 1969: 59).

ilha durante sua evangelização. Mas, prossegue afirmando que os monges de Iona daquele período não teriam mais a “desculpa” da ignorância para justificar a prática irregular da Páscoa. Entretanto, a afirmação de que os territórios de cristianização insular estavam isolados e não mantinham nenhuma relação com o Império Romano é desmentida pela historiografia. Conforme já discutido anteriormente, os trabalhos de Freeman (2001: 14-15), Jonhston (2013: 11) e Santos (2016: 36-37) são apenas alguns exemplos de estudos que atestam contatos entre o Império Romano e a Hibernia até século IV e V. Ou seja, a fala de Wilfrid não pode ser considerada, historicamente, completamente correta.

Columba era respeitado. Wilfrid compreendia que muitos eclesiásticos atribuíam a esse monge a sua própria cristianização e alfabetização em latim (COUVILLON, 2005: 62). Assim, argumentava no sentido de ressaltar que a evangelização do missionário havia sido importante, mas, acentuava que, naquele momento, era mais importante alinhar as práticas do território com as da igreja romana, ou seja, efetivamente instaurar a estratégia de Roma na Britânia e Irlanda. Para que tivesse êxito nesse sentido, utilizou como artifício uma tática, onde as leis aprovadas “depois de João” parecem ter sido uma das principais alegações na qual o clérigo se fiava. Conforme Certeau, tática é uma ação calculada, determinada pela ausência de um poder próprio. “[...] A tática não tem por lugar senão o do outro. E por isso deve jogar com o terreno que lhe é imposto tal como o organiza a lei de uma força estranha. [...] a tática é movimento “dentro do campo de visão do inimigo”” (CERTEAU, 1998: 99-100). Era preciso, portanto, uma habilidade no campo “do outro”.

Se os insulares se apoiavam em São João para defender a manutenção de suas práticas, afirmando que celebravam a Páscoa conforme esse apóstolo o fazia, Wilfrid, engenhosamente, concluiu a questão perguntando o que teria mais validade, a tradição difundida por João e Columba, ou os ensinamentos de Pedro, cuja responsabilidade de edificar “a igreja” lhe fora transmitida pelo próprio Senhor. O rei Oswy, com a palavra final, indagou se todos concordavam que foi dada a Pedro a tarefa de se tornar “a rocha” sobre a qual a igreja seria erigida. Ao receber uma resposta afirmativa unânime, declarou o final do sínodo a favor da prática romana (BEDA, *Historia ecclesiastica gentis Anglorum*, V, XXII). Em outras palavras, utilizar uma mesma linha de pensamento dos portadores do poder estratégico local para subverter as regras vigentes foi uma tática bem-sucedida pela igreja romana, que conseguiu vencer o sínodo e implementar a estratégia cristã na ilha.

Ambos os lados enfatizaram a apostolicidade de suas tradições, entretanto, é interessante lembrar que nenhum apóstolo apoiou nenhum *computus* específico da Páscoa (ORR, 2015: 261). Apesar de o argumento que concluiu a disputa não ter sido questionado, a decisão não foi acatada passivamente pelos herdeiros do monaquismo insular. Colman abandonou seu bispado e partiu para Iona com outros adeptos.

O rei Oswy os substituiu por eclesiásticos irlandeses que já praticavam a Páscoa romana. A sede episcopal foi transferida para Iorque, e Wilfrid, posteriormente, se tornou bispo da Nortúmbria.

Mackey (1963: 11-12) afirma que a imagem transmitida por Beda é de uma comunidade cristã próspera em busca de uma unidade litúrgica, o que faz com que seus intérpretes negligenciem a natureza política de alguns eventos no mundo secular, eventos estes pouco compreendidos ou pouco registrados em História Eclesiástica. Esse autor destaca que não há razão para supor possíveis alterações no relato dos debates ocorridos durante o sínodo, mas, chama a atenção para as informações que Beda não fornece. O monge não declarou, por exemplo, especificamente que foi o rei Oswy o responsável pela convocação do sínodo, que teve, no seu ponto de vista, um término rápido em favor dos romanos. Orr (2015: 261) também chama atenção para o fato de Oswy ter convocado o sínodo, e ser também ele, a decretar o veredito final. Na tradição insular, os reis não detinham tal autoridade sobre os assuntos eclesiásticos. Por conseguinte, para Colman, Whitby não tinha a legitimidade de conselho eclesiástico e Oswy não poderia, portanto, regulamentar a observância da Páscoa.

Para Oswy, Whitby pode ter significado mais uma questão de conveniência política do que um debate doutrinário (ORR, 2015: 261-262). Genet também declara que a escolha do rei não foi apenas religiosa, mas também política: “Oswy escolheu o surgimento de uma igreja nortumbriana autônoma, liderada por Wilfrid, sob a proteção de Roma, em vez de uma igreja dependente, controlada pelo abade de Iona” (GENET, 2005: 37, *tradução nossa*).

A igreja nortumbriana, a princípio, utilizava o método insular do cálculo da Páscoa. Mas, conforme já mencionado, a esposa de Oswy e seu filho Achfrid celebravam a Páscoa de acordo com a data romana (o que torna óbvia a posição do filho do rei no debate em Whitby). Mas, para além da questão familiar, ou da própria tradição a qual o rei era herdeiro, pressões políticas são as hipóteses mais aceitas para a convocação do sínodo na medida em que a dissidência sobre a data da Páscoa poderia levar a conflitos internos (KIRBY, 1965: 44). Os clérigos de Bernícia, por exemplo, utilizavam a datação insular, enquanto os de Deira utilizavam método romano. Abels (1983: 22) cogita que esses conflitos poderiam afetar a preeminência do rei, sobretudo frente aos territórios da Mercia.

Considerando também que o controle cristão por meio da igreja romana pudesse trazer mais vantagens do que estar submetido à autoridade dos abades, Mackey (1963: 15) sugere que, através do sínodo, Oswy pôde fazer uma escolha política com uma justificativa teológica. Em outras palavras, há, portanto, indicativos de que, para o rei, um dos principais intuítos do sínodo tenha sido mais político que litúrgico, diferentemente da forma como Beda apresenta em seu relato (ORR: 2015,

265). Mas, observando pela ótica da cristandade romana, as táticas retóricas de Wilfrid no sínodo auxiliaram para a instauração da estratégia da igreja romana na Britânia e Irlanda.

Quando foi instituído formalmente qual tradição da igreja romana era aquela que representava a “verdadeira fé”, foram tomadas medidas para apagar o máximo possível da influência insular e consolidar a autoridade de Roma (COUVILLON, 2005: 26). A mudança foi gradual e, muitas vezes, ocorreu com oposição por parte daqueles que ainda eram leais aos ideais de Columba. Beda (*Historia ecclesiastica gentis Anglorum*, V, XXII) relata que a Páscoa da igreja romana foi adotada nas colônias irlandesas e no Norte das Ilhas Britânicas até o final do século VIII. Portanto, conclui-se que essa foi uma das últimas ações da implementação da estratégia da igreja romana no território da Britânia, cujo um dos maiores méritos foi a normatização da Páscoa no território.

Fontes

ADAMNANUS. *Vita S. Columbae*. With an introduction on early irish Church History, notes and glossary. London: Oxford University Press, 1894

BEDA. *Historia ecclesiastica gentis Anglorum*. In: *The Ecclesiastical History of the English People. The Greater Chronicle; Bede's Letter to Egbert*. Oxford: Oxford University Press, 1999.

BÍBLIA, Português. *Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Paulus, 1985.

GREGÓRIO, O GRANDE. *Registrum Epistolarum*. In: *From Nicene and Post-Nicene Fathers, Second Series, Vols. 12-13*. Editado por Philip Schaff e Henry Wace. NY: Christian Literature Publishing Co., 1895.

MUNIER, C. *Concilia Galliae a.314-a.506*. Turnhout: Brepols, 1963.

SUETONII, Tranquilli, *De vita XII Caesarum. Claudius*. Disponível em <http://penelope.uchicago.edu/Thayer/L/Roman/Texts/Suetonius/12Caesars/Claudius*.html>. Acesso janeiro de 2016

Referências bibliográficas

ABELS, Richard. *The Council of Whitby: A Study in Early Anglo-Saxon Politics*. *Journal of British Studies*. 23 (1), 1983.

BAMFORD, C. [et al] *Celtic Christianity: Ecology and Holiness. An Anthology*. Edinburgh: Floris Books, 1987.

BELMAIA, N. A. W. *Fazei isto em memória de mim: a ressignificação cristã da Páscoa judaica*. Pará de Minas: Virtualbooks, 2017.

BLAIR, Peter D. An Introduction to Anglo-Saxon England. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

BRAY, Dorothy. Celtic Spirituality: Its Origins and Interpretations. Churchman Vol 114.3, 2000. Disponível em: <http://churchsociety.org/churchman/archive_page/churchman_vol_114_2000/> Acesso em maio de 2018.

BROWN, Peter. Ascensão do cristianismo no Ocidente. Lisboa: Editorial Presença, 1996.

BROWN. The Rise of Western Christendom 2nd edition. Oxford and Malden: Blackwell Publishing, 2003.

CERTEAU, Michel de. Artes de fazer: A invenção do cotidiano. Petrópolis: Editora Vozes, 1998.

CHARLES-EDWARD, T. M. Early Christian Ireland. Cambridge University Press: Edinburgh, 2000.

COLLIS, John. The Origin and Spread of the Celts'. *Studia Celtica*, 30: 17- 34, 1996.

COUTINHO, Maria. De computo de Rábano Mauro. O texto e as iluminuras do Santa Cruz 8 e do Alc. 426. *Medievalista*. Lisboa, junho de 2014.

COUVILLON, Carrie. Monasticism in Anglo-Saxon England: an analysis of selected hagiography from Nortúmbria written in the yeays after the Council of Whitby. Dissertação de mestrado submetida para Graduate Faculty of the Louisiana State University and Agricultural and Mechanical College. Louisiana, agosto de 2005.

DAVIES, Oliver. Celtic Spirituality. New York: The Paulist Press 1999.

FOWLER, T. J. Introduction. In: ADAMNANUS. *Vita S. Columbae*. With an introduction on early irish Church History, notes and glossary. London: Oxford University Press, 1894.

FREEMAN, Philip. Ireland and the Classical World. Austin: University of Texas Press, 2001.

GAUTIER, Alban. La chrétienté anglo-saxonne (VIIe-XIe siècle) à propos de quelques publications récentes IN: *Médiévales* n.56, 2009. Disponível em <<http://medievales.revues.org/5601>> Acesso em dezembro de 2015.

GENET, Jean-Phillipe. *Les îles Britanniques au Moyen Âge (1485-1783)*. Strasbourg: Hachette, 2005.

HUGHES, Kathleen. The Celtic Church: Is This a Valid Concept? *Cambridge Medieval Celtic Studies* 1 p. 1-20, 1981.

- HUGHES, Kathleen. The Church in Early Irish Society: 400–800. In Ó CRÓINÍN, Dáibhí. *A New History of Ireland: Prehistoric and Early Ireland*. Oxford: University Press, 2005.
- HUGHES, Kathleen. *The Church in Early Irish Society*. London: Methuen, 1966.
- JOHNSTON, Elva. *Literacy and Identity in Early Medieval Ireland*, Studies in Celtic History. Woodbridge: Boydell & Brewer, 2013.
- KIRBY, D. P. *The Making of Early England*. New York: Schocken Books, 1967.
- LUPI, João. *Astronomia medieval: dos druidas à escolástica*. *Brathair, São Luís, Edição Especial (1)*: 11-18, 2007. Disponível em: <<http://ppg.revistas.uema.br/index.php/brathair/article/view/535/458>>. Acesso em maio de 2018.
- MACKEY, J. *Primal Religion and Christianity in Celtic Tradition and Literature*. In: MACNIGHT, C. C. *The Synod Of Whitby*. *Melbourne Historical Journal*, [S.l.], v. 3, n. 1: 10-12, dec. 1963. Disponível em <<http://journal.mhj.net.au/index.php/mhj/article/view/1046/448>> . Acesso maio de 2018.
- MCKENNA, Catherine. *Brigid of Ireland*. In: JESTICE: G. *Holy People of the World: A Cross-cultural Encyclopedia (org)*. Santa Barbara: ABC Clío, 2004.
- MACMANUS, S. *The Story of the Irish Race*. New York: Cosimo, 2005.
- MARKUS, R. A. *The Chronology of the Gregorian Mission to England: Bede's Narrative and Gregory's Correspondence* IN: *Journal of Ecclesiastical History*. April 1963.
- Ó CRÓINÍN, Dáibhí. *Early Medieval Ireland 400-1200*. New York: Longman, 1995.
- O'DONOGHUE, N. D. 'St Patrick's Breastplate'. In: MACKEY, J. *An Introduction to Celtic Christianity*. Edinburgh: T and T Clark, 1989.
- ORR, Rodney H. *SHANE, Angland. Easter Celebration in Seventh-Century Britain: Resolving Conflict within the Church*. *Southwestern Journal of Theology*. Vol. 57, n.2, 2015.
- SANTOS, D. V. C. *As múltiplas identidades de Patrício, um bretão-romano na Irlanda*. *Anais do XVII Simpósio Nacional de História da Anpuh*, Natal, 2013. Disponível em: <http://www.snh2013.anpuh.org/resources/anais/27/1364668658_ARQUIVO_Asmultiplasidentidadesde-Patricio,umbretao-romanonalrlanda.pdf>. Acesso em maio de 2018.

SANTOS, Dominique. As Ogham Stones: fontes para o estudo da Hibernia e da Britannia romana (e pós-romana). *Romanitas— Revista de Estudos Greco- latinos*, n. 8: 35-50, 2016. Disponível em <<http://periodicos.ufes.br/romanitas/article/view/15164>>. Acesso em maio de 2018.

SANTOS, Dominique. São Patrício e a festividade pagã no banquete da província de Tara: religião e sociedade na Early Christian Ireland a partir da obra de Muirchú Moccu Machtani. In: Maria Regina Candido (org). *Banquetes, Rituais e Poder no Mediterrâneo Antigo*. Rio de Janeiro: D&G Editora, 2014.

SCHORER, Maria Thereza. Alguns aspectos do monasticismo irlandês, através da “História Ecclesiástica Gentes Anglorum” do Venerável Beda. *Revista de História*, São Paulo, v. 8, n. 18: 273-302, 1954. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/revhistoria/article/view/36380/39100>>. Acesso em maio de 2018.

SHARPE, R. Some problems concerning the organization of the church in Early Medieval Ireland. *Peritia*, vol. 3: 230-270, 1984.

SILVA, Paulo Duarte. Ciclo Pascal e normatização litúrgica no século VI: análise comparativa dos casos de Arles e Braga. Rio de Janeiro, 2009. Dissertação (Mestrado em História Comparada) – Programa de Pós-Graduação em História Comparada, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2009.

THOMPSON, A. Hamilton. Bede, his life, time and writings. Essays in commemoration of the twelfth centenary of his death. Oxford: Clarendon Press, 1969.

YORKE, Barbara. *Kings and Kingdoms in Early Anglo-Saxon England*. London

5 **Notas de Pesquisa**

5.1 **Mutualismo administrativo: como a troca de benefícios às elites “curiales” sustentou o governo de Constantino**

Administrative mutualism: how the exchange of benefits for the “curiales” elites sustained Constantine’s government

Nícolás Hecke Krüger

Resumo: As elites urbanas do Império Romano, os *curiales*, tiveram um papel chave na manutenção do poder durante o governo de Constantino. Desse modo, observa-se nas leis constantinianas uma série de benefícios às elites cidadinas. Ao mesmo tempo, são observadas algumas carreiras de indivíduos de origem curial que chegaram a altas funções na hierarquia administrativa. O que explica esse interesse de Constantino pelas cúrias urbanas? Tomamos por hipótese que Constantino não governou sozinho. Ele teve que lançar mão de benefícios para proteger as elites *curiales*, que em troca entregariam sua lealdade e constituir-se-iam os principais aliados do imperador à nível local. Dessa forma, o poder do imperador era dependente da cooperação.

Abstract: The urban elites of the Roman Empire, the *curiales*, played a key role in maintaining power during Constantine’s rule. Thus, Constantinian laws include a series of benefits for the city elites. At the same time, we see some careers of individuals of curial origin who reached high positions in the administrative hierarchy. What explains Constantine’s interest in urban curiae? We hypothesise that Constantine did not rule alone. He had to make use of benefits to protect the curial elites, who in return would surrender their loyalty and become the emperor’s main allies at a local level. In this way, the emperor’s power depended on co-operation.

Palavras-chave: Constantino; burocracia e cargos administrativos; elites urbanas romanas; *curiales*; equestres.

Keywords: Constantine; bureaucracy and administrative posts; Roman urban elites; *curiales*; equestrians.

Introdução

Caio Caelio Saturnino, burocrata da administração imperial de Constantino (r. 306-337), provavelmente teve a carreira mais bem documentada¹ em sua época. Ele teria nascido como um integrante da *ordo*²

¹ CIL VI 1704; CIL VI 1705=1389

² O conceito de *ordo* refere-se a um ordenamento social estrutural, baseado não apenas no critério econômico, mas jurídico. Conforme Davenport (2019, p. 8), a *ordo* define-se como “um grupo de pessoas com o mesmo *status* político ou social”. As leis de Constantino incluídas no *Codex Theodosianus* delimitam isenções e prerrogativas específicas para cada *ordo*: senatorial, equestre e curial. Desta forma, havia um Direito para cada camada da sociedade. Destaca-se que no início do século IV havia muitas *ordines*, desde a grande *ordo* senatorial até os *colonii*, responsáveis pelo cultivo da terra (HUMFRESS, 2005, p. 209). Mas apenas as *ordines* da elite – a saber, a senatorial, equestre e curial – possuíam as imunidades e prerrogativas na forma da lei enquanto dotadas de *dignitas* (títulos imperiais). A população em geral estava desprotegida de impostos abusivos e tratamentos legais considerados ultrajantes pela elite (Lac. *Mort. Pers.* 21.3), como a investigação sob tortura (CTh.9.21.2).

*curial*³. Provavelmente, o jovem Saturnino foi enviado por sua família para receber instrução formal em alguma escola de Retórica e Gramática, como a maior parte dos burocratas do século IV. Dessa forma, ele teria estudado com colegas igualmente advindos do meio *curial*. Quando encerrou seus estudos, possivelmente ativou alguma rede de contatos para a obtenção de uma carta de recomendação – “*suffragium*”⁴ – visando a obtenção de seu primeiro cargo no governo. Desta forma, ele conseguiu tornar-se *fisci advocato per Italiam*, um cargo ligado às áreas jurídicas e fiscais. Ao iniciar sua carreira na burocracia imperial, Saturnino obteve algumas vantagens que sua família *curial* não possuía, como a inserção na *ordo* equestre⁵ e um salário em sestércios. Seguidamente, Saturnino exerceu sete cargos na corte imperial (*comitatus*) e cinco cargos ligados às finanças do Império. Tendo por pano de fundo sua larga experiência, Saturnino consegue se tornar o responsável pela diocese da Mésia (*Diocensis Misiarum*), o *vica-rius* (vicário). O burocrata ainda terá alguns cargos de senioridade, até que finalmente logrará receber a condição senatorial, e o maior cargo da administração romana, a prefeitura de pretório (*praefectus praetorio*).

Por conseguinte, a trajetória de Saturnino constitui exemplo das potencialidades da carreira na burocracia imperial. Autores como Davenport (2019, p. 578) entendem que a carreira da maioria dos equestres teria semelhanças com Saturnino: começando com cargos baixos, na corte imperial e passando para as magistraturas mais elevadas. Entretanto, devemos nos perguntar, qual o interesse na ascensão de um simples *curialis* no interior da burocracia romana? Haveria uma razão pela qual o imperador Constantino tenha favorecido a elite provincial, em detrimento daquela elite tradicional baseada no Senado Romano?

3 Os *curiales* (singular: *curialis*) são a elite regional, encarregadas pelo imperador da manutenção das cidades. É certo que nenhuma inscrição menciona se Saturnino teve origem *curial* ou não. Entretanto, sabemos que ele só obteve a *dignitas* senatorial no final de sua carreira, antes de performar o cargo de *vicarius in urbi roma*. Levando em consideração que a condição equestre não era hereditária, restam apenas duas possibilidades. Ou Saturnino nasceu integrante de uma família *curial* ou é proveniente do ambiente plebeu. Não parece razoável que um simples plebeu tenha tido acesso às conexões políticas necessárias para sua carreira meteórica. Portanto, parece mais provável que ele tenha origem *curial*.

4 A obtenção de cartas de recomendação, conhecidas como *suffragium*, era uma etapa importante para a obtenção de cargos na administração romana no século IV. Nesse sentido, o candidato iria buscar a indicação de algum conhecido na corte imperial para a obtenção de cargos no governo. Esse processo era totalmente legal e reconhecido pelo imperador, desde que não fosse realizado pela elite cidadina (CTh.12.1.20).

5 A *ordo* equestre desde Augusto se refere a um grupo de elite indissociável da execução dos cargos administrativos. Por receberem seus títulos em recompensa pela realização de cargos e não por seu nascimento, os equestres podem ser considerados uma “elite de serviço”. Dessa forma, não se nasce equestre, torna-se equestre a partir da *ordo* *curial* (ou ainda, da condição de *plebs*) quando os cargos da administração eram atingidos. Havia diversos títulos equestres, e todos eles conectados a cargos específicos. Dessa forma, ao tornar-se integrante da burocracia imperial, Saturnino passou a integrar a *ordo* equestre, recebendo um salário, isenções e prerrogativas que não poderiam ser transmitidos à sua descendência. Para maiores informações sobre a *ordo* equestre, vide Krüger (2024) e Davenport (2019).

Nesse sentido, em um texto comemorativo ao aniversário de 1700 anos do chamado “Édito de Milão”, Cameron pontuou que Constantino não governou sozinho. Apesar de seu título imperial carregar um tom universalista, seu poder era limitado por seu poderio militar, reconhecimento diplomático e as alianças que conseguia fazer com os grupos de elite (CAMERON, 2013, p. 107). Para tanto, Constantino valeu-se de diversas estratégias, como a inserção progressiva de elementos da elite regional no aparato burocrático. Tal inserção viria acompanhada da concessão de *dignitates*⁶ que tornariam a cooperação com o imperador cada vez mais interessante para as elites.

É legítimo o estudo da administração imperial romana?

Os estudos sobre a administração imperial romana demonstram-se extremamente escassos no Brasil, de forma que não possuímos um Jones (1964), como os britânicos. Para muitos, o estudo da administração é algo desnecessário, monótono e até mesmo perigoso. Isto porque a política foi considerada por muito tempo objeto de estudo da chamada “História *Événementielle*”.

Conforme Frighetto (2013, p. 22), durante o século XX o movimento dos Annales, sobretudo Braudel, desmoralizou totalmente o estudo da História Política e Militar. Isto porque os historiadores do século XIX reduziam a História a eventos sincrônicos e pontuais, como vitórias no campo de batalha, sem levar em consideração o pano de fundo contextual e diacrônico. Esta história ficou depreciativamente conhecida como “*Événementielle*”, por centralizar sua análise apenas na sincronia política. Portanto, aquele campo de estudo que havia sido no século XIX o núcleo duro da História tornou-se uma “simples espuma das coisas, espuma que se pode deixar de lado sem prejuízo” (JULLIARD, 1976, p. 181). A questão da administração e burocracia também foi objeto de estudo tradicional no século XIX, enquanto parte central das análises de História Política. Desta maneira, os estudos sobre a burocracia foram igualmente considerados como “espuma das coisas”, por estar ligada a uma metodologia reducionista e “inocente” da “História *Événementielle*”.

Porém, na segunda metade do século XX, ocorreu um renascimento da história política. Duby, um dos pioneiros da tendência, redigiu *O Domingo de Bouvines*, que era a história de um grande evento militar. Ele pontuou que seus colegas se surpreenderam pela temática de um historiador que era, de fato, um dos principais herdeiros dos Annales

⁶ O conceito de *dignitates* na documentação refere-se aos títulos conferidos pelo imperador às elites. Havia as *dignitates* tradicionais do senado, como a de *vir clarissimus*, que eram transmitidas hereditariamente ou conferidas pelo Senado e imperador. Entretanto, mais relevantes para esta análise, são as *dignitates* equestres, diretamente ligadas a cargos da administração, de forma que cada cargo iria conferir um título. Em 317, o imperador Licínio regulamenta que a única forma de se obter as *dignitates* é através do serviço ao Império em cargos na administração (CTh.12.1.5). A posse de uma *dignitas* conferia ao depositário benefícios financeiros, jurídicos e prestígio social, de forma que diversas inscrições no mundo romano ressaltam as *dignitates* equestres e senatoriais dos homenageados.

(DUBY, 1993, p. 9). Para Barros (2005, p. 9), Duby buscou resgatar o domínio da História dos Acontecimentos. Outrossim, para Le Goff (1985), enquanto a palavra *política* evoca superficialidade, a palavra *poder* lembra profundidade. A História política apenas se tornou história em profundidade quando se tornou a História do Poder. O termo *poder* reabilitou o campo de estudo. O próprio Braudel reconheceu que a história política não é necessariamente factual e nem está condenada a sê-lo (BRAUDEL apud JULLIARD, 1976, p. 182). Assim sendo, podemos concordar com a abordagem de Fernandes, segundo a qual as escolas tradicionais do século XIX, que se prendiam demais e credulamente aos fatos, já foram suficientemente criticadas. O historiador do século XXI deve explorar adequadamente as fontes como discursos “liberto dos grilhões dos fanáticos exorcismos ao fato histórico, elemento chave do seu *métier*” (FERNANDES, 2013, p. 88).

Além disso, assim como admitiu Braudel em sua maturidade, “a história política não é, forçosamente, *Événementielle*, nem condenada a sê-lo” (BRAUDEL, 1965, p. 265). Da mesma forma, é possível estudar a administração romana sem necessariamente tornar-se refém do reducionismo histórico. À vista disso, Machado destaca que é possível trabalhar temas tradicionais, como a administração do Império Romano, de maneira inovadora, destacando como o poder era um elemento estruturante na sociedade romana exercido e adquirido por elites ascendentes (MACHADO, 2015, p. 93). Portanto, torna-se possível e legítimo o estudo da administração romana, uma vez que o mesmo não se reduz à factualidade crua. A administração era, de fato, a forma pela qual a sociedade romana buscava a ascensão pessoal para a obtenção do poder e recursos.

A hierarquia administrativa romana.

Lactância foi um apologeta cristão do início do século IV, que escreveu *De Mortibus Persecutorum*. Neste livro, os imperadores não-cristãos são depreciados em detrimento dos cristãos (como Constantino). Na narrativa, o imperador Diocleciano é criticado por haver dividido as províncias “até o infinito”, e onerando cada vez mais os contribuintes para sustentar a pesada máquina administrativa em expansão⁷. De fato, as cinquenta províncias herdadas por Diocleciano transformaram-se em noventa e cinco ao final de seu reinado (FRIGHETTO, 2012, p. 99). Entretanto, Lactância omite o fato de que o “piedoso” Constantino não apenas mantém a estrutura administrativa de Diocleciano, mas a ampliou. Para tanto, Constantino manteve cargos antigos, criou novos e aperfeiçoou alguns. Essa expansão e distribuição de cargos era vital para a governabilidade de seus domínios. Nesse sentido, conforme Kelly (2005, p. 183), a estrutura burocrática de Constantino fez-se necessária para melhor gerir e explorar os recursos de uma ampla parcela de terras, mobilizar legiões e gerir a arrecadação dos contribuintes.

⁷ Lac. *Mort. Pers.* 7.4

Por outro lado, a governabilidade não era a única razão para a burocracia de Constantino. É preciso constatar que Constantino obteve o poder por meio de uma ação considerada por muitos como usurpatória, e, portanto, ilegítima. Além disso, apesar de haver herdado os territórios de seu pai Constâncio Cloro (r. 293-306) e agregado novas províncias conquistadas de seus rivais, como Maxêncio (r. 306-312) e Licínio (r. 308-324), Constantino precisava do reconhecimento das novas elites dos territórios conquistados. Nesse sentido, Para Jones, os imperadores precisavam distribuir tantos cargos quanto lhes fosse possível, caso contrário perderiam sua popularidade com as elites locais (JONES, 1964, p. 385). É justamente no governo de Constantino que percebemos um número cada vez maior de elites locais galgando postos no governo.

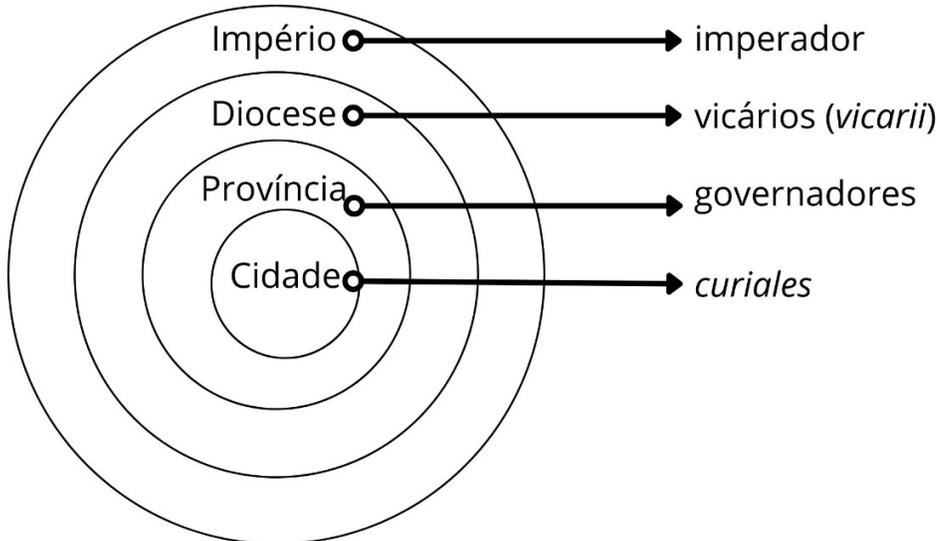
Para acomodar as elites e melhor governar, Constantino mantém a estrutura administrativa de Diocleciano, atualizando-a ao seu contexto. Um documento datado da segunda década do século IV, o *Laterculus Veronensis*⁸, constata que a organização do Império romano se pautava em cem províncias, organizadas em doze dioceses. O documento não faz referência às cidades, entretanto, as mesmas possuíam grande protagonismo nos jogos de poder tardo-antigos⁹. Desta maneira, temos um Império Romano dividido em doze dioceses, que por sua vez se desdobravam em cem províncias, as quais continham inúmeras cidades. O Império seria governado pelo imperador, com a ajuda de diversos burocratas de alto nível na corte. A diocese seria administrada pelo *vicarius* e as províncias por governadores de diversos níveis (que dependiam da relevância da província). As cidades provinciais seriam geridas pelo conselho dos *curiales*, e Roma pelo Senado¹⁰ em conjunto com o *praefectus urbi romae* (Prefeito Urbano de Roma). A figura abaixo demonstra essa dinâmica.

8 *Laterculus Veronensis*, ou Lista de Verona, é um documento que aponta a organização do Império Romano no início do reinado de Constantino. Nessa lista estão citadas todas as dioceses e províncias da época. A edição do *Laterculus* utilizado aqui é a de Barnes (1982, p. 201–208).

9 A relevância das cidades é tal que autores como Frighetto a consideram como base do universo institucional e econômico da antiguidade (2006, p. 224).

10 Destaca-se que os senadores são, de certa forma, *curiales*, por constituírem a elite governante local de Roma. Entretanto, por serem dotados do favor imperial e da *dignitas de vir clarissimus*, gozam de recursos, direitos, imunidades e prerrogativas muito maiores do que qualquer *ordo* nesse contexto. Eles também possuíam grande poder econômico, em razão de serem, de maneira geral, grandes proprietários rurais. Além disso, destaca-se a influência desse grupo sobre a *Diocesis Italiciana*, que frequentemente traduziu-se em revoltas locais em protesto contra as políticas dos imperadores reinantes. Ainda assim, é necessário pontuar que os senadores perderam boa parte de seu poder. Desde Galieno, por exemplo, os senadores já não possuíam mais o mando militar (Conforme Aur. Vict. *Lib. Caes.* 33. 34).

FIGURA 1: A ESTRUTURA ADMINISTRATIVA ROMANA DE 306 A 324



FONTE: O autor (2024)

Constantino e os *curiales*: favorecendo a elite local

Os *curiales*, responsáveis pela administração das cidades romanas, são apenas parcialmente estudados na historiografia brasileira. Por muito tempo foi uma constante entre os pesquisadores apontar elementos como “a fuga dos *decuriões*”, ou a perda de direitos desse grupo (ALFÖLDY, 1989, p. 214) como argumento para justificar a proposta iluminista e gibboniana do declínio e queda do Império Romano: as elites “laicas, civilizadas e romanas” perdem espaço; enquanto as elites eclesiásticas “medievais, bárbaras e obscurantistas” ascendem. O foco no “êxodo dos *curiales*” dificultou a compreensão sobre o papel e o poder das elites “laicas” na Antiguidade Tardia. Essa sociedade era mais complexa do que supunham Gibbon e seus herdeiros. É um erro pensar que os *curiales* estivessem completamente alienados do poder imperial romano e não tivessem quaisquer chances de sobrevivência política. É possível constatar que os pequenos e médios produtores rurais da *ordo curial*, da envergadura de um Ausônio¹¹, tiveram participação ativa na política romana tardo-antiga. Afinal, ainda que algumas cidades, como Cartago estivessem praticamente sem *curiales* em

¹¹ Décimo Magno Ausônio foi um *curialis*, poeta e dono de aproximadamente 75 hectares em Burdigala (ALFÖLDY, 1989, p. 210). Ausônio nasceu em Burdigala por volta de 310, durante o início do reinado de Constantino. Ele era filho de Júlio Ausônio e de Aemilia Aonia. Ausônio teve sua carreira como professor de gramática por trinta anos, e posteriormente foi convocado para a corte imperial, onde foi preceptor do jovem imperador Graciano. Ausônio também ocupou destacados postos na administração pública. Ele foi *praefectus praetorio* da Gália; e seguidamente da Itália e África. Além disso, ascendeu ao senado, tornando-se cônsul em 379. Para maiores informações sobre a vida e obra de Ausônio, vide a Prosopografia (JONES; MARTINDALE; MORRIS, 1971, p. 140).

339¹², para Frighetto (2006, p. 227) algumas cúrias continuaram ativas e importantes ao longo da antiguidade tardia, como Mérida, Córdoba, Bordéus, Milão e Antioquia. Em nossa dissertação (KRÜGER, 2024), também analisamos o caso de *Arelate* (Arles) que manteve-se como uma cúria relevante no tempo de Constantino. O próprio Saturnino nasceu *curial*, mas teve uma ascensão meteórica dentro do *cursus honorum* das funções romanas atingindo os lugares mais excelentes na hierarquia. Portanto, cumpre inquerir qual o papel dos *curiales* no governo de Constantino? Por que o imperador os favoreceu?

Como já reiterado, os *curiales* eram a elite responsável pelas cidades. A *ordo* dividia-se entre os *decuriones*¹³ e os *principalibus*¹⁴. Os *decuriones* eram o nível mais baixo da *ordo*, sendo encarregados de realizar obras públicas, a manutenção da cidade, organizar os espetáculos, e cobrar impostos (ALFÖLDY, 1989, p. 214). Tais obrigações constituíam os *civilia munera*, os serviços urbanos obrigatórios para todo *curialis* acima de 18 anos¹⁵. É mister pontuar que os impostos recolhidos não eram direcionados para a manutenção das cidades. Os *decuriones* eram obrigados a fornecerem seus próprios fundos, à semelhança dos evergetas dos primeiros séculos. Ao perceberem o grande ônus financeiro de sua tarefa, houve um profundo desinteresse em integrar as cúrias¹⁶. Já os *principalibus* eram os líderes das cúrias. Eles eram extremamente ricos, possuindo contatos na corte e podem ser interpretados como os maiores beneficiários das reformas de Constantino (MACHADO, 2015, p. 102). Quando os *decuriones* reuniam-se nos fóruns de sua cidade – presididos pelos *principalibus* – eram tomadas decisões tanto sobre o mundo urbano como o rural das proximidades (os *pagi*) (FISCHER; LIND, 2017, p. 117).

É verdade que houve uma “fuga dos decuriões”. A partir do século III a cidade começa a perder importância em prol da centralização em torno do imperador, de forma que as instituições cidadinas foram abaladas. Desde meados desse século já havia um movimento de saída da elite para os campos, para evitar a onerosidade do cargo (FRIGHETTO, 2006, p. 226). Dessa forma, haverá muitas táticas, da parte dos *curiales*, no sentido de evitar os *civilia munera* (obrigações civis dos *curiales*). Como exemplos dessas táticas, é possível citar:

- o relacionamento dos *curiales* com escravos de grandes senhores de terra, para ficarem sob a proteção desse senhor¹⁷;
- a mudança de cidade¹⁸;

12 CTh.12.1.27

13 O singular do nominativo de *decuriones* é *decurio*.

14 O singular do nominativo de *principalibus* é *principalis*.

15 CTh.12.1.7

16 Por conta desse desinteresse, Constantino tornou a condição curial obrigatória (CTh.12.1.7) e indiretamente hereditária, uma vez que estava condicionada ao patrimônio da família (CTh.16.2.6).

17 CTh.12.1.6.

18 CTh.12.1.12.

- o ingresso em cargos da administração romana¹⁹.

Os imperadores do século IV tentariam reverter todas essas táticas por meio de decretos. Entretanto, além das proibições, seria mister tornar os cargos dos *civilia munera* atrativos para os *curiales*. Dessa forma, Constantino lançou mão de várias medidas como a distribuição de *dignitates* aos *curiales*, novos cargos, a possibilidade de ascender a cargos melhores na hierarquia romana (após o cumprimento dos *munera*), o acesso às escolas de retórica e gramática e a condição jurídica superior à dos *plebeii*.

Pode-se considerar que a distribuição de *dignitates* constituía o fundamento do interesse da elite pelos cargos públicos. Aqui é necessário fazer uma distinção. Existiam dois tipos de títulos de *dignitates*. 1) As *dignitates* reais; 2) as *dignitates* honorárias (p. 48). As primeiras eram recebidas pela *ordo* equestre e pela *ordo* senatorial²⁰. As segundas eram destinadas aos *curiales*. As *dignitates* reais poderiam conferir isenções e prerrogativas jurídicas aos seus depositários, tanto equestres²¹ como senatoriais²². As “van-

19 CTh.12.1.11.

20 Essas duas *ordines*, a equestre e a senatorial, eram conhecidas como as *potior dignitas*, ou seja, as *dignitas* superiores. Ambas possuem direitos em comum. Essa classificação pode ser encontrada na lei CTh.13.5.5. Aqui, a sociedade romana é dividida em três níveis. O mais alto é composto das *potior dignitas* (senadores e equestres), seguida pelos *curiales* e por fim, os *plebeii*.

21 Essas isenções e prerrogativas jurídicas equestres incluíam alguns pontos. O primeiro consiste na proteção do depositário das *dignitas* equestres de investigação sob tortura e a condenação ao trabalho nas minas (DAVENPORT, 2019, p. 625). Ainda conforme Davenport (Ibid. p. 564), equestres e senadores possuíam isenção dos trabalhos forçados e da tortura desde o tempo de Ulpiano. Além disso, os equestres receberiam o pagamento de um salário fixo, pago em sestércios durante a Tetrarquia e em *annona* (alimentos) durante o reinado de Constantino (DAVENPORT, 2019, p. 562; JONES, 1964, p. 525). Isso pode ser demonstrado porque tanto o panegirista Eumenius (*Pan. Lat. IX (4).11.2.*) como Saturnino (CIL VI 1704) possuíam salários atrelados às suas funções. Ademais, os equestres também eram isentos dos *civilia munera*, ou seja, não precisariam tornar-se *curiales*. A isenção aos *munera* era um dos benefícios mais desejados na sociedade romana (CTh.7.20.2). Nesse sentido, Licínio proibiu os trabalhadores da casa da moeda de obterem *dignitates*, uma vez que as mesmas trariam a isenção de seu trabalho (CTh.10.20.1). Além disso, Constantino proibiu os *rationales* de forçarem seus funcionários palatinos – provavelmente equestres – de performarem os *civilia munera* (CTh.6.35.4). Da mesma forma, os *curiales* não poderiam obter *dignitates* reais, uma vez que as mesmas isentariam os *curiales* dos *munera* (CTh.12.1.11). Outrossim, os equestres seriam julgados por juízes especiais, provenientes da mesma condição que a sua (CTh.2.17. 1).

22 Os senadores eram o grupo social dotado das melhores imunidades e prerrogativas. Eles eram depositários do título de *vir clarissimus*, o único transmitido de forma hereditária. Eusébio de Cesaréia (Eus. *Vit. Const.* 2. 34. 1), ao depreciar Licínio, pontua que este imperador condenou senadores cristãos a trabalhos forçados no *gynaecaea* e à condição de “escravos do fisco” (ou seja, aos *civilia munera*). Isso indica que os senadores estavam completamente isentos dos *munera* e de condenações a trabalhos forçados. Além disso, os senadores estavam isentos de impostos usualmente pagos pelos moradores de cidades (ALFÖLDY, 1989, p. 209); seriam julgados por juízes especiais de extração senatorial (CTh.2.17. 1); teriam direito a um julgamento brando caso cometessem um crime dentro da cidade de Roma (CTh.9.1.1)

tagens” jurídicas advindas da condição equestre ou senatorial devem-se ao fato de que no mundo romano o direito não era igual para todos. O tratamento jurídico era proporcional à condição sociojurídica do indivíduo (HUMFRESS, 2005, p. 209).

Outrossim, destacamos que as *dignitates* reais protegeriam seu depositário da prestação dos *civilia munera*, o que já nos leva ao segundo ponto: os *curiales* não poderiam ter um título que os afastasse de suas obrigações. Dessa forma, os *curiales* recebem títulos de *dignitates* honorárias, que não forneceria imunidades e prerrogativas. Portanto, os *curiales* não estariam protegidos da investigação sob tortura²³ ou dos *munera*. Dessa forma, a elite local seria perpetuamente obrigada a desembolsar somas próprias de dinheiro para a manutenção da cidade, e caso realizassem atos ilícitos, estariam sujeitas à tortura. É certo que esses motivos afastavam o interesse das elites em performar os cargos.

Todavia, Constantino também estabeleceu benefícios para os *curiales*. As *dignitates* honorárias, que não protegiam seu depositário dos serviços obrigatórios e da tortura, eram suficientes para gerar *status* ou prestígio social. Os *principalibus* receberiam uma distinção acima dos *decuriones*, e estes seriam distintos em relação aos *plebeii* (DAVENPORT, 2019, p. 565–570). Os benefícios concedidos aos *curiales* não paravam no prestígio social. Depois que o *curialis*, seja *decurio* ou *principalis*, encerrasse todos os seus *civilia munera*, sem que tivesse sido condenado por corrupção, a lei permitia que fosse obtida uma *dignitas* real²⁴. Ou seja, um *decurio* que fosse *vir egregius* honorário tornar-se-ia *vir egregius* real, com todas as imunidades e prerrogativas que seu novo título lhe dispensaria, inclusive a isenção aos *munera*.

Ademais, Constantino também concedeu benefícios jurídicos aos *curiales*. Enquanto integrantes da *ordo curial*, até mesmo os *decuriones* teriam um *status* jurídico superior à plebe. Enquanto estes estariam sujeitos à prisão e confisco de bens, os *curiales* que cometessem o mesmo crime seriam “apenas” exilados, mas sem perder a liberdade²⁵. Outrossim, enquanto estivessem no exílio, suas propriedades seriam preservadas por ordem de Constantino. Dessa forma, seria complicado afirmar, como Alföldy (1989, p. 214), de que os *curiales* eram tratados como se fossem escravos. Portanto, tal asserção do referido autor demonstra-se um exagero, amparado em parca evidência documental.

Além da possibilidade de recebimento de *dignitates* reais, os *curiales* também poderiam ter acesso à educação (RAPP, 2000, p. 387). Diversos personagens provenientes do mundo *curial* parecem ter tido acesso às escolas de retórica e gramática antes de desempenharem funções maiores na administração romana. Por exemplo, o panegirista *Eumenius* era neto de um professor de retórica ateniense que se estabeleceu em Roma (JONES; MARTINDALE; MORRIS, 1971, p. 294). É possível que ele tenha

23 (CTh.9.19.1)

24 CTh.12.1.5.

25 CTh.9.21.1

sido proveniente de um ambiente *curial*. Um exemplo mais concreto seria Ausônio. Sabe-se que o poeta de *Burdigala* era proveniente da *ordo curial*, trabalhou anos como professor de retórica e galgou postos na administração (JONES; MARTINDALE; MORRIS, 1971, p. 140). Parece razoável dizer que a docência de retórica seria um fenômeno da *ordo curial*. Além disso, na dissertação trabalhamos como diversos elementos *curiales* atingiram cargos na administração pública com o auxílio de sua formação (KRÜGER, 2024, p. 51). Dessa forma, ao receberem acesso à educação e *dignitates* reais, tornava-se possível performar cargos regionais na administração pública, que concederiam benefícios ainda maiores, como a condição equestre. Esse foi o caminho trilhado por Saturnino, que embora provavelmente fosse oriundo de uma família curial, teria sido enviado para estudar nas escolas. Posteriormente, Saturnino galgou postos na administração regional e imperial enquanto equestre. Vale lembrar que a expansão da estrutura administrativa romana demandava a inserção de novos quadros devidamente treinados. Esse perfil poderia ser encontrado nas elites urbanas *curiales*, que ofereceriam um número enorme de futuros burocratas imperiais. A própria oferta desses cargos representava uma expectativa de futuro para os *curiales* e seus filhos.

Para além dos benefícios imperiais já citados, é preciso considerar que o papel de um *curial* não envolvia apenas a administração e manutenção das cidades. Dentre eles, alguns recebiam a função de recolher a maioria dos impostos na cidade, fato que constituía uma possibilidade de enriquecimento. Esses escolhidos eram os *exactores*, os temidos cobradores de impostos. Os *exactores* poderiam possuir diversas *dignitates* honorárias, como de *vir egregius*, *vir centenarius* e *vir ducentenarius*²⁶. Para além dos *exactores*, existiam os *caesariani*, responsáveis por coletar os impostos destinados ao patrimônio pessoal do imperador, a *res privata* (DAVENPORT, 2019, p. 553). Caso completassem seus serviços sem serem acusados de corrupção, assim como os *exactores*, os *caesariani* poderiam obter *dignitates* reais²⁷. Apesar da promessa da obtenção de *dignitates* reais, muitos cobradores de impostos utilizavam-se de sua posição para obter enriquecimento pessoal ilícito por meio do desvio dos bens destinados ao governo²⁸. Ainda que a autoridade imperial tivesse emitido uma série de decretos para impedir a prática da corrupção e extorsão dos contribuintes, o desvio de recursos representava um “bônus de trabalho” para a obtenção de renda. Certamente, havia *curiales* que viam na coleta de impostos uma possibilidade de ascensão pessoal mais segura do que a carreira administrativa.

26 CTh.11.7.1

27 CTh.10.7.1

28 CTh.10.8.2

Aparentemente as medidas de Constantino parecem ter surtido algum efeito. Uma lei de 317 denuncia um grupo que estava tentando ilegalmente se apossar das *dignitates* dos *curiales* sem passar pelos *civilia munera*²⁹. Essa prática é indicativa de que havia um interesse em obter as *dignitates* honorárias dos *curiales*, bem como a condição curial. Portanto, a entrega de privilégios à *ordo* curial teve apelo na sociedade tardo-antiga.

Finalmente, se por um lado as elites locais esperavam a graça imperial, que se materializava por benefícios como *dignitates* honorárias, a possibilidade de ascensão às *dignitates* reais após o exercício dos *munera*, o acesso à educação, a corrupção e a condição jurídica superior à da plebe, o imperador também esperava algo em troca. Constantino precisava que a elite local concedesse seu apoio em nome da governabilidade, e permanecesse nas cidades para que a estabilidade imperial fosse mantida. Por outro lado, os *curiales* necessitavam do patrocínio constantiniano para obter *status*, riqueza, conservação de patrimônio e possibilidade de ascensão pessoal e familiar. Sabe-se que muitas cúrias mantiveram seus *curiales* ao longo do século IV, como Arles, Córdoba, Antioquia, Roma e Constantinopla. A permanência nas cidades é a maior prova de lealdade para com o imperador. Outros elementos que demonstram que o patrocínio imperial foi correspondido são: 1) a mudança de nomes das cidades; 2) a construção de monumentos para o imperador. Conforme Eusébio de Cesaréia, o porto de *Gazaion Limen* (atual *al-Minah*) mudou seu nome para *Constantia*, em homenagem à irmã do imperador, Flavia Julia Constantia³⁰. Eusébio afirma ainda que muitas outras cidades foram renomeadas com nomes da família imperial³¹. Além destas, a cidade de *Augustodunum*, que possuía uma escola de retórica, foi renomeada para *Flavia*³², em referência ao primeiro nome do imperador Constantino. Ademais, a outra demonstração de lealdade para com o imperador pode ser percebida em monumentos que as cidades construíram em homenagem ao soberano. Em Arles foi encontrada uma estátua provavelmente dedicada a Fausta, a esposa de Constantino³³. Já na *Diocensis Italiciana*, Constantino permitiu com que a cúria de *Hispellum* construísse um templo dedicado a ele (MOMIGLIANO, 1992, p. 176). Dessa forma, tanto Constantino foi beneficiado pela cooperação das elites como estas do patrocínio do soberano. Assim sendo, confirma-se a dependência mútua do imperador para com as elites locais. Essa dinâmica pode ser ilustrada na figura abaixo.

29 CTh.12.1.4

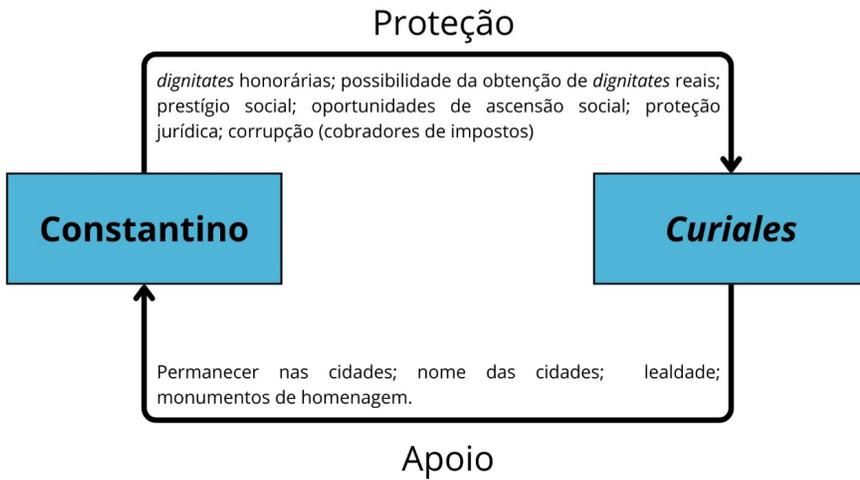
30 Eus. *Vit. Const.* 4. 38. 1.

31 Eus. *Vit. Const.* 4. 39. 1

32 Pan. Lat. V (8) 1.1

33 LSA-572. Disponível em: <http://laststatues.classics.ox.ac.uk/database/detail.php?record=LSA-572>. Acesso em 08/08/2024.

FIGURA 2: AS TROCAS DE FAVORES ENTRE CONSTANTINO E AS ELITES CURIALES



Fonte: O autor (2024)

Conclusão

Observa-se durante o recorte de 306 a 324 um esforço do imperador Constantino em aproximar-se das elites regionais, que foram fundamentais para a manutenção de seu governo. Longe de serem uma elite decadente, pronta para desaparecer da realidade sociopolítica do mundo romano, os *curiales* foram uma peça chave no início do século IV e tiveram um papel ativo dentro do governo de Constantino. Tanto *decuriones* como *principalibus* formavam grupos de pressão que poderiam auxiliar ou dificultar a governabilidade do mundo romano. Essa necessidade explica por que os *curiales*, como Saturnino, conseguiram ascender no *cursus honorum* romano.

Portanto, Constantino beneficiou os *curiales* por meio de: 1) *dignitates* honorárias, que iriam conferir prestígio social aos seus depositários; 2) A possibilidade da obtenção de *dignitates* reais após o cumprimento dos *civilia munera*; 3) A oportunidade de galgar a carreira administrativa por meio do acesso às escolas de retórica e gramática; 4) A posição jurídica dos *curiales* como superior àquela dos *plebeii*; 5) a entrega de cargos ligados à coleta de impostos nas cidades, que favorecia a prática da corrupção. Por sua vez, os *curiales* corresponderam o imperador por meio de uma série de ações como: a) permanecendo nas cúrias para o cumprimento dos *munera*; b) renomeando suas cidades com nomes da família imperial; c) sendo leais ao imperador, no sentido de não apoiar usurpadores; d) construindo monumentos locais em homenagem ao seu soberano.

A relação mutualista entre Constantino e os *curiales* fez-se necessária para ambos. Os *curiales* precisavam de um grande financiador e protetor, que garantisse a manutenção (e se possível, expansão) de suas riquezas, a facilitação de uma futura carreira na administração romana e a proteção de seus direitos e prerrogativas enquanto elite. Já o imperador precisava de representantes locais para seu projeto imperial que o apoiassem. Esse jogo mutualista constituiu um elemento relevante na duração do reinado constantiniano e de seus sucessores.

Documentação

AURELIUS VÍCTOR, Sextus. Libro de los césares. In: FALQUE, Emma (ed.). *Breviário y Libros de los Cesares. Eutrópio y Aurélio Victor*. Madrid: Editorial Gredos, 1999.

BARNES, Timothy David. The Verona List. In: _____. *The new empire of Diocletian and Constantine*. Cambridge; Massachusetts; London: Harvard University Press, 1982. p. 201-208.

EUSÉBIO DE CESARÉIA. *Life of Constantine*. Oxford; Nova York: Clarendon Press ; Oxford University Press, 1999.

EUSÉBIO DE CESARÉIA. *Vida de Constantino*. Madrid: Editorial Gredos, 1994.

HENZEN, Wilhelm *et al.* (eds.). *Corpus Inscriptionum Latinarum VI: Inscriptiones Urbis Romae Latinae*. Berlim: Georgium Reimerum, 1876. Parte 1.

LACTANCIO, Lucio Celio Firmiano. *Sobre la muerte de los perseguidores*. Madrid: Gredos, 1982.

MOMMSEN, Christian Matthias Theodor; MEYER, Paul Martin (eds.). *Theodosiani libri XVI cum constitutionibus Sirmondianis et leges Novellae ad Theodosianum pertinentes*. Berlin: Weidemann, 1905.

NIXON, C E V; RODGERS, Barbara Saylor. *In praise of later Roman emperors : the Panegyrici Latini : introduction, translation, and historical commentary, with the Latin text of R.A.B. Mynors*. Berkeley: University of California Press, 1994.

PHARR, Clyde; DAVIDSON, Theresa Sherrer; PHARR, Mary Brown (Eds.). *The Theodosian code and novels, and the Sirmondian constitutions*. Princeton: Princeton University Press, 1952.

Bibliografia

ALFÖLDY, Géza. *A história social de Roma*. Lisboa: Editorial Presença, 1989.

BARROS, José D'Assunção. O campo histórico – considerações sobre as especialidades na historiografia contemporânea. *História Unisinos*, [S. l.], v. 9, n. 3, p. 230–239, 2005.

BRAUDEL, Fernand. História e Ciências Sociais: a longa duração. *Revista de História*, [S. l.], v. 30, n. 62, p. 261–294, 1965.

CAMERON, Averil. Il potere di Costantino. Dimensioni e limiti del potere imperiale. In: MELLONI, Alberto; BROWN, Peter; HELMRATH, Johannes; PRINZIVALLI, Emanuela; RONCHEY, Silvia; TANNER, Norman (org.). *Costantino I. Enciclopedia costantiniana sulla figura e l'immagine dell'imperatore del cosidetto editto di Milano 313-2013*. Roma: Instituto della Enciclopedia Italiana, 2013. p. 105–115.

DAVENPORT, Caillan. *A History of the Roman Equestrian Order*. Cambridge: Cambridge University Press, 2019.

DUBY, Georges. *O domingo de Bouvines: 27 de julho de 1214*. Rio de Janeiro: Paz & Terra, 1993.

FERNANDES, Fátima Regina. O poder do relato na Idade Média Portuguesa: a Batalha de Salado de 1340. In: *Por São Jorge! por São Tiago: batalhas e narrativas ibéricas medievais*. Curitiba: Editora UFPR, 2013.

FISCHER, Svante; LIND, Lennart. Late Roman Gaul - Survival Amidst Collapse ? In: CUNNINGHAM, Tim; DRIESSEN, Jan (org.). *Crisis to Collapse: The Archaeology of Social Breakdown* [online]. Louvain-la-Neuve: Presses universitaires de Louvain, 2017. p. 99–130.

FRIGHETTO, Renan. Estruturas Sociais na Antiguidade Tardia Ocidental (séculos IV/VIII). In: SILVA, Gilvan Ventura Da; MENDES, Norma Musco (org.). *Repensando o Império Romano: perspectiva socioeconômica, política e cultural*. Rio de Janeiro: Mauad, 2006.

FRIGHETTO, Renan. *A antiguidade tardia: Roma e as monarquias romano-bárbaras : numa época de transformações (séculos II - VIII)*. Curitiba: Juruá, 2012. 226 p.

FRIGHETTO, Renan. Hispania misera effecta: a batalha do Guadalete (711) e a passagem da Antiguidade Tardia à Idade Média. In: *Por São Jorge! por São Tiago: batalhas e narrativas ibéricas medievais*. Curitiba: Editora UFPR, 2013.

HUMFRESS, Caroline. Civil law and social life. In: LENSKI, Noel Emmanuel (org.). *The Cambridge Companion to the Age of Constantine*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005. p. 205–225.

JONES, A. H. M. *The Later Roman empire 284-602: A social economic and administrative survey*. Oxford: Basil Blackwell Oxford, 1964.

JONES, A. H. M.; MARTINDALE, J. R.; MORRIS, J. *The Prosopography of the Later Roman Empire: Volume 1, AD 260–395*. Cambridge: Cambridge University Press, 1971.

JULLIARD, Jacques. A Política. In: LE GOFF, Jacques; NORA, Pierre (org.). *História: novas abordagens*. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves, 1976.

KELLY, Christopher. Bureaucracy and Government. In: LENSKI, Noel Emmanuel (org.). *The Cambridge Companion to the Age of Constantine*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005. p. 183–204.

KRÜGER, Nicolás Hecke. *Em busca da unidade política: administração e poder nos territórios ocidentais durante o Reinado de Constantino (306-324)*. 2024. 176 f. Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2024.

LE GOFF, Jacques. A Política será ainda a ossatura da História? In: *O maravilhoso e o quotidiano no ocidente medieval*. Lisboa: Edições 70, 1985. p. 221–242.

MACHADO, Carlos Augusto Ribeiro. A antiguidade tardia, a queda do Império romano e o debate sobre o “fim do mundo antigo”. *Revista de História, [S. l.]*, n. 173, p. 81–114, 2015.

MOMIGLIANO, Arnaldo. *De paganos, judios y cristianos*. México, DF: Fondo de Cult. Economica, 1992. 537 p.

RAPP, Claudia. The Elite Status of Bishops in Late Antiquity in Ecclesiastical, Spiritual, and Social Contexts. *Arethusa, [S. l.]*, v. 33, n. 3, p. 379–399, 2000.

5.2 **Sacralizando o Cosmos: o platonismo não-dual de Jâmblico de Cálcis (séc. IV)**

Sanctifying the Cosmos: the non-dual Platonism of Iamblichus of Chalcis (4th century)

Lucas Oltmann de Oliveira

Resumo: A presente nota de pesquisa tem por intenção analisar a cosmovisão do filósofo Jâmblico de Cálcis e suas implicações para a filosofia e a religiosidade do século IV nos territórios romanos. Para tanto, apresentaremos o modo como o pensador sírio diverge de seus antecessores Plotino e Porfírio ao afirmar a sacralidade do mundo sensível e da matéria. Em seguida, analisaremos a maneira como Jâmblico justifica a presença divina no mundo material a partir dos conceitos de amor divino, símbolo e simpatia cósmica. Demonstraremos como que, a partir destes princípios, Jâmblico constrói uma visão de mundo não-dual. Por fim, situaremos o cosmos teúrgico apresentado por Jâmblico dentro das categorias mais amplas sobre percepção cósmica no mundo helenístico e, mais precisamente, na antiguidade tardia.

Abstract: The present research note aims to analyze the worldview of the philosopher Iamblichus of Chalcis and its implications for philosophy and religiosity in the 4th century Roman territories. To this end, we will present how the Syrian thinker diverges from his predecessors Plotinus and Porphyry by affirming the sacredness of the sensible world and matter. We will then analyze how Iamblichus justifies the presence of the divine in the material world through the concepts of divine love, symbol, and cosmic sympathy. We will demonstrate how, based on these principles, Iamblichus constructs a non-dual worldview. Finally, we will place the theurgical cosmos presented by Iamblichus within the broader categories of cosmic perception in the Hellenistic world and, more specifically, in late antiquity.

Palavras-chave: Antiguidade Tardia; Neoplatonismo; Magia; Cosmologia

Keywords: Late Antiquity; Neoplatonism; Magic; Cosmology

Introdução

Considerado o criador daquilo que ficou conhecido posteriormente como “neoplatonismo tardio”, Jâmblico de Cálcis ou Yam-alik entrou para a história como grande defensor das tradições rituais dos povos mediterrânicos, se tornando célebre como formulador da noção tardo-antiga de “teurgia”. Propagando um tipo de vida que misturou práticas religiosas com filosofia neoplatônica e técnicas mágicas, Jâmblico foi um personagem importante para a história não somente da filosofia na antiguidade, mas também das tradições mágico-religiosas nos territórios romanos. Apesar de sua crucial importância, Jâmblico ainda é pouco estudado na academia, principalmente no que diz respeito a estudos sobre Antiguidade Tardia. Esta nota de pesquisa pretende se concentrar, especificamente, em um dos aspectos mais negligenciados da obra de Jâmblico:

a sua cosmovisão. Nascido na Síria, em plena cidade de Emessa, Jâmblico legou à posterioridade uma visão do cosmos que reimaginou totalmente o mundo e o lugar do ser humano nele, produzindo aquilo que nomeio neste texto como um “cosmos teúrgico”. Não somente discordou profundamente de Plotino e Porfírio, ressignificando conceitos fundamentais da filosofia platônica, como também apresentou uma visão integrada da realidade, descrevendo um cosmos em que diferentes tradições religiosas e mágicas puderam simultaneamente habitar.

Criando uma escola platônica em Apameia, Jâmblico formulou em torno da noção de teurgia um modo de vida, assim como um conjunto de doutrinas sobre o cosmos e o lugar dos seres humanos no drama divino. Em sua obra, nomeada posteriormente por Marsílio Ficino como *De Mysteriis Aegyptiorum, Chaldaeorum, Assyriorum*, mais conhecida pela sua forma abreviada “*De Mysteriis*”, Jâmblico apresenta, em termos filosóficos, a defesa da teurgia. Para o pensador sírio, o objetivo máximo da filosofia seria conduzir o ser humano não apenas à contemplação das formas inteligíveis, mas também à união transcendental com os deuses. Esta experiência de unicidade com o mundo divino estaria presente, para Jâmblico, não somente nos rituais das tradições egípcias, gregas, caldeias e assírias, mas também no tipo de magia praticado por alguns grupos médio-platônicos, como aqueles responsáveis pela produção de escritos “sagrados” como o *Corpus Hermeticum* (LIRA, 2023) e os *Oráculos Caldeus* (MAJERCIK, 1989).

A teurgia, cujo nome significa literalmente “obra dos deuses”, constituiu-se enquanto uma prática que visava a deificação da alma a partir do emprego de rituais, símbolos, orações e experiências de transe com as divindades do politeísmo tardo-antigo. O objetivo da teurgia, no entanto, não se tratava de uma redenção no sentido cristão ou uma fuga do mundo no sentido porfiriano (ATHANASSIADI, 2017; SHAW, 2017, 2015), mas sim em uma participação demiúrgica na realidade a partir do ofício ritual. O teurgo seria, neste sentido, uma pessoa que alcançou a *henosis* com o mundo divino, mas que, a partir do mesmo, retornou para agir construtivamente no mundo. A fórmula ritual da teurgia, que unifica a consciência dos homens a dos deuses, propaga uma ideia de coparticipação na criação do mundo enquanto tal: o teurgo, ao deificar-se durante o rito, recria magicamente o cosmos a sua volta.

Por este motivo, em nossa pesquisa temos investigado a visão de mundo pressuposta nas doutrinas teúrgicas, seguindo as análises mais recentes de Gregory Shaw (1993, 1995, 2012, 2015, 2017, 2024), que ressignificaram o entendimento acerca das relações entre cosmos e teurgia. É importante que tenhamos em mente, ao analisarmos o século IV e o universo da Antiguidade Tardia, a produção de novas cosmovisões dentro da emergência de novos contextos ideológicos. A visão de mundo desenvolvida por Jâmblico alterou significativamente aquela de seus predecessores, como Porfírio e Plotino, legando a posterioridade uma versão mais

“otimista” em relação ao cosmos e à natureza. Sua cosmologia ressignificou o lugar da experiência humana no mundo, dando novas tonalidades ao que significa ser um filósofo politeísta no mundo tardo-antigo.

Jâmblico e o divino no matéria

Ao nos aproximarmos das cosmovisões platônicas dos séculos III-IV perceberemos a radical transformação operada por Jâmblico em relação a seus predecessores Porfírio e Plotino¹. Defendo em minha pesquisa que uma nova orientação cósmica é trazida ao mundo tardo-antigo por Jâmblico, que acaba por modificar as teorias neoplatônicas sobre o lugar do mundo sensível². Enquanto para Plotino a união com o Uno poderia ser alcançada somente com a interiorização humana, sem necessidade de vínculos materiais ou de uma assistência divina, para Jâmblico – um grande defensor dos cultos tradicionais e das práticas teúrgicas – a realização da alma só poderia ser atingida através da participação ativa em rituais e práticas que, invocando os deuses através de elementos materiais³, levariam a deificação da condição humana. Se em Plotino e Porfírio o corpo é entendido enquanto um empecilho para a elevação da alma, em Jâmblico o veículo material é transformado teurgicamente em um receptáculo dos deuses, que passam a habitá-lo⁴.

Muita da divergência de Jâmblico com seus predecessores está no fato de que, para o filósofo sírio, a matéria é por excelência divina. Ela não pode ser a causa do mal porque está repleta de deuses e de forças divinas, que se manifestam periodicamente nos ciclos da natureza e nos elementos materiais. Jâmblico nega e resiste às tentativas platônicas de demonização⁵ do mundo material e dos cultos ligados aos ciclos naturais, afirmando a sacralidade do mundo. Jâmblico precisou reimaginar um cosmos no qual os deuses não se encontravam apartados da realidade

¹ Alguns autores, como Shaw (1995; 2017) atribuem a negação do mundo material no neoplatonismo às doutrinas de Plotino sobre a matéria. Eu, no entanto, estou convencido de que o problema aqui exposto diz muito mais respeito à obra de Porfírio e ao modo como este pensador interpreta os escritos de seu mestre.

² Para aqueles que estão desacostumados com a terminologia platônica, por mundo sensível entende-se o mundo percebido pelos cinco sentidos.

³ Nem todos os ritos prescritos por Jâmblico se utilizam necessariamente de elementos materiais. Existe um culto noético, imaterial, defendido pelo filósofo e analisado por Shaw (1995) como um ritual pitagórico. No entanto, o filósofo é enfático, nos Livros III-IV, em defender os ritos e sacrifícios coletivos que envolvem a deificação da matéria.

⁴ Uma compreensão imediata da importância do corpo no neoplatonismo de Jâmblico pode ser extraída a partir da centralidade dos rituais de posseção para a teurgia. No rito, o teurgo é possuído e seu corpo passa a se constituir enquanto um emblema vivo dos deuses. Em outros termos, a matéria é deificada, passando a habitar um novo estatuto ontológico. O mesmo processo é aplicado na telestiké a objetos materiais que, divinizados pelo rito, se tornam sagrados. Consultar Crystal Addey (2019) sobre a posseção ritual e o Livro III do *De Mysteriis*.

⁵ Demonização em um sentido literal. Porfírio considerava o mundo sensível enquanto habitado apenas por δαίμονες (daímones). Deuses estariam apartados do mundo material, dos ciclos da natureza e dos sacrifícios coletivos, considerados daímônicos. Ver *De Mysteriis* I (3-9).

material e do dia a dia dos cidadãos do império. A doutrina de Porfírio, na visão do teurgo, expulsava os deuses do cosmos, isolando-os em mundos metafísicos pouco acessíveis aos homens comuns. Para o pensador sírio, a filosofia do platonismo imperial estava desviando os homens da verdadeira sabedoria, que se consistia em uma vida integrada às divindades que cercam e preenchem o mundo (SHAW, 1995). Por este motivo, recorre aos saberes orientais, em especial à cosmovisão egípcia (*DM I:1-4; DM XIII*), para constituir um novo cosmos, habitado por homens e deuses.

No Livro I do *De Mysteriis*, Jâmblico se vê confrontado com a doutrina porfiriana de que os deuses estariam localizados somente nas dimensões hiper urânicas, acima dos sete céus, em um plano imaterial. Não haveria, na lógica de Porfírio, presença divina no mundo sublunar, porque os deuses seriam absolutamente transcendentais em relação ao mundo material. Jâmblico responde:

E assim, falando genericamente, esta doutrina constitui a ruína de todos os rituais sagrados e de toda comunhão teúrgica entre deuses e homens por banir a presença dos seres mais elevados dos confins da terra. Pois isso é nada menos que dizer que o divino está apartado do plano terrestre e que não mais interage com a humanidade (IAMBlichus, *De Mysteriis I:8*).

Jâmblico enxergava no *cosmos porfiriano* uma doutrina capaz de destruir toda a interação entre homens e deuses. Essa dessacralização do mundo, uma marca do platonismo imperial, tinha repercussões sociais diretas para as sociedades mediterrânicas, pois acabava por desvalorizar os cultos cívicos e as cerimônias coletivas. As festividades, os templos, as imagens e os artefatos culturais do politeísmo só possuíam sentido dentro de uma perspectiva que admitisse a presença dos deuses no mundo cotidiano. É por isso que Jâmblico, assinando como Abamon, um sacerdote egípcio, irá defender, utilizando-se da linguagem filosófica, a presença dos deuses nos cultos e nas práticas devocionais dos povos. O mistério divino não é propriedade pessoal do filósofo que contempla as formas inteligíveis, mas de toda a humanidade.

A valorização do mundo sensível é tão importante na obra de Jâmblico que, recentemente, Gregory Shaw tentou explicar a cosmovisão do teurgo não através dos seus predecessores neoplatônicos ou de categorias como “dualismo platônico”, mas através de um exercício comparativo com as tradições tântricas do sudoeste indiano, publicando seu mais recentemente livro “*Hellenic Tantra: The Theurgic Platonism of Iamblichus (2024)*”. A semelhança entre ambas as tradições, ressalta Gregory Shaw já em seu artigo *Platonic Tantra (2017)*, está no fato de que elas parecem responder ativamente a uma tendência ascética de seu tempo ao propor uma revalorização da experiência da materialidade, do corpo, do ritual e da consciência sensível⁶. Jâmblico propõe um cosmos que transcende o

⁶ Isto é, a consciência ligada à experiência imediata dos cinco sentidos, central para a teurgia.

dualismo conceitual do platonismo imperial, concebendo um mundo no qual os deuses habitam o cosmos na mesma medida em que o extrapolam, abarcando a esfera suprassensível⁷.

Deste modo, Jâmblico é um grande defensor de uma concepção de divindade que é simultaneamente imanente como transcendente ao cosmos (ADDEY, 2016, p. 28). A grande preocupação do pensador sírio está, principalmente, no modo como os filósofos anteriores a ele pareciam dar uma ênfase excessiva ao pensamento racional, colocando a ação filosófica como algo superior à santidade do próprio cosmos. Para estes pensadores, a faculdade racional é entendida enquanto desconectada da contraparte material, sendo considerada superior à natureza e ao mundo natural:

To appreciate Iamblichus's contribution to the late antique world and to the Platonic tradition we must understand the crisis of the age as he did. Only then can we understand why Iamblichus placed theourgia (god-work) at the heart of Platonic disciplines, why he preferred it to theologia (god-talk), and why his soteriology was intimately tied to the invocation of the natural powers of the cosmos. Iamblichus believed that the world described by Plato in the *Timaeus* was being torn apart by a new kind of Platonism that denied the sanctity of the world and elevated the human mind beyond its natural limits. According to Iamblichus such rationalistic hubris threatened to separate man from the activity of the gods, and he presented theurgy as the antidote to restore contact with the divine order (SHAW, 1995, p. 4-5).

O Cosmos unificado pelo ritual

Uma outra característica do cosmos de Jâmblico que denuncia a interconectividade entre os fenômenos materiais e a esfera do numinoso está naquilo que podemos denominar como doutrina da “não-localidade” do mundo: um mesmo ente sensível, localizado no tempo e no espaço, está também conectado, ontologicamente, a todo o cosmos. Cada objeto se perde na imensidão de uma ontologia que o conecta naturalmente a uma totalidade que o transcende⁸. Todo objeto é, simultaneamente, parcial e total: todas as coisas possuem características e propriedades muito definidas, mas como são, simultaneamente, modos de manifestação dos

7 Não é minha intenção com este artigo reforçar uma leitura dualista de Platão e dos platônicos que o sucederam. Grande esforço tem sido feito no sentido de mostrar os equívocos dessa interpretação. Na academia brasileira já tivemos alguns grandes avanços neste sentido, principalmente a partir dos artigos de Marques (2011) e de Brandão (2018), que problematizaram a ideia de um dualismo, respectivamente, em Platão e Plotino.

8 Isso pressupõe uma teoria metafísica da prática ritual teúrgica. O objeto mágico, devidamente consagrado, deixa de ser uma instância particular e se transforma numa manifestação do princípio universal. Uma estátua localizada, por exemplo, em um determinado templo, pode vir, por esta doutrina, a encarnar um deus — isto é, pode assumir uma dimensão atemporal e não espacial. Por isto os objetos teúrgicos são, simultaneamente, materiais e imateriais, corpóreos e incorpóreos. Esta doutrina justifica os cultos tradicionais e as práticas da magia, em especial o método conhecido como *telestiké*, através da metafísica neoplatônica.

deuses, elas também apresentam em si a capacidade de serem totais e de a tudo abarcar com sua potencialidade. Este cosmos interconectado é explicado através de três conceitos, que Crystal Addey (2016, p. 28) apresenta como amor divino (φιλία), simpatia cósmica (σύμπανθειά) e símbolo unificante (σύμβολον):

Iamblichus explains the workings of theurgy using the principles of divine love, cosmic sympathy and symbols. The theurgic worldview is based on the idea of an animated cosmos, encompassing the idea that everything in the cosmos is connected within the framework of a metaphysical, hierarchical schema (ADDEY, 2016, p. 28).

A simpatia cósmica é responsável por tornar todas as partes do cosmos interligadas, mas é o amor divino que aparece como grande força propulsora da unidade entre todos os níveis de realidade. O amor, enquanto força cósmica, é aquilo que permite o contato entre humanos e o mundo divino, assim como também é a causa do laço indissociável entre todos os domínios ontológicos do ser⁹. Preenche toda a realidade e, como força fundamental, dá espaço para que a simpatia cósmica se manifeste, interligando os entes:

Thus divine love is 'supracosmic sympathy': it enables the phenomenon of sympathy to arise. This principle is crucial for understanding Iamblichus' conception of theurgy: it lies at the root of the idea of a connected divine and human community and the notion of a 'line of unbroken continuity' extending throughout the entire cosmos, notions which account for Iamblichus' claim that all traditional cult is theurgic (ADDEY, 2016, p. 29).

A simpatia atinge tanto a relação entre os níveis celestes (os astros) e a realidade sublunar (os corpos)¹⁰, quanto entre níveis ontologicamente distintos da realidade, como a associação entre corpos materiais e seres míticos-metafísicos (*DM I:5*)¹¹. Portanto, há uma conexão não-dual entre o corpóreo e o incorpóreo, o transcendental e o imanente, o universal e o particular. A partir desta perspectiva, Jâmblico organiza a presença divina no mundo, trazendo novamente os deuses para a realidade material e para o cotidiano dos povos mediterrânicos. Os cultos religiosos são justificados filosoficamente dentro das categorias neoplatônicas de pensamento.

⁹ Nos termos dos estudos acadêmicos sobre neoplatonismo, o amor conecta todas as *hypostasis* neoplatônicas.

¹⁰ A partir desta perspectiva, o cosmos de Jâmblico integra o saber astrológico como parte de seu sistema. Os planetas, que são deuses materiais, atuam em sincronia com os eventos da matéria. Para as críticas do filósofo à astrologia, ver Livro IX do *De Mysteriis*.

¹¹ Os estratos da realidade não são separados, constituindo "mundos diferentes". São partes fundamentais de um mesmo todo, indivisível. A partir desta doutrina, Jâmblico dá um lugar metafísico para uma série de seres míticos populares no mediterrâneo do século IV, como heróis, daimones, anjos, arcanjos e arcontes (ver *De Mysteriis* Livros I e II).

O agente integrador entre os planos da realidade – o elo que conecta os extremos em uma experiência não-dual – é o próprio ritual teúrgico, com sua capacidade de ativar os σύμβολον (símbolos teúrgicos) que, para Jâmblico, possuem uma função unificante (ADDEY, 2016, p. 30). Proponho, em minha pesquisa, que pensemos o σύμβολον, na filosofia de Jâmblico, enquanto um eixo ontológico, capaz de dissolver os extremos duais do discurso platônico (inteligível-sensível, metafísico-material, divino-humano, universal-particular) em uma experiência de ἔνωσις (henosis)¹² não-dual. Por mais abstrato que possa parecer, esta doutrina implica no fato de que a experiência tão almejada pelos neoplatônicos – a *henosis* ou unificação com o Um – em Jâmblico aparece como um produto da prática ritual. O rito é a *henosis* na sua expressão mais genuína¹³.

A compreensão dos símbolos enquanto “eixos ontológicos” acontece, primariamente, através do fato de que, no neoplatonismo teúrgico, símbolos não são representações metafóricas de algo, mas entes com uma conexão ontológica para com aquilo que ali está simbolizado. Uma pedra, portanto, que age como um símbolo de uma deidade, não a representa, a encarna. A pedra é a divindade – há um vínculo ontológico entre o objeto sensível e aquilo que ele simboliza. A simpatia é aquilo que permite que haja conexões entre os substratos da realidade a partir dos seus “eixos ontológicos” – os símbolos – que permeiam toda a realidade.

No neoplatonismo de Jâmblico, no entanto, a realidade inteira é percebida como simbólica, porque a ideia da simpatia cósmica está atrelada à teoria das formas de Platão. O mundo sensível é visto como expressão do inteligível, como símbolo vivo para a realidade arquetípica. As conexões entre os elementos da existência, portanto, são arquetípicas, e manipular os símbolos significa, de algum modo, rememorar as formas platônicas:

This notion is ultimately based on the idea of Platonic Forms which, literally, ‘inform’ all physical phenomena. Theurgic ritual and, by implication, the notion of sympathy as a significant component of theurgy, are dependent on the Platonic theory of Recollection (as originally expressed in Plato’s *Meno*), by which all human beings have prior knowledge of the Forms, and so can perceive them by observing physical phenomena which are inherently ‘imprinted’ with these Forms; humans thus use objects in the material world as ‘memory prods’ to remind the soul of the Forms (ADDEY, 2016, p. 30).

É importante compreender que a proposta de Jâmblico acerca de um cosmos simbólico e teúrgico possui uma função social no mundo romano do século IV. Vários panteões diferentes foram incluídos pelo filósofo sírio no *De Mysteriis* como partes de uma mesma construção ideológica, pois cultos frígios, assírios, egípcios, gregos e romanos foram considerados por ele como fundamentalmente teúrgicos. Jâmblico alterou

¹² ἔνωσις é, tradicionalmente, o termo usado pelos platônicos para se referir à experiência máxima de unificação ao Uno, principalmente após Plotino.

¹³ Esta discussão pode parecer abstrata para aqueles não familiarizados com a experiência neoplatônica da *henosis*. Em Plotino, o texto fundamental a ser consultado é a *Enéada* VI:9.

a ideologia neoplatônica dominante, produzindo uma cosmovisão mais abrangente e inclusiva em relação tanto a tradições ocidentais quanto orientais. Sua proposta devolve a presença dos deuses ao mundo, valorizando a matéria sem perder de vista a profundidade metafísica do neoplatonismo. A partir destas reflexões, podemos contribuir para o debate sobre orientações cósmicas na antiguidade, posicionando Jâmblico em relação aos seus antecessores, demonstrando sua importância como fundador do neoplatonismo tardio.

Cosmologia e Antiguidade Tardia

Podemos definir os séculos III-IV como um período em que diferentes cosmologias estão em disputa. Não apenas Porfírio e Jâmblico, mas antes deles Plotino precisou criticar os gnósticos em suas construções metafísicas¹⁴. Definir o cosmos significa também construir o lugar do ser-humano na trama cósmica, seu destino e seu propósito último. Dentro desta perspectiva, autores como Shaw (1995) e Addey (2016), analisando a cosmovisão de Jâmblico, fizeram questão de inserir em seus trabalhos a perspectiva de Jonathan Z. Smith (1978) sobre uma visão “locativa” da existência. Ao categorizarem Jâmblico dentro dos critérios apresentados por Smith, estes autores procuraram diferenciar a abordagem do filósofo sírio da tendência generalizante nos círculos platônicos dos primeiros séculos da Era Comum.

Jonathan Z. Smith, importante historiador americano de história das religiões, em sua obra *Map Is Not Territory* (1978) teceu alguns comentários sobre as diferentes cosmovisões que emergiram na antiguidade, dando bastante ênfase para aquilo que ele nomeou como uma orientação “locativa” diante da existência. Dentro das características desta visão locativa, situam-se cinco características fundamentais, que são responsáveis por nortear o tipo de experiência de mundo de vários povos no mundo antigo. Baseando-se em Cornelius Loew’s, Jonathan Z. Smith descreve essas cinco características nos seguintes termos:

- Existe uma ordem cósmica que permeia todos os níveis da realidade;
- Essa ordem cósmica é a sociedade divina dos deuses;
- A estrutura e a dinâmica dessa sociedade podem ser discernidas no movimento e nos padrões de justaposição dos corpos celestes;
- A sociedade humana deveria ser um microcosmos dessa sociedade divina;
- A principal responsabilidade de sacerdotes e reis é atenuar a ordem humana ao mundo divino.

¹⁴ Ver, por exemplo, Eneada II.9 [33]. Recomendamos a tradução de BARACAT, Junior. *Plotino. Enéadas I, II e III; Porfírio, Vida de Plotino. Introdução, tradução e notas*. Tese de Doutorado. UNICAMP, 2006.

Gregory Shaw, baseado nestes princípios, afirma que a grande intenção de Jâmblico no *De Mysteriis* é encontrar, para a alma, um lugar apropriado dentro dessa ordem cósmica (SHAW, 1995, p. 8). Ordem essa que, segundo o autor, Jâmblico teria derivado da própria visão platônica de mundo, principalmente no modo como ela é expressa nas *Leis* de Platão. Nesta obra, ao invocar a *Era de Ouro*, Platão teria assumido que o ideal seria que os homens fossem governados pelas classes de seres superiores a ele, como é o caso dos daimones - os intermediários entre os deuses e os homens. A partir desta perspectiva, Shaw enxerga uma visão locativa no platonismo clássico, que acabou por ser perdida na passagem para o período helenístico:

This myth reveals Plato's model for cosmic and social order. It describes a taxonomy in which the gods stand as the principle and basis for human society. Acting as intermediaries between the gods and man, daimons revealed the rhythms of the year through which human society contacted the gods in ritual and sacrifice and thus became properly "placed" within the unity of the cosmos. As Plato observes, for a city to be kept alive "its sacrifices and feasts must fit the true natural order (Laws 809d), and this coordination of human acts to the cosmos "increases the intelligence of men" (Laws 809e). Thus, Plato's homoiosis theos, recognized as the goal of paideia, was measured by the soul's homoiosis kosmo; to be assimilated to the gods one had to enter into communion with the daimons who revealed them in the natural world. (SHAW, 1995, p. 8-9).

A partir deste princípio, a assimilação aos deuses passa a ser entendida enquanto uma assimilação ao cosmos. Um elemento, no entanto, que apesar de concordar com Platão, parece contrastar com grande parte da mentalidade filosófico-religiosa do mundo tardo-antigo, divulgada nos círculos médio-platônicos. Jonathan Z Smith (1978, p. 161) apresenta a perspectiva de que o durante o período pós-clássico, o "homem helenístico" estaria impregnado pela sensação de se localizar enquanto um estrangeiro diante do cosmos, passando a perceber o mundo como um lugar perigoso, do qual é necessário escapar. A lógica se torna invertida em relação à visão locativa de mundo. Smith nos diz:

The structures of order have become reversed; rather than the positive limits they were meant to be, they have become oppressive. Man is no longer defined by the degree to which he harmonizes himself and his society to the cosmic patterns of order; but rather by the degree to which he can escape the patterns. (SMITH, 1978, p. 162).

Smith (1978, p. 161) ainda fala de uma "paranoia cósmica" experimentada pelo homem helenístico diante do cosmos. O mundo passa a se manifestar enquanto um cárcere, um lugar para o aprisionamento da alma, que deve se libertar. Os astros não mais indicariam, segundo essa conclusão, um movimento harmônico e cósmico ao qual a alma deve se

ajustar – pelo contrário, eles se tornam arcontes, forças cósmicas opressivas. A experiência espiritual se torna, portanto, só alcançável em um mundo para além deste mundo sensível: nos planos metafísicos intocados pela matéria e pelas sensações.

É possível falarmos de um exagero na fala de Smith (1978), cuja descrição da “paranoia cósmica” parece se aplicar mais especificamente a algumas linhas do gnosticismo cristão, principalmente no modo como estas correntes de pensamento foram interpretadas por Hans Jonas (1963). Os principais textos usados por Smith (1978, pp. 160 – 164) para exemplificar o sentido cósmico do homem helenístico são, na realidade, escrituras gnósticas. Mas o modo de compreender o mundo dos gnósticos não foi, de todo modo, aceito pela comunidade neoplatônica, como é atestado pelos escritos antignósticos de Plotino. Há uma recusa, mesmo no círculo plotiniano, em aceitar a proposta gnóstica de um criador da matéria que seja intrinsecamente mal e ignorante. Não é incomum, no entanto, percebermos um padrão muito mais “pessimista” em relação ao cosmos nos escritos platônicos dos séculos II-IV. A assimilação ao divino, que Platão entendia enquanto uma assimilação ao cosmos, se torna sinônimo de “escapar ao cosmos”. O mundo não parece mais um lugar digno de ser habitado pelos deuses.

É possível falarmos da emergência de um tipo de pensamento que conduz à dessacralização do mundo sensível, principalmente da esfera sublunar. Segundo Gregory Shaw, mesmo Plotino, defensor da sacralização do mundo contra os gnósticos, ao conceituar uma parte da alma situada para além do cosmos, uma alma que “nunca desceu”, acabou por criar uma doutrina que levava à inevitável “demonização do cosmos” (SHAW, 1995, p. 11). Pois se a alma humana habita acima da esfera cósmica, não precisa a ela se ajustar, bastando buscar apenas a transcendência dos movimentos cósmicos nas esferas suprassensíveis¹⁵.

A alma que não precisa mais se ajustar aos movimentos cósmicos se vê desobrigada para com os rituais tradicionais e festivais religiosos, que estão vinculados, naturalmente, aos ciclos da natureza:

In effect, the doctrine of the undescended soul split the cosmos in two opposed worlds, and if the physical world was upside-down (anatrope) and not the soul, then the performance of sacrifices and rituals to assimilate oneself to its orders would be worse than useless; they would be positively harmful. The doctrine of an undescended soul also had significant social consequences. If the traditional agricultural and civic religious festivals were tied to nature's powers, to take part in them would commit oneself to the demonic order. The philosopher of the Plotinian school, therefore, should refuse to acknowledge demonic gods or participate in civic religious rites and all corresponding social customs. To paraphrase the words of Plotinus, it is for the gods of the cosmos to come to the philosopher, not for him to go to them (SHAW, 1995, p. 12).

¹⁵ Esta doutrina será profundamente criticada por Jâmblico.

A relação com o cosmos implica, portanto, na relação para com os rituais tradicionais. É na cosmovisão que estarão implícitos os fundamentos de um *ethos*, de uma forma de agir, do engajar-se com os elementos da existência. No caso do mundo proposto pela teurgia, o cosmos é algo ao qual se assemelhar – há a busca incessante por ser um com a vida universal. Como bem defende Shaw (1995), a obra de Jâmblico é em grande medida uma resposta à “paranoia cósmica”, definida por Smith e enfrentada nos círculos próximos aos neoplatônicos. Jâmblico é radicalmente antignóstico¹⁶ em todos os seus limites. É a apresentação de uma proposta de mundo que, não tão diversa da feita pelo próprio Platão, situa o ser humano dentro uma ordem cósmica maior, do qual ele é parte e deve estar em acordo.

Documentação

IAMBlichUS. *De Anima*. DILLON, J. M. e FINAMORE, J. (Ed., Trad. e Com.). Leiden: Brill, 2002.

IAMBlichUS. *De Mysteriis*. DILLON, J. M., CLARKE, E.C. e HERSHBELL, J. (Ed., Trad. e Com.). Leiden: Brill, 2003.

IAMBlichUS. In: *Platonis Dialogos Commentariorum Fragmenta*. DILLON, J. M. (Ed., Trad. e Com.). Leiden: Brill, 1973.

IAMBlichUS. *Summa Pitagorica* (Vita pythagorica, De communi mathematica scientia, Theologoumena Arithmeticae). ROMANO, F. (Ed. e Trad.). Milano: Il Pensiero Occidentale, 2012.

IAMBlichUS. *The Letters*. DILLON, J. M. e POLLEICHTNER, W. (Ed., Trad. e Com.). Atlanta: Society of Biblical Literature, 2009.

TRISMEGISTUS, H. In: LIRA, D. P. (Org.). *Corpus Hermeticum Graecum*. 1ª Ed. São Paulo: Cultrix, 2023.

JULIANI. In: MAJERCIK, R. *The Chaldean Oracles: text, translation, and commentary*. (Ed., Trad. e Com.). Leiden: Brill, 1989.

Bibliografia

ADDEY, C. *Divination and Theurgy in Neoplatonism: Oracles of the Gods* (Studies in Philosophy and Theology in Late Antiquity). 1st edition. Oxfordshire: Routledge, 2019.

AFONASIN, E., DILLON, J. and FINAMORE, J. *Iamblichus and the Foundations of Late Platonism*. Leiden: Brill, 2012.

¹⁶ Em termos cosmológicos, obviamente. Há profundas semelhanças, no entanto, entre a experiência da gnosis ritualística dos agrupamentos gnósticos com a função ritual da teurgia em Jâmblico.

ATHANASSIADI, P. A Global Response to Crisis: Iamblichus' Religious Programme. In: RIEDWEG, C. (Ed.). *PHILOSOPHIA in der Konkurrenz von Schulen, Wissenschaften und Religionen: Zur Pluralisierung des Philosophiebegriffs in Kaiserzeit und Spätantike*. Volume 34 in the series Philosophie der Antike. Berlin: De Gruyter, 2017.

BRANDÃO, B. *Ascensão e Virtude em Plotino*. 2012. 291 f. Tese (Doutorado) – Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Minas Gerais, 2012.

BRANDÃO, B. *Contra os dois mundos em Plotino: Uma interpretação a partir do trabalho de Marcelo Marques*. *Classica*, 2018. 31/1, pp. 229 - 235.

BROWN, P. The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity. *The Journal of Roman Studies*, 61, 1971, pp. 80 - 101.

BROWN, P. *The making of late antiquity*. Cambridge: Harvard University Press, 1978.

BROWN, P. *The world of late antiquity: AD 150–750*. Nova York: W.W. Norton & Company, 1989. (Originalmente publicado em 1971).

CAMERON, A. *The Later Roman Empire, AD 284-430*. Cambridge: Harvard University Press, 1993.

CAMERON, A. *From the Later Roman Empire to Late Antiquity and Beyond*. Oxfordshire: Routledge, 2023.

CLARKE, E. C. *Iamblichus' De Mysteriis: A Manifesto of the Miraculous*. 1ª Ed. Oxfordshire: Routledge, 2001.

DECONICK, A. D., SHAW, G., TURNER, J. *Practicing Gnosis: Ritual, Magic, Theurgy and Liturgy in Nag Hammadi, Manichaean and Other Ancient Literature: 85*. Netherlands: Brill, 2013.

DICKIE, M. W. *Magic and Magicians in the Greco-Roman World*. New York: Routledge, 2001.

JONAS, H. *The Gnostic Religion: The Message of the Alien God and the Beginnings of Christianity*. 3ª Ed. Boston: Beacon Press, 2001.

MARQUES, M. *Contra a teoria de dois mundos na filosofia de Platão*. In: CONTE, J.; BAUSCHWITZ, O. *O que é metafísica*. Natal: EdUFRN, 2011. pp. 245-260.

MAZUR, Z. *The Platonizing Sethian Gnostic Background of Plotinus Mysticism*. 2010. Dissertação (Doutorado) - University of Chicago, Faculty of the Division of the Humanities, Chicago, 2010.

MOREIRA, J. C. *Filosofia e Teurgia no De Mysteriis de Jâmblico: Um estudo dos Livros I, II e III*. 2013. 141 f. Dissertação (Mestrado) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2013.

RIVES, J. B. *Magic in Roman law: the reconstruction of a crime*. Classical Antiquité, 22/02, 2003, pp. 313-339.

SHAW, G. *The Geometry of Grace: A Pythagorean Approach to Theurgy*. In: BLUMENTHAL, H. J. and CLARK, G. (Eds.) *The Divine Iamblichus: Philosopher and Man of Gods*. Londres: Bristol Classical Press, 1993, pp. 116 - 137.

SHAW, G. *Theurgy and the Soul: the Neoplatonism of Iamblichus*. Philadelphia: The Pennsylvania State University Press, 1995.

SHAW, G. The Role of Aesthesis in Theurgy. AFONASIN, E., DILLON, J. and FINAMORE, J. (Eds.) *Iamblichus and the Foundations of Late Platonism*. Leiden: Brill, 2012, pp. 91-112.

SHAW, G. Platonic Siddhas: Supernatural Philosophers of Neoplatonism. In: KELLY, E. F., CHABTREE, A. and MARSHAL, P. (Eds.) *Beyond Physicalism: Toward Reconciliation of Science and Spirituality*. New York: Rowman & Littlefield, 2015, pp. 275–313.

SHAW, G. The Platonic Tantra: Theurgists of Late Antiquity. In: BOCCASSINI, D. *Oikosofia: dall'intelligenza del cuore all'ecofilosofia: from the Intelligence of the Heart to Ecophilosophy*. Sesto San Giovanni: Mimesis, 2017.

SHAW, G. *Hellenic Tantra: The Theurgic Platonism of Iamblichus*. Tacoma (USA): Angelico Press, 2024.

UŽDAVINYS, A. *Philosophy & Theurgy in Late Antiquity*. Tacoma (USA): Angelico Press, 2010.

5.3 **A representação feminina a partir da Edda Poética**

Female representation from the Poetic Edda

Julia Machado Marangon

Resumo: Este trabalho se destina a apresentar os estágios iniciais de uma análise acerca da presença feminina narrativas de 12 poemas da Edda Poética, visando compreender o papel dessas personagens. Contudo, é preciso lembrar das particularidades da fonte, que se trata de um manuscrito datado do século XIII, mas com histórias que remontam aos séculos X e XI, e que eram transmitidas oralmente até então. Para a realização da análise pretendida, os conceitos de representação, gênero e cotidiano se fazem necessários, e aqui são apresentadas as definições destes conceitos a serem utilizadas durante a pesquisa, a partir dos textos de Roger Chartier e Denise Jodelet (para representação); Joan Scott e Louise Tilly (para gênero); e Kalina Silva (para cotidiano).

Abstract: This work aims to present the initial stages of an analysis of the female presence in the narratives of 12 poems from the Poetic Edda, aiming to understand the role of these characters. However, it is necessary to remember the particularities of the source, which is a manuscript dating from the 13th century, but with stories that date back to the 10th and 11th centuries, and which were transmitted orally until then. To carry out the intended analysis, the concepts of representation, gender and daily life are necessary, and here the definitions of these concepts to be used during the research are presented, based on texts by Roger Chartier and Denise Jodelet (for representation); Joan Scott and Louise Tilly (for gender); and Kalina Silva (for daily life).

Palavras-chave: Representação; Edda Poética; Gênero; Cotidiano; História das Mulheres.
Keywords: Representation; Poetic Edda; Gender; Daily; Women's History.

Este trabalho objetiva apresentar uma análise sobre a presença das mulheres nos mitos nórdicos, buscando entender como a figura feminina é representada nas narrativas presentes em doze dos 29 poemas da Edda Poética (cujo manuscrito data do século XIII), para então compreender qual o papel delas dentro destas histórias mitológicas.

Inicialmente, intencionava-se observar até onde se estendia a influência das mulheres dentro desta narrativa; identificar qual a ligação das personagens com a magia; verificar quais os aspectos do cotidiano feminino são representados na fonte, a partir da análise das personagens Gudrun e Brynhild; e, por fim, traçar um paralelo com as características femininas apresentadas na Edda Poética com as características encontradas na Saga de Njáll. Para tanto, a pesquisa se fundamentaria nos conceitos de gênero, representação, cotidiano e magia.

Aqui, este texto será dividido em duas partes: a primeira consiste em uma breve explicação sobre a fonte da pesquisa e suas especificidades, bem como os cuidados necessários para se trabalhar com ela; já a segunda é um compilado dos principais conceitos a serem utilizados para o desenvolvimento da análise pretendida.

A Edda Poética é o conjunto de poemas compostos em nórdico antigo que eram transmitidos oralmente alguns séculos antes de serem registrados na segunda metade do século XIII. Esses poemas abrangem uma variedade de temas, desde mitológicos até lendários, e são uma importante fonte de conhecimento sobre a cultura e crenças dos povos nórdicos. A Edda poética é reconhecida por sua riqueza poética e por sua contribuição para a preservação e transmissão das tradições e histórias desse período. A Edda Poética está contida em um único exemplar medieval conhecido como Codex Regius (GKS 2365 4to).

Uma vez que a obra não possui um título original que a identifique, o nome popular do Codex Regius (“Edda Poética”) se originou nada mais como uma forma deliberada de diferenciá-la da Edda (a Edda em Prosa) de Snorri Sturluson (c. 1179-1241). Com base em análises paleográficas, sabemos que o manuscrito da Edda Poética foi escrito inteiramente por um único autor na Islândia em meados do século XIII (c. 1270). Talvez a partir de uma versão original anterior (MEDEIROS, 2021, p. 15-16).

No entanto, ao se trabalhar com a Edda Poética, é preciso ter em mente que a fonte, como mencionado anteriormente, é uma transcrição de histórias transmitidas até então através da oralidade. John Niles (1999), ao analisar o poema “Beowulf”, traz o conceito de “discurso ritualizado”, onde a oralidade passa por um processo de ritualização para a transmissão do conhecimento. Esse processo se dá através de ritmo vigoroso; verbalização formulaica ou arcaica; uso de paralelismo retórica, antíteses ou outras características sintáticas especiais; amplitude, seu alcance vocal e timbre especial. Segundo o autor, ao acontecer esse tipo de rito, a comunidade tem um momento de comunhão. Um sentimento de pertencimento, pois a comunidade está revivendo o momento narrado (em uma língua “elevada”, diferente do comum). Por fim, o autor afirma que não podemos compreender poemas como “Beowulf” apenas através de investigações filológicas ou estéticas, pois torna a análise rasa.

Na Antiguidade Tardia, mais precisamente no século IV, a poesia já era utilizada como uma forma de difundir conhecimentos de forma ritualística. A produção de hinos no período era utilizada como um dos artifícios de líderes cristãos para legitimar a sua fé e construir e propagar os princípios do ser cristão. Dentre os autores do período, podemos citar os hinos de Ambrósio de Milão, que eram utilizados por este para difundir preceitos católicos através do conteúdo catequizador dos poemas, uma vez que eram hinos compostos com uma métrica rítmica e aparentemente simples, o que facilitava a memorização. “A catequização era uma ação

fundamental em um momento em que várias crenças cristãs concorriam para agregar fiéis às suas comunidades e requerer para si a alcunha ortodoxa” (POHLMANN; SILVA, 2022, pág. 122). A rotina estabelecida por Ambrósio de Milão para cantar os hinos possuía dois objetivos: anunciar a veracidade da fé cristã e agrupar os cristãos diariamente, várias vezes ao dia, sob o mesmo teto. Dessa forma, as pessoas criavam laços por se encontrarem frequentemente, criando nelas um sentimento de pertencimento e identificação na população, além de colocar a figura episcopal em posição de destaque.

Portanto, ao voltarmos o olhar para a Edda Poética, é preciso levantar questionamentos sobre a fonte, em relação a sua transcrição: quem a escreveu? Por que a transcreveu? Qual o público almejado? Como a técnica da composição dos poemas da Edda foi utilizada em sua versão escrita, uma vez que era oriunda de uma tradição oral? Em que medida os poemas foram influenciados pelo cristianismo? Quem escreveu os poemas da Edda queria transmitir algum tipo de virtude a ser seguida por seu público? Se sim, quais eram essas virtudes? Em que medida as narrativas contidas nesses poemas seriam uma representação exata e fiel de expressões culturais dos povos da Escandinávia do século X, mesmo que o manuscrito seja datado do século XIII? Algumas dessas perguntas podem parecer fáceis de responder, mas é imprescindível ter um cuidado a mais ao analisar essa documentação.

Sobre o conceito de gênero, a autora Joan Scott interpreta o conceito de gênero como uma categoria de análise que vai além da simples distinção entre homens e mulheres, enfatizando a natureza social e cultural das relações entre os sexos. Ela destaca a importância de considerar como as noções de masculinidade e feminilidade são construídas e mantidas dentro de contextos históricos e sociais específicos. Além disso, Scott argumenta que o gênero não é uma característica inata, mas sim uma construção social que influencia e é influenciada por diversas esferas da vida, como a política, a economia e a cultura (SCOTT, 1995).

Além disso, Scott entende o conceito de gênero como a organização social da diferença sexual. Ela destaca que o gênero não reflete ou implementa diferenças físicas fixas e naturais entre homens e mulheres, mas sim estabelece significados para as diferenças corporais. Esses significados variam de acordo com as culturas, grupos sociais e ao longo do tempo, sendo construídos pelo conhecimento sobre o corpo em diferentes contextos discursivos. Scott enfatiza que a diferença sexual não é a causa original da organização social, mas sim uma construção social que requer explicação em si mesma (SCOTT, 1995).

Já Tilly interpreta o conceito de gênero como uma categoria socialmente construída que desafia o determinismo biológico. Ela destaca que o gênero é utilizado como uma ferramenta eficaz para comparar e estudar variações e processos, desconstruindo as relações de poder e chamando a atenção para as relações sociais e de significado entre os

sexos. A autora ainda destaca que o gênero é considerado um elemento constitutivo destas relações, baseado nas diferenças percebidas entre os sexos e uma forma primária de significar relações de poder (TILLY, 2007).

Jodelet (2018), em seu texto “Ciências sociais e representações: estudo dos fenômenos representativos e processos sociais, do local ao global”, entende por “representação” um conceito fundamental nas ciências sociais que se refere às concepções, ideias e imagens que os indivíduos têm sobre o mundo social e político. Essas representações influenciam as ações desses atores, orientando suas decisões e contribuindo para a construção e instituição da realidade social. Além disso, as representações podem ser observadas através de discursos públicos, documentos e práticas, sendo essenciais para a compreensão das dinâmicas sociais e culturais.

A autora entende a representação como um conceito central que permeia diferentes aspectos da vida social e cultural. Ela destaca que as representações sociais são as maneiras pelas quais os sujeitos percebem e dão sentido ao mundo ao seu redor. Essas representações podem ser manifestadas de diversas formas, não se limitando apenas à comunicação verbal, mas também incluindo expressões icônicas, comportamentais, gestuais, rituais, práticas e artísticas.

Além disso, as representações seriam influenciadas por códigos de comportamento estabelecidos por atividades produtivas, intervenções no ambiente, medidas políticas, legais ou administrativas, entre outros elementos contextuais. Elas desempenham um papel fundamental na orientação das decisões e ações dos atores sociais, contribuindo para a revelação, construção e instituição de realidades sociais. Em resumo, as representações são essenciais para a compreensão da forma como os sujeitos interpretam e interagem com o mundo que os cerca, influenciando suas percepções e comportamentos.

O conceito de representação, conforme entendido por Chartier (1991), abrange várias dimensões significativas. Em primeiro lugar, a representação envolve a relação simbólica entre um signo visível e um referente significado. Isso demonstra que a representação pode ser a apresentação de algo ausente, onde um objeto é substituído por uma “imagem” que o torna presente na memória e o retrata de acordo com sua essência.

Além disso, a representação está intrinsecamente ligada à maneira como diferentes grupos sociais constroem configurações intelectuais contraditórias da realidade. Cada grupo possui sua própria forma de representar e interpretar o mundo, o que pode resultar em visões diversas e até mesmo opostas da realidade.

Outro aspecto importante da representação é sua função na exibição de identidades sociais. Através da representação, esses grupos podem expressar quem são, qual é sua posição na sociedade e quais são seus valores e crenças. Dessa forma, a representação desempenha um papel crucial na construção e manutenção dessas identidades.

Por fim, a representação também é utilizada para marcar a existên-

cia de um grupo de forma visível e duradoura. Seja por meio de práticas culturais, instituições ou símbolos, a representação contribui para a visibilidade e reconhecimento de determinados grupos dentro da sociedade.

Assim, a representação, conforme compreendida por Chartier, desempenha um papel fundamental na construção de significados, identidades e relações sociais dentro de uma sociedade, refletindo a complexidade e a diversidade das interações humanas e culturais.

O conceito de cotidiano apresentado por Silva (2009) o coloca como um espaço onde as práticas ordinárias e inventivas se entrelaçam, não seguindo necessariamente padrões impostos por autoridades políticas ou institucionais. Além disso, destaca que o cotidiano é um lugar de invenção, criatividade e resistência, onde as pessoas comuns interpretam o mundo à sua maneira e encontram formas de se opor às estruturas de dominação. Essa visão ressalta a importância do cotidiano como um campo fértil para a expressão da individualidade, da criatividade e da resistência contra as imposições sociais e de poder.

Para corroborar essa visão, Silva traz os conceitos de Certeau e Heller. O primeiro considera o cotidiano como um lugar de invenção, onde as pessoas comuns exercem criatividade para elaborar práticas cotidianas que lhes permitem interpretar o mundo à sua maneira. Ele destaca que, mesmo no anonimato e na invisibilidade, as pessoas possuem uma imensa capacidade de forjar micro resistências e micro liberdades que desafiam as estruturas de dominação dos poderes e das instituições. Para Certeau, o cotidiano é um espaço preñado de interpretações, onde as práticas cotidianas são fundamentais para a ressignificação dos valores e normas impostos pelas autoridades.

Já Heller enfatiza que a vida cotidiana é a vida de todo homem, onde cada indivíduo participa com sua personalidade completa, envolvendo todos os sentidos, capacidades intelectuais, habilidades manipulativas, sentimentos, paixões, ideias e ideologias. Ela identifica e delimita as partes que constituem a vida cotidiana, como a organização do trabalho e da vida privada, os momentos de lazer e descanso, a atividade social sistematizada, o intercâmbio e a purificação. Heller destaca que a vida cotidiana é caracterizada pelo pragmatismo, espontaneidade e imitação, sendo influenciada por costumes e reprodução de atos.

Todos esses conceitos serão fundamentais para a análise das personagens femininas presentes nos poemas selecionados da Edda, especialmente Gudrun e Brynhild.

A personagem Gudrun, filha de Giuki, é casada com o herói Sigurd. A união deles é repleta de amor e felicidade até a morte de Sigurd, que devasta a personagem. Seus irmãos, Gunnar e Hogni, conspiram para matar Sigurd por ciúme, causando profunda tristeza e raiva de Gudrun em relação a sua família. Ela inicialmente luta para demonstrar suas emoções, mas é sua irmã, Gullrond, quem a ajuda a enfrentar seus sentimentos, revelando o corpo de Sigurd. Este ato leva Gudrun a finalmente chorar e

lamentar sua perda, expressando sua profunda tristeza e raiva por Gunnar e Hogni. Após a morte de seus irmãos, Gudrun é obrigada a se casar com Atli contra sua vontade, aumentando seu sofrimento e dificuldades.

Já a personagem Brynhild, uma valquíria, se apaixona por Sigurd, um herói. O relacionamento deles é complicado por vários fatores, incluindo o envolvimento de Sigurd com Gudrun e o engano em torno de suas interações. Os sentimentos de Brynhild por Sigurd levam a uma série de traições e conflitos. Quando Brynhild descobre a verdade sobre o passado de Sigurd e seu casamento com Gudrun, ela busca vingança e acaba desempenhando um papel na morte do herói. A história de Brynhild culmina em sua própria morte e cremação, quando ela escolhe acabar com sua vida em vez de continuar vivendo sem Sigurd. Após a morte de Brynhild, ela é cremada em uma carroça coberta com tapeçarias caras. Sua pira é acesa depois da de Sigurd, e ela segue o caminho em direção ao reino dos mortos. Enquanto Brynhild viaja em direção à terra dos mortos, ela encontra uma gigante morta que desafia sua presença. Apesar do confronto, Brynhild permanece orgulhosa e destemida, afirmando a sua identidade e os seus feitos passados.

Nos últimos meses, algumas mudanças foram observadas visando o desenvolvimento de minha dissertação. Alguns dos objetivos da pesquisa foram alterados, tendo em vista o prazo de desenvolvimento da pesquisa e uma nova leitura sobre os poemas escolhidos: identificar qual a ligação das personagens com a tragédia da narrativa (onde antes buscava-se a ligação com a magia); e analisar apenas os poemas da Edda, deixando o paralelo com a Saga de Njáll para uma pesquisa futura. Além disso, outros conceitos se mostraram necessários para o desdobramento da pesquisa: o de cultura e o de poder, por conta da tipologia da fonte.

Referências

ANÔNIMO. *The Poetic Edda*, tradução de Carolyne Larrington. Oxford: Oxford University Press, 1999.

CHARTIER, Roger. O mundo como representação. *Estudos Avançados*, São Paulo, v. 5, n. 11, p.173-191, abr. 1991. Tradução de Andrea Daher e Zenir Campos Reis.

JODELET, Denise. Ciências sociais e representações: estudo dos fenômenos representativos e processos sociais, do local ao global. *Sociedade e Estado*, [s.l.], v. 33, n. 2, p.423-442, ago. 2018.

MEDEIROS, Elton. *Hávamál e os poemas rúnicos* - Edição bilíngue. 1. ed. São Paulo: Wyrð, 2021.

NILES, John D. Beowulf as Ritualized Discourse. In: NILES, John D. *Homo Narrans: The Poetics and Anthropology of Oral Literature*. Filadélfia: University of Pennsylvania Press, 1999, p. 120 – 145.

POHLMANN, Janira Feliciano; SILVA, Érica Cristhyane Morais da. *A poesia latina na Antiguidade Tardia: a importância e as inovações de Publílio Otaviano Porfírio e de Ambrósio de Milão (século IV)*. In: POHLMANN, Janira Feliciano; MOCELIM, Adriana; BAGGIO, Adriana Tulio (Org.). *Diálogos entre cultura e poder*. Curitiba: CRV, 2022.

SCOTT, Joan. *Gênero: uma categoria útil de análise histórica*. Educação e Realidade. jul/dez 1995.

SCOTT, Joan. Prefácio a Gender and Politics of History. *Cadernos Pagu*, n. 3, p. 11- 27, 1 jan. 2007.

SILVA, Kalina Vanderlei. *Dicionário de conceitos históricos*. São Paulo: Contexto, 2009.

TILLY, L. A. Gênero, história das mulheres e história social. *Cadernos Pagu*, n. 3, p. 28-62, 1 jan. 2007.

Índice Temático

A

África Proconsular 40, 41, 42, 43, 44, 88
Aksum 23, 24, 30
Annona 35, 46, 164

B

Bárbaros 17, 21, 22, 80, 83, 84, 86, 87
Bizâncio 22, 23, 125
Bretanha 115, 120, 122, 124, 126, 139
Britania 131, 132, 134, 135, 138, 139, 141, 142, 144, 145, 147, 148, 149, 151, 197, 200

C

Carolíngios 24
China 23, 82, 98
Civitas 21, 44, 45
Constantinopla 22, 36, 47, 64, 71, 90, 107, 167
Cosmos 173, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 183
Cristianismo 07, 17, 22, 28, 58, 61, 68, 70, 73, 74, 80, 82, 88, 95, 101, 103, 105, 106, 107, 108, 115, 116, 117, 119, 120, 124, 125, 131, 132, 133, 134, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 148, 152, 189, 197, 200
Cultura Material 26, 113, 114, 115

D

Democratização da catástrofe 80, 92
Democratização da cultura 84, 92, 94
Deslocamentos 37, 51, 52, 56, 58

E

Escandinávia 106, 107, 108, 124, 125, 129, 189, 199

G

Gália 38, 54, 57, 59, 89, 131, 132, 136, 138, 139, 141, 146, 147, 148, 162
Gênero 69, 71, 136, 187, 189, 190, 193

H

Hereditariedade 84, 85, 90
Hibernia 139, 140, 145, 149, 154

I

Idade Média 07, 17, 18, 19, 24, 25, 26, 29, 49, 97, 98, 104, 115, 118, 120, 122, 125, 128, 129, 136, 170, 198, 199

Imperador 21, 22, 24, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 45, 46, 47, 53, 54, 55, 56, 81, 84, 87, 90, 92, 93, 96, 105, 124, 133, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 166, 167, 168, 169

Império Romano do Ocidente 17, 24, 26, 29, 83, 88, 124

Império Romano do Oriente 83, 90, 92

Índia 23, 98

Inglaterra 98, 108, 113, 114, 115, 116, 118, 119, 120, 121, 122, 124, 125, 126, 127, 129, 131, 133, 142, 144, 197

Interação Cultural 84, 96

Irlanda 134, 135, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 151, 153, 200

M

Mediterrâneo 07, 13, 17, 21, 26, 42, 43, 79, 82, 114, 115, 121, 138, 141, 154, 178

Mobilidades 41, 44, 49, 51, 52, 53, 54, 56, 57, 59

Mobilidade política 33, 34, 44, 46, 51

Modernidade 19, 21, 106, 107

Monarquias romano-bárbaras 08, 83, 89, 170, 200

Mulheres 07, 65, 70, 135, 142, 187, 189, 193

Mundo sensível 173, 175, 176, 179, 182

N

Neoplatonismo 07, 173, 175, 178, 179, 180

O

Ordem senatorial 35, 36, 40, 45

Ortodoxia 71, 72, 106, 107, 120

P

Paganismo 95, 101, 106, 116, 117, 120, 125, 127, 134

Partilha da autoridade 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91

Platonismo imperial 176, 177

Polêmica 61, 64, 65, 67, 71, 72, 148

Príncipe 69, 124, 140

R

Rei 24, 53, 88, 90, 91, 92, 113, 115, 117, 121, 124, 126, 132, 133, 134, 135, 136, 140, 141, 142, 144, 145, 148, 149, 150, 180

Reino hispano-visigodo de Toledo 88, 89, 90, 95, 110

Representação 55, 81, 123, 187, 189, 190, 191, 192, 198

Retórica 42, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 62, 64, 67, 73, 139, 151, 158, 164, 165, 166, 167, 168, 188

Roma 21, 22, 27, 29, 34, 35, 36, 42, 44, 47, 49, 54, 57, 58, 61, 62, 63, 65, 67, 68, 72, 75, 80, 87, 88, 89, 94, 95, 100, 132, 136, 138, 141, 154, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 161, 164, 165, 167, 169, 170

T

Teurgia 173, 174, 175, 176, 183, 184

Transformações 17, 18, 19, 21, 22, 23, 25, 27, 45, 75, 89, 95, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 108, 114, 120, 125, 127, 170

V

Virgindade perpétua de Maria 61, 62, 68, 70, 71

Lista de Autores

Andréia Rosin Caprino Taborda é doutora em História pela Universidade Federal do Paraná (2021), mestra e graduada em História pela mesma instituição, onde realiza estágio de pós-doutorado. Desenvolveu parte da sua pesquisa de doutorado na Universidade de Bolonha, Itália. É pesquisadora junto ao Núcleo de Estudos Mediterrânicos, da UFPR. A sua pesquisa é voltada à tardo-antiguidade romana e ao estudo do cristianismo dos primeiros séculos.

Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0835051975933983>

Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-1721-2339>

Elton Oliveira Souza de Medeiros é professor adjunto de História Medieval e professor permanente do Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal do Paraná. É doutor em História Social pela Universidade de São Paulo (2011), mestre em História Social e graduado em História pela USP. Realizou dois pós-doutorados em História, o primeiro na Universidade de Winchester, na Inglaterra, onde atuou como pesquisador visitante, e outro na USP. Participa de grupos de pesquisa nacionais e internacionais, voltados aos estudos da Britânia e do espaço mediterrânico. A sua pesquisa é direcionada ao norte da Europa medieval, com ênfase nos elementos sociopolítico, religioso e literário.

Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0301440474007673>

Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-9901-014X>

Everton Grein é professor adjunto de História Antiga e Medieval e de Latim na Universidade Estadual do Paraná, atuando também na Pós-graduação (*lato sensu*). Adquiriu a titulação de doutor (2015) e mestre em História pela Universidade Federal do Paraná, além da graduação em História através da Fundação Faculdade Estadual de Filosofia, Ciências e Letras. Possui pós-doutorado em História Social pela Universidade de São Paulo e é doutorando junto ao Programa de Pós-Graduação em Filologia e Língua Portuguesa da USP. É membro do grupo de pesquisa Poder e Sociedade na Península Ibérica Tardo-antiga e Medieval e pesquisador do Núcleo de Estudos Mediterrânicos, da UFPR. A sua atuação investigativa recai sobre os seguintes temas: História Social, Filologia, Latim Clássico e Medieval e Sistemas de escrita na Idade Média.

Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/4377685673960256>

Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-4227-3755>

Janira Feliciano Pohlmann é doutora (2016), mestra e graduada em História pela Universidade Federal do Paraná. Realizou estágio de pós-doutorado em História na UFPR e na Universidade Estadual Paulista – campus Franca, com período na Universidade de Zaragoza (Espanha) e na Università degli Studi di Perugia (Itália). É membro do Núcleo de Estudos Mediterrânicos da UFPR e do Laboratório de Estudos sobre o Império Romano (UNESP-Franca), além de Especialista Internacional junto ao Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra. É professora de Educação Infantil no Colégio Positivo, em Curitiba. Estuda o período entre os séculos III e V d.C. do Ocidente romano sob o olhar da Antiguidade Tardia.

Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0536138923981721>

Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-4204-2853>

Julia Machado Marangon é mestranda em História pela Universidade Federal do Paraná, graduada em História pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná (2021), local em que se especializou em Tradução Profissional. Integra como membro discente o Núcleo de Estudos Mediterrânicos. Os seus estudos estão vinculados à representação feminina em narrativas de origem islandesa, entre os séculos IX e XIII d.C.

Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/3211924080172141>

Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-8574-3246>

Lucas Oltmann de Oliveira é mestrando em História na Universidade Federal do Paraná e obteve graduação em História pela mesma instituição (2023). É pesquisador discente do Núcleo de Estudos Mediterrânicos da UFPR. Os temas que investiga estão relacionados às relações entre magia e filosofia no Império Romano (século III-IV d.C.).

Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/6403741229906326>

Lukas Gabriel Grzybowski é professor adjunto de História Antiga e Medieval na Universidade Estadual de Londrina e compõe o quadro de docentes permanentes do Programa de Pós-Graduação em História Social da UEL. Realizou doutorado em História pela Universidade de Hamburg, Alemanha (2014), mestrado e graduação em História junto à Universidade Federal do Paraná, além de graduação em Pedagogia pelo Centro Universitário Internacional (Uninter). Desenvolveu pesquisas de pós-doutorado nas seguintes instituições: Universidade de São Paulo, UEL, Universidade Federal de Pelotas e Universidade de Münster (Alemanha). É fundador e coordenador do grupo de pesquisa Leituras da Escandinávia Medieval. A sua pesquisa versa sobre os temas da história da Escandinávia na Idade Média,

Era Viking, Idade Média sob os aspectos de poder, política e cultura, e historiografia medieval.

Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9470193514863846>

Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-5573-1922>

Moisés Antqueira é professor associado dos Colegiados de Graduação e Pós-Graduação em História da Universidade Estadual do Oeste do Paraná. Adquiriu doutorado em História Social pela Universidade de São Paulo (2012) e mestrado no mesmo curso e instituição. Graduou-se em História pela Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho. Possui pós-doutorado em História pela Universidade Federal do Espírito Santo. É membro de grupos de pesquisa nacionais e internacionais nas áreas de História Antiga e Medieval, Teoria da História e Historiografia. A sua atuação científica destaca-se quanto aos temas a seguir: historiografia latina nos períodos tardo-republicano romano e tardo-antigo; história política e religiosa da Antiguidade Tardia; crise do mundo romano no século III e História Intelectual.

Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/3997505047387469>

Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-6377-030X>

Nathany Andrea Wagenheimer Belmaia é doutora em História pela Universidade Federal do Paraná (2022), onde realiza pós-doutorado em História. É mestra em História pela Universidade Estadual de Londrina, licenciada em História pela Universidade Estadual de Maringá e bacharel em Ciências Sociais pela UEL. É membro do Insulae - Grupo de Estudos sobre Britânia, Irlanda e Ilhas do Arquipélago norte, na Antiguidade e Medieval, e pesquisadora do Núcleo de Estudos Mediterrânicos da UFPR. A sua pesquisa é centrada no cristianismo tardo-antigo, especialmente no contexto inglês do século VII d.C.

Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9703813510714908>

Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-3160-8284>

Nícolas Hecke Krüger é mestre (2024) e graduado em História pela Universidade Federal do Paraná. É professor de História no Colégio Batista Maranata e integra o corpo discente do Núcleo de Estudos Mediterrânicos da UFPR. A sua experiência de pesquisa é voltada ao estudo da tardo-antiguidade romana, com ênfase ao governo de Constantino I e à estrutura burocrática romana do século IV d.C.

Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/5914915023751503>

Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-0439-1849>

Renan Frighetto é professor titular (catedrático) de História Antiga na Universidade Federal do Paraná, professor permanente do Programa de Pós-Graduação em História da UFPR e professor colaborador da Universidade Federal do Rio de Janeiro. É doutor em História Antiga pela Universidade de Salamanca (1996), mestre pela UFRJ e graduado pela Universidade Gama Filho, ambos em História. Atua como consultor “ad hoc” junto a instituições financiadoras de pesquisa acadêmica e como membro editorial de Revistas nacionais e internacionais da área de História. Além disso, é cofundador do Núcleo de Estudos Mediterrânicos da UFPR. A sua produção científica é centrada principalmente nos temas da Antiguidade Tardia, monarquias romano-bárbaras e visigodos.

Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/4817986767304134>

Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-7977-2342>

Renan Frighetto é Doutor em História Antiga pela Universidad de Salamanca (Espanha) e Professor Titular de História Antiga do Departamento de História da Universidade Federal do Paraná (UFPR). Professor permanente do Programa de Pós-Graduação em História da UFPR —linha de pesquisa Cultura e Poder—, é pesquisador ID do CNPq e coordenador do Núcleo de Estudos Mediterrânicos da UFPR.

Andreia Rosin Caprino Taborda é Doutora em História pela Universidade Federal do Paraná e Pós-Doutoranda em História no Programa de Pós-Graduação em História da UFPR — linha de pesquisa Cultura e Poder. É pesquisadora integrada ao Núcleo de Estudos Mediterrânicos da UFPR.

A coletânea *A Antiguidade Tardia em movimento: novas abordagens e definições* é fruto de trabalhos que foram apresentados num encontro científico realizado em Maio de 2024 nas dependências da Universidade Federal do Paraná. Temos aqui uma rede de pesquisadores congregados pelo interesse nos estudos sobre a Antiguidade Tardia que foi promovido pelo Núcleo de Estudos Mediterrânicos da UFPR. Pesquisadores que estão associados a várias instituições de ensino superior, brasileiras e paranaenses, que lançaram seu olhar sobre os mundos do Mediterrâneo e do norte da Europa num recorte temporal que abrange os séculos IV ao X, dentro do espírito inovador e revolucionário proposto por Peter Brown há mais de 50 anos. Um passado distante muitas vezes marcado por visões e abordagens totalmente negativas e que merecem ser revistas e reavaliadas. Uma história que, de forma direta ou indireta, chega aos nossos dias e que nos apresenta vários temas que merecem ser historiados.

Renan Frighetto
Professor Titular de História Antiga
Universidade Federal do Paraná

