

Os godos nas *Histórias contra os pagãos*, de Orósio: entre retórica e horizonte de expectativa

The Goths in Orosius' 'History against the pagans': between rhetoric and horizon of expectation

Moisés Antiqueira*

Márcio Augusto Galante**

Resumo: Na parte final das *Histórias contra os pagãos*, Orósio salientou as ações e eventos relativos à presença dos godos na parte ocidental do Império Romano no começo do século V. O foco de nossa análise se volta para certas passagens compreendidas entre os capítulos 37 e 43, em relação às quais enfatizamos dois aspectos: por um lado, a maneira como Orósio buscou assentar a sua condição de *scriptor historicus* e, por outro, a construção de uma dialética temporal por meio da qual os godos se situavam como agentes da Providência divina, de modo a assegurarem a manutenção do Império Romano no porvir.

Abstract: In the final section of his *Histories against the Pagans*, Orosius gave prominence to the actions and events concerning the presence of the Goths in the Western provinces of the Roman Empire in the early 5th century. Special emphasis is given to some passages in his text (notably those between chapters 37 and 43) concerning two main aspects: on the one hand, the way Orosius sought to set his authority as a *scriptor historicus* and, on the other, the construction of a temporal dialectic through which the Goths stood as agents of Divine Providence to ensure the maintenance of the Roman Empire in the years to come.

Palavras-chave:

Orósio.
Godos.
Escrita da história.
Horizonte de expectativa.

Keywords:

Orosius.
the Goths.
Writing of history.
Horizon of expectation.

Recebido em: 15/03/2023

Aprovado em: 07/06/2023

* Professor Associado A dos Colegiados de Graduação e Pós-Graduação (Mestrado e Doutorado) em História da Universidade Estadual do Oeste do Paraná (UNIOESTE, campus de Marechal Cândido Rondon). Doutor em História Social pela Universidade de São Paulo (PPGHS/USP, 2012), com pós-doutorado realizado junto ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Espírito Santo (PPGHIS/UFES, 2022)

** Mestre em História pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Estadual do Oeste do Paraná (PPGH/UNIOESTE, 2019).

O que uma narrativa histórica diz acerca do *futuro*? À primeira vista, tamanho questionamento parece um tanto ou quanto incoerente. Afinal, o conhecimento histórico se volta para experiências sociais que se circunscrevem ao pretérito, àquilo que já aconteceu (mesmo se se tratar de algo que seja contemporâneo ao momento de escritura de um texto). Em suma, há uma inescapável assimetria entre o tempo da narrativa e o tempo a partir do qual se narra.

Não obstante, se tomarmos uma obra como a de Orósio enquanto evento intelectual, conforme os termos propostos por Martin Jay (2011, p. 564), podemos problematizá-la como um *advento*, uma ruptura que se abre para possibilidades futuras que se diferenciam do passado. Nesse caso, “ao invés do presente ou do passado”, o texto orosiano carrega (também) uma temporalidade que “é aquela de um futuro ainda a ser realizado, uma latência que pode ou não se tornar manifesta, um significado que se encontra ainda adiado” (JAY, 2011, p. 565, tradução nossa).

Com tais pressupostos em mente, nos focamos nos capítulos com as quais as *Histórias contra os pagãos* são finalizadas, os quais se dedicam às relações entre “romanos” e “godos”, distinguindo-se, pois, do restante da narrativa. Ainda que o saque da cidade de Roma, em agosto de 410, fizesse com que todo relato histórico tivesse de se voltar para os godos, nota-se que Orósio abordou personagens como Alarico e Ataulfo de um modo mais singularizado. Com isso, queremos dizer que o texto se afastava de uma representação mais genérica, nos moldes dos tradicionais discursos sobre o “barbarismo” que os autores greco-romanos conferiam às *gentes externae*, a fim de se atribuir aos godos e aos seus líderes um papel crucial para o Império Romano e o seu porvir (LEONARD, 2014, p. 172-173).

O presente artigo, assim, analisa a maneira pela qual Orósio retratou os godos na parte final do Livro VII – especificamente, os capítulos 37 a 43 –, enfatizando tanto a forma como o historiador procurou fundamentar a sua *auctoritas* enquanto *scriptor historicus* quanto uma dialética temporal estabelecida na obra, a qual, tendo os godos como protagonistas, se desdobrava em um horizonte de expectativas que se abria para o futuro do próprio Império Romano em si. Como postula Victoria Leonard (2014, p. 173), os objetivos subjacentes à parte final da narrativa das *Histórias contra os pagãos* eram polêmicos, com vistas não apenas a demonstrar que os godos já se encontravam plenamente integrados ao mundo imperial romano, mas, sobretudo, como agentes da Providência divina, na condição de sucessores dos romanos, isto é, do povo escolhido por Cristo.

Para tanto, Orósio lançou mão de certos artifícios retóricos. Nesse estudo, a noção de “retórica” assume uma dupla dimensão. Primeiramente, nos escoramos no sentido

explorado por Peter Van Nuffelen (2012, p. 9) no tocante à narrativa orosiana, referente às técnicas literárias – e, acrescentamos aqui, às convenções historiográficas greco-latinas – empregadas por Orósio, sobre as quais se assentava a interpretação que as *Histórias contra os pagãos* ofereciam a respeito do passado.

Em segundo lugar, promovemos uma inversão da hipótese formulada por Francisco Murari Pires (1998) no que se refere a Tucídides. A dissonância observada entre a maneira como o historiador ateniense narrou vários acontecimentos relativos à Guerra do Peloponeso e os princípios metodológicos por ele proclamados no início da obra (ver Tucídides, I, 22) são definidos por Pires (1998, p. 09) como “recurso de argumentação retórica a projetar a fama da excelência historiográfica de seu autor”. Não se trata, claro está, de tecer um paralelo entre Tucídides e Orósio. O que enfatizamos é que, enquanto a apresentação e encadeamento dos eventos por parte de Tucídides englobavam um “silenciamento metodológico” com vistas a fundamentar, na trama narrativa, uma imagem acerca de si mesmo, Orósio adotou procedimento diametralmente oposto: a projeção de sua (presumida) “excelência historiográfica” passava por uma ordenação dos fatos na qual sua voz autoral se fazia presente de maneira explícita, para que não houvesse silêncios que pudessem comprometer a interpretação histórica que ele, Orósio, ansiava por veicular, tal como veremos na sequência.

Não custa recordar, porém, que são escassas as informações disponíveis acerca de Orósio e de sua vida. Nem mesmo o prenome tradicionalmente atribuído a ele (*Paulo*) pode ser atestado com segurança. Sabe-se que ele nasceu na Hispânia, onde foi consagrado presbítero. No ano de 414, dirigiu-se a Hipona, na África Proconsular, local em que foi acolhido por Agostinho, de quem tornou-se discípulo. Por instigação do bispo de Hipona, Orósio dedicou-se à escrita de sua narrativa histórica entre 416 e 417/418.¹ Não há notícias mais concretas sobre a trajetória dele depois de ter encerrado a composição de sua obra.

Em que pese isso, as *Histórias contra os pagãos* se encontram permeadas por observações e comentários em primeira pessoa. A despeito de se tratar de algo incomum entre os breviários latinos da segunda metade do século IV em diante – com exceção do texto de Aurélio Vítor –, não surpreende que o texto orosiano apresente tal característica, uma vez que as intenções apologéticas imprimem razão de ser à narrativa. Observações mais implícitas, por exemplo, poderiam ser captadas apenas pelos cristãos. Todavia, o

¹ A moderna crítica historiográfica muito já enfatizou a relação mantida entre Agostinho e Orósio, minimizando, em grande medida, a produção orosiana ao compará-la com o pensamento emanado pelo bispo de Hipona. Contudo, nossa investigação se escora sobre a premissa de que “Suas ideias [isto é, de Orósio] sobre a história humana são mais bem compreendidas por si mesmas, não meramente como a solicitação malsucedida por parte do intelectual mais proeminente, Agostinho” (KAHLOS, 2015, p. 12, tradução nossa).

desejo de cristianizar a memória histórica romana e transformar os acontecimentos, por si mesmos, em evidência dos desígnios do Deus cristão somente poderia surtir efeito se o historiador não se eximisse de comentá-los.

Sendo assim, se por um lado Orósio se afastava da tradição literária apologética por não polemizar com os pontos de vista e as práticas religiosas dos pagãos, buscando lançar mão dos eventos históricos a fim de comprovar a sua tese (SEHLMAYER, 2009, p. 179), por outro a *persona* de Orósio tinha de transparecer na narrativa de forma clara, nas mais diferentes passagens. Do contrário, era impossível que ele conseguisse dialogar com um público não cristianizado e, por tabela, elaborasse um texto *aduersus paganos*, que se posicionava nesse primeiro quarto do século V como uma contra-narrativa em face da tradição historiográfica pagã (senatorial, em particular) que fazia do passado romano algo idealizado, glorioso, em oposição a um presente interpretado de modo negativo (VAN NUFFELEN, 2012, p. 9; KAHLOS, 2015, p. 28).

Por conta disso, Antonio Marchetta (2003, p. 333) assevera que o historiador se apresentava, na obra, como aquele a guiar o leitor a fim de que compreendesse a verdade, refletindo sobre os dramas que envolviam aquilo que se projetava como a totalidade da história humana, desde a Criação até o tempo a partir do qual se escrevia a obra. Do que resultava que a narrativa não fosse agradável, que se prestasse ao deleite da audiência ou do público leitor: Orósio passou em revista uma sequência enorme de catástrofes que, em seu entender, caracterizaram a história humana, a começar pelo pecado primordial cometido por Adão e a conseqüente Queda do Paraíso (Orósio, *Historiae aduersus paganos*, I, 1, 4).

Romanos e godos: os fundamentos de uma convivência sob o olhar de Orósio

Ao saque da cidade de Roma, devidamente ressignificado a partir de uma leitura cristã da história, segue-se um relato singular, que não se encontra em qualquer outro texto. Orósio assegura que, quando de sua estada na Palestina junto de Jerônimo de Estridão (Oros., VII, 43, 4),² ouviu de um “habitante de Narbona”:

[...] muito amigo de Ataulfo e que havia ouvido [de Ataulfo] algo que [Ataulfo] costumava repetir diante de terceiros, quando se encontrava animado, com forças e de bom humor: que ele, em um primeiro momento, havia desejado ardentemente que todo o Império Romano, apagado inclusive o nome de romano, fosse de fato e de nome somente dos godos e que, por falar em língua corrente, o que antes foi România agora fosse Gótia, e que o que antes foi César Augusto, fosse agora Ataulfo; mas que, quando a experiência provou que nem

² Ao que parece, Orósio esteve com Jerônimo em Belém no ano de 415.

os godos, por causa de sua desenfreada barbárie, podiam de forma alguma ser submetidos a leis, nem conviria abolir as leis da *res publica*, sem as quais uma *res publica* não é uma *res publica*, preferiu buscar sua glória mediante a recuperação total e o engrandecimento do Império Romano com a força dos godos e ser considerado pela posteridade como responsável pela restauração de Roma, visto não ter podido ser o seu substituto (Oros., VII, 43, 4-6).

David Frye (1991, p. 507-508) identifica a testemunha com quem Orósio teria mantido contato: tratar-se-ia de Rústico, personagem que havia estado presente na cerimônia de matrimônio entre Ataulfo e Gala Placídia, ocorrida em Narbona no dia 1 de janeiro de 414.³ Todavia, o intento não é o de assinalar em que medida o episódio acima transcrito dispõe ou não de facticidade, mas antes salientar como o historiador construiu uma *retórica do método* a fim de superdimensionar a si próprio e, ao mesmo tempo, fundamentar historicamente uma solução para as questões de sua época.

Diante disso, a passagem ora analisada denota como Orósio, na condição de autor, se posicionava como um narrador explícito, mediante enunciados não objetivados. Mas a referida passagem vai além disso e se desvela, então, polifônica: como assinala Frank Riess (2016, p. 49), a passagem se estrutura em camadas, dentre as quais temos, primeiramente, um narrador que escreve sobre algo que assegura ter ouvido, isto é, uma experiência que alguém lhe reportou. Nesses termos, o historiador passa a narrativamente tomar parte de um episódio que não tinha sido presenciado por ele mesmo, acerca do qual havia apenas escutado algo a partir de terceiros.

Em segundo lugar, a estória teria chegado aos ouvidos de Orósio pois que um soldado, “que militou com glória sob Teodósio” (Oros., VII, 43, 4), confidenciou a Jerônimo algo um tanto ou quanto anedótico a respeito de Ataulfo. Quer dizer, Orósio não era o interlocutor desse inominado soldado; ele teria escutado o relato na medida em que se encontrava na companhia de Jerônimo, em Belém. Por fim, Ataulfo, ou seja, a personagem *de quem se fala*, corresponde a uma completa ausência. Em síntese, o leitor chega a Ataulfo depois de passar por Orósio, pelo ignoto soldado e por Jerônimo.

Em termos metodológicos, a passagem remete à distinção entre a experiência pessoal direta e o recurso à inquirição oral de testemunhas. Tratava-se de procedimentos metodológicos sobre os quais se assentava parte da historiografia greco-latina desde o século V AEC, ao menos discursivamente. A *autopsia*, a participação direta no decurso

³ Cidadão romano nascido nas Gálias, Rústico foi admoestado por Jerônimo em uma de suas epístolas por não ter cumprido com uma suposta promessa de empreender uma peregrinação para a Terra Santa. Na missiva em questão, enviada para Rústico, em 408, Jerônimo deixava entrever que Rústico não havia observado os seus votos até então porque os bárbaros haviam ingressado em território galo-romano, fazendo com que ele tivesse de postergar a ida para o Oriente (FRYE, 1991, p. 507). Se Rústico for a testemunha narbonense aludida por Orósio, ele teria realizado a viagem para Jerusalém sete anos depois.

dos eventos e a inquirição oral feita junto a terceiros configuravam as ferramentas heurísticas a partir dos quais os historiadores, na Antiguidade greco-romana, julgavam obter informação confiável para elaborar suas narrativas (MARINCOLA, 1999, p. 137). Ora, é justamente a “história do tempo presente”, como abordada por Orósio nos capítulos finais de sua obra, aquela que permite o emprego pleno de tais elementos. Portanto, entendemos que Orósio explorou questões familiares à tradição historiográfica clássica desde os tempos de Heródoto;⁴ ou seja, uma vez que era impossível que ele próprio tivesse presenciado a fala de Ataulfo, foi-lhe permitido, todavia, expor o relato em seu texto graças àquilo que ele ouviu – ou alegava ter ouvido – de uma testemunha ocular (o soldado, fosse ele o personagem denominado Rústico ou não).

Teriam os leitores/ouvintes confiado nas palavras de Orósio (ou, antes, de seu desconhecido informante) e, portanto, conferido credibilidade ao fato narrado? O soldado foi descrito como “por demais religioso, prudente e mesurado” e, além do mais, como alguém vindo de Narbona (Oros., VII, 43, 4), cidade galo-romana em que os godos permaneceram durante boa parte da primeira metade da década de 410. Se demasiado religioso, é de se concluir que se trataria de um cristão niceiano, suposição que se reforçava ainda mais devido à menção de que ele havia combatido sob Teodósio I (379-395), cujo reinado se caracterizou, entre outros aspectos, por uma política religiosa voltada para a consolidação do credo niceiano como ortodoxia. Ademais, o soldado estava na Palestina junto de Jerônimo, um dos grandes expoentes do trinitarismo na segunda metade do século IV e nos inícios do século V.

Igualmente, a passagem se alicerça sobre uma rede em que se conectavam pessoas e lugares (RIESS, 2016, p. 49). A figura santificada de Jerônimo se situa como o ponto nodal que liga Orósio à sua testemunha ocular. Marchetta (2003, p. 337-338) defende, inclusive, que a menção feita por Orósio ao contato pessoal que ele manteve com Jerônimo se situa deliberadamente como o *locus* narrativo a partir do qual o historiador expressou a sua crença na primazia política de Roma. Era o modo cifrado com que Orósio deixava entrever o seu afastamento em relação àquele que havia comissionado sua obra histórica (isto é, Agostinho, que nutria uma concepção negativa a respeito da *ciuitas terrena*), colocando-se sob a autoridade de Jerônimo, que via com bons olhos o *imperium* dos romanos.

Ademais, a interação entre os três sujeitos teria se dado em Belém, mas o episódio reportado pelo historiador remetia a outro ponto do território imperial, qual seja, à Gália Narbonense I, província romana em que se encontrava Ataulfo por ocasião do evento

⁴ John Marincola (1999, p. 67) esclarece, por exemplo, que na obra herodoteana inquirir uma testemunha ocular correspondia ao procedimento preferencial caso a *autopsia* não se revelasse uma possibilidade para o historiador.

então reportado. Logo, Orósio e um militar de Narbona estavam na Palestina no ano de 415 absortos, supõe Riess (2016, p. 49, tradução nossa), “[...] em jornadas importantes de descoberta espiritual e a estória, portanto, ganha acrescida autoridade por causa de sua localização”. Por conseguinte, a sacralidade do lugar em que a história teria sido ouvida por Orósio/proferida pelo soldado anônimo, diante da presença de Jerônimo, servia como um atestado de sua credibilidade.

Como afirmamos anteriormente, não nos compete investigar a veracidade do discurso atribuído a Ataulfo. Seja como for, é a veridicidade do episódio narrado por Orósio a dimensão cuja análise pode render os melhores frutos.⁵ Se, porventura, considerássemos o relato como algo inverídico/falso – no sentido de que Ataulfo jamais pronunciou aquelas palavras ou mesmo de que Orósio não presenciou a conversa entre Jerônimo e o soldado e assim por diante – poder-se-ia refletir sobre isso como expressão de um dos “sete tipos de mendácia” (*seven types of mendacity*) que Timothy Wiseman (1993, p. 133) enumera no que tange à historiografia greco-latina. Referimo-nos ao emprego de técnicas retóricas com vistas a conferir maior vivacidade, dramaticidade, aquilo que se desejava narrar.⁶ Cabe recordar que Orósio não pretendeu escrever sobre o passado e o presente *sine ira et studio*, para usarmos o célebre adágio taciteano. A intenção apologética consistia na base da composição de seu texto e, nesse caso, não surpreende que a história fosse instrumentalizada como *magistra uitae christianae* (BRANDT, 2009, p. 131). Portanto, nos ocupamos da veridicidade da passagem que concerne a Ataulfo, sobremaneira naquilo que pode revelar quanto às práticas político-religiosas endossadas pelo historiador, bem como as expectativas projetadas por ele acerca do devir.

Sendo assim, temos uma narrativa que apresentava de modo positivo as ações que os godos e seus reis empreenderam. Conforme já apontado, mesmo o saque da cidade de Roma se integrava a essa lógica: afinal, as *Histórias contra os pagãos* delineavam uma “história da salvação” dos homens que se manifestava não somente por meio de referências à história do cristianismo (incorporadas, portanto, à história romana), mas inclusive conceitualmente (SEHLMAYER, 2009, p. 252.), de modo que o evento protagonizado

⁵ A “veracidade” diz respeito àquilo que guarda relação com a verdade sobre algo. A ideia de veracidade exprime o que se toma corriqueiramente como “verdade” no que concerne a alguma coisa ou alguém. Por seu turno, a “veridicidade” remete a algo que pode ser considerado “verdadeiro”, no sentido de qualidade ou característica de desvendamento acerca de algo (BARROS, 2014, p. 10-11).

⁶ Adotamos a tradução “mendácia” para o termo *mendacity* uma vez que “mentira” não contempla adequadamente o significado trabalhado por Wiseman, tampouco aquele que identificamos na obra orosiana. Logo, “mendácia” qualifica uma afirmação que contraria a veracidade de algo; porém, a maior parte das pessoas na Antiguidade greco-romana dificilmente rotularia como “mentira” a elaboração de discursos reveladores, atribuídos a personagens que eram retratadas nas narrativas históricas (WISEMAN, 1993, p. 134).

pelos godos, na cidade de Roma, em agosto de 410, evidenciava a tese orosiana sobre a superioridade do tempo presente diante do passado.

No entanto, a afabilidade demonstrada por Orósio no retrato que teceu a respeito dos godos não ultrapassava certos limites (GOETZ, 1980, p. 361).⁷ A fala conferida a Ataulfo expressava uma solução de compromisso assumida por Orósio entre “a representação corrente acerca dos bárbaros” e a “tradição romana” (GOETZ, 1980, p. 365, tradução nossa). Um mecanismo retórico usualmente empregado pelo historiador vem à tona: diz Orósio que a “história” (no sentido, pois, de “experiência vivida”) provou a Ataulfo que os godos não conseguiriam livrar-se de sua *barbaritas* e que tampouco seria viável abolir a *res publica romana* (isto é, suas leis e instituições políticas) posto que não haveria coisa alguma que pudesse substituí-la.

Assim sendo, é possível afirmar que, mesmo nas primeiras décadas do século V, autores como Orósio ainda se pautavam na perspectiva de que as populações advindas do outro lado do Reno e do Danúbio eram *feroces* (selvagens), pouco afeitas aos costumes e práticas tidas por comuns aos romanos (apresentados, logo, como sinônimos de “civilizados”). Nesses termos, a pilhagem e a destruição de cidades e dos campos no interior das províncias imperiais, promovidas por povos como os godos, eram tomadas como sinal de uma violência congênita (ANTIQUEIRA, 2021, p. 74).

Mediante uma ótica que podemos definir como essencialista, havia a tendência de gregos e romanos partirem do princípio de que um grupo social se mantinha perenemente “bárbaro”, a despeito de toda e qualquer transformação que viesse a ocorrer no decorrer dos tempos. Por isso, quando os contatos entre os godos e a sociedade romana imperial ganharam maior fôlego a partir do final da década de 230, as fontes literárias elaboradas entre os séculos III e V conceberam os “godos” à maneira dos antigos “citas”: “Eles [os godos] viviam onde os citas viveram, eles eram a imagem bárbara do mundo civilizado grego como os citas o foram, e, portanto, também eram chamados de citas” (KULIKOWSKI, 2009, p. 30). Compete ressaltar que Orósio se nutria dessa percepção. Por conta disso, se

⁷ Hans-Werner Goetz (1980) fala em “*Germanenfreundlichkeit des Orosius*”, o que não é exatamente acurado por dois motivos: por um lado (e deixando de lado qualquer critério generalizante de natureza linguística ou cultural), grupos populacionais originários de regiões situadas ao norte do rio Danúbio e do Mar Negro, caso dos godos, não eram “germânicos”, tampouco viviam nas proximidades do rio Reno. Por outro, a obra de Orósio não se revela favorável a todos os “povos bárbaros”, quer fossem “germânicos” ou não. Para nos limitarmos aos capítulos finais da narrativa, os vândalos, os alanos e os suevos foram representados mediante cores negativas – caso, por exemplo, das referências aos “sangrentos ataques” que teriam levado a cabo nas Hispânicas, incluindo o saque às planícies de Palência (Oros., VII, 40, 8-10). A exceção a isso – cujo caráter generalizante se encaixa, a bem da verdade, na descrição feita por Goetz – pode ser lida em passagem posterior (ver Oros., VII, 41, 4-5), na qual o historiador apontava como a presença dos “bárbaros” nas Hispânicas, a partir de 409, não teria resultado apenas em destruição, uma vez que “os próprios bárbaros se ofereciam voluntariamente” para defender e auxiliar todos aqueles que quisessem fugir da Península Ibérica, a despeito do fato de que poderiam ter aniquilado com os “hispanos” caso assim o desejassem.

nota que um comandante godo como Radagaiso fosse rotulado como “pagão e cita” e descrito como “o mais cruel entre muitos de todos os inimigos antigos e atuais” (Oros., VII, 37, 4), em meio ao relato sobre a incursão militar que Radagaiso liderou rumo às terras itálicas e que culminou em sua derrota na batalha de Fiésole, em agosto de 406. É justamente isso que torna ainda mais relevante a recusa, por parte de Orósio, em empregar o substantivo “cita” para designar os godos comandados por Alarico e, depois, Ataulfo.

Do que decorrem os sentidos da comparação que, poucos passos depois, se estabelecia na obra entre Alarico e Radagaiso. Orósio informa que havia “duas tribos godas” a movimentar-se pelas províncias romanas naquele contexto: uma delas era comandada por um Alarico “quase romanizado”. Em contraste, a outra estava sob mando de um rei “pagão, bárbaro e um autêntico cita” (Oros., VII, 37, 8), qual seja, Radagaiso.

Dito isso, retornemos ao discurso de Ataulfo. Se tratava de um líder cristão, que buscava dar prosseguimento às ações pacíficas relatadas a respeito de seu antecessor, as quais se enquadravam em um panorama ainda maior, aquele dos desígnios do Deus cristão em relação ao decurso dos acontecimentos humanos. Mas o antimodelo representado por Radagaiso nos alerta para algumas ressalvas que podiam ser lançadas quanto aos godos em geral, algo que, inclusive, transparece na fala que se queria proferida por Ataulfo: os godos (fossem designados por “citas” ou não) jamais superariam por completo a suposta *barbaritas*, como se tal configurasse algo inato. Por isso, as imagens projetadas a respeito de Alarico e Ataulfo, embora positivas, não escapavam a uma boa dose de ambiguidade.

Nesses termos, restava a integração ao Império Romano. Em outras palavras, dada a impossibilidade de se “goticizar” Roma, Orósio não concebia senão a “romanização” dos godos. Os breves comentários que as *Histórias contra os pagãos* contêm acerca de Gala Placídia sustentam tal ideia. Não por acaso, ao se concluir a passagem sobre Ataulfo como “restaurador de Roma”, lê-se a seguinte afirmação:

Por isso, [Ataulfo] procurava não empreender a guerra, por isso procurava ardentemente buscar a paz, sendo influenciado em todas as suas ações de bom governo pelos conselhos e razões sobretudo de sua esposa, [Gala] Placídia, mulher certamente de agudo engenho e suficientemente honrada graças a seu espírito religioso (Oros., VII, 43, 7-8).

Eis que o elemento moderador, a impulsionar as boas ações de Ataulfo, atendia pelo nome de Gala Placídia – ninguém menos que uma jovem pertencente à dinastia teodosiana. Muito embora Orósio fosse muito lacônico quanto ao matrimônio entre ambos, na passagem acima se assinalava a simbiose entre romanos e godos que o autor desejava salientar, que seria materializada partindo-se da tradição imperial romana e do cristianismo niceiano, ambos incorporados pela jovem esposa de Ataulfo.

Faz-se oportuno salientar possíveis motivos para tamanho laconismo. Orósio nem mesmo chegou a mencionar que a união entre Ataulfo e Gala Placídia gerou um filho, denominado Teodósio, que faleceu com poucos meses de idade, no ano de 415. Se trata de postura que se nota em outros autores coetâneos, que igualmente revelaram poucos detalhes acerca do matrimônio entre as personagens e do filho que gestaram. De acordo com Marcin Pawlak (2005, p. 230), no caso envolvendo Orósio, o silenciamento destacava-se ainda mais, tendo em vista o posicionamento favorável à relação entre o rei godo e a irmã do imperador da *pars Occidentalis* (Honório). Pawlak considera que a reação hostil e a aversão diante do casamento, demonstradas pelas cortes imperiais em Ravena e Constantinopla, refletiram-se na exiguidade que caracteriza os relatos sobre o episódio em meio às fontes.

Porém, a despeito da pertinência desse fator político indicado por Pawlak, propomos que, no caso específico da narrativa orosiana, o falecimento do bebê Teodósio comprometia a amplificação retórica que o historiador perseguia, como constatado no discurso que Ataulfo teria proferido (ver Oros., VII, 43, 4-6, como transcrito anteriormente). Nesse caso, a morte do bebê, na mais tenra idade, quiçá fosse inclusive pensada por Orósio como algo pouco auspicioso no que tangia à integração por ele defendida. Restava, pois, o silêncio como recurso.

Henar Gallego Franco (2005, p. 466-467) destaca que Gala Placídia constitui uma das poucas personagens femininas a quem Orósio conferiu uma “imagem positiva e ativa”, em razão do fato de o autor ter testemunhado o desenrolar dos vínculos existentes entre Gala Placídia e os godos, visto que era contemporâneo aos acontecimentos. À parte nossas discordâncias acerca dessa motivação (a contemporaneidade em relação ao processo não garante, *per se*, que o ajuizamento feito sobre as personagens fosse positivo), a ascendência de Gala Placídia sobre seu marido ressaltava a superioridade da *Romania* sobre a *Gotia*, bem como chancelava o principal atributo dos godos, a saber, o uso da força, como se figurassem como um instrumento divinamente designado para a proteção do Império (GALLEGO FRANCO, 2005, p. 466). Daí que não surpreenda a afirmativa de que a irmã do imperador Honório,

[...] unida desta forma em influente matrimônio com um rei bárbaro, foi de muita utilidade para a *res publica*, dando a impressão de que Roma, por decisão divina, a havia entregado como refém como uma espécie de garantia particular (Oros., VII, 40, 2, grifos nossos).

Quer dizer, Orósio não apenas justificativa a inação de Honório diante da captura de sua irmã por parte dos godos, como principalmente fazia do rapto algo providencial.

Proteger Gala Placídia redundava em defender a expressão maior da romanidade, isto é, a corte imperial e a tradição política por ela representada. Por seu turno, a atávica impetuosidade dos godos é assinalada de maneira indireta por ocasião das mortes de Ataulfo e de seu sucessor, Sigerico. Ainda que ambos agissem “de acordo com os desígnios de Deus”, buscando assim a paz, foram assassinados pelos seus, a ponto de Orósio dizer que Ataulfo havia sido eliminado de “forma traiçoeira” por parte de seus próprios soldados (Oros., VII, 43, 8-9).

Diante do exposto, estudiosos como Goetz (1980, p. 368-369) concluíram que, embora Orósio advogasse em favor da integração, em última instância ele próprio deixava transparecer que não endossava tal solução, tendo em mente o “barbarismo inerente” aos godos, como trazido pela fala de Ataulfo, e a consequente necessidade de preservação do Império Romano. Não é possível avaliar em que medida Orósio elaborou sua narrativa, tendo em mente o *foedus uisigothorum* de 418; todavia, mesmo que se argumente que o acordo de 418 poderia ter inspirado o discurso atribuído a Ataulfo – no sentido de que o assentamento visigótico na Aquitânia Segunda eventualmente consistiria, aos olhos de Orósio, em um dos passos do “processo de romanização” dos godos –, naquele momento não estava claro que uma estrutura monárquica autônoma viria a florescer em meio àquela região, como veio a ser o caso envolvendo o Reino Visigodo de Tolosa, sob o governo de Eurico, pouco mais de meio século depois. Dito de outra maneira, ao defender a ideia de que o historiador teria, ao fim e ao cabo, negado a possibilidade efetiva de integração entre romanos e godos, Goetz parece retrojetar sobre a narrativa de Orósio o fim da unidade política imperial nas áreas ocidentais, algo que, a nosso ver, não se colocava no horizonte de expectativas acalentado pelo autor. Por conta disso, não podemos concordar com a proposta defendida por Goetz.

Portanto, se a multiplicidade de monarquias romano-bárbaras não poderia ser concebida por Orósio como opção – lembremos a fala de que a *Romania* não poderia ser substituída pela *Gotia* –, isto não significa dizer que ele houvesse, em última instância, descartado a integração entre *Romania* e *Gotia*. Pelo contrário, o texto elaborado por Orósio fazia da “barbárie dos godos” e da “superioridade dos romanos” a pedra angular dessa fusão, como comprovado pelo matrimônio entre Ataulfo e Gala Placídia. Vale destacar também o relato acerca do processo que resultou no tratado (*foedus*) firmado entre Teodósio I e godos no ano de 382. Orósio afirmava que, embora Atanarico tivesse falecido tão logo havia chegado em Constantinopla (algo que teve lugar ainda em janeiro de 381), os godos decidiram “se entregar ao poderio romano”, em razão dos predicados de Teodósio I, tais como a bravura e a benevolência (Oros., VII, 34, 7).

Assim, a “restauração” de Roma seria alcançada a partir do vigor oferecido pelos godos, que, à maneira de Ataulfo, teriam se subordinado à grandeza romana e buscado recuperá-la, ao invés de suplantá-la. Levando-se em conta a “teoria dos quatro impérios” adotada por Orósio, era impossível que a *Gotia* substituísse a *Romania* (GOETZ, 1980, p. 362). Ou seja, em termos proféticos, o fim dos tempos foi associado, em *Histórias contra os pagãos*, ao Império Romano, representado como o quarto e último dos impérios (depois do babilônico, do macedônico e do cartaginês, nessa ordem) que teriam se sucedido no decorrer da história humana.

No entanto, o pensamento orosiano apresenta um traço fundamental. O “tempo presente” não é estimado como expressão desse fim, mas antes abre-se como expectativa para um futuro qualitativamente melhor do que o passado. O fim dos tempos é postergado.⁸ Logo, a expectativa que Orósio lançou a partir dos capítulos finais do Livro VII tinha lugar no presente (no momento de tessitura do texto), mas na condição de *futuro presente*, daquilo que ainda não era e que talvez viesse a ser somente, e tão somente, no devir. Em resumo, Orósio projetava um “horizonte de expectativas” assentado sobre uma trama temporal na qual as experiências do passado e do presente, por ele cristianizadas, se desdobravam em um campo de possibilidades para o Império dos romanos, em um porvir que se anunciava como *gótico* e, pois, igualmente *cristão*.⁹

Além disso, Van Nuffelen (2015) aponta de que forma o tema do declínio se fazia notar em meio ao imaginário social romano nos inícios do século V, o que envolvia os debates sobre o significado de cidade de Roma. Tanto no caso relativo à narrativa sobre o saque da *Vrbs*, quanto das palavras atribuídas a Ataulfo (que, a princípio, teria alimentado a intenção de colocar em risco a existência do Império), subjaz a perspectiva de que a regeneração, a *restitutio res publica*, mediante a integração entre romanos e godos, constituía a solução proposta por Orósio. Não se observa, em *Histórias contra os pagãos*, uma reflexão que fizesse, por exemplo, dos acontecimentos do presente uma expressão, ou sintoma, da “Queda do Império Romano” ou seja lá o que fosse. Para Orósio, as coisas

⁸ Não que Orósio ignorasse perspectivas escatológicas, ressalte-se. O fim dos dias haveria de chegar; porém, tal processo não se confundia com o presente por ele vivido, tampouco com o futuro mais imediato. Giuseppe Zecchini (2014, p. 13) assinala que Orósio seguiu de perto os cálculos cronológicos efetuados por Jerônimo (c. 380) na tradução latina e continuação da *Crônica*, de Eusébio de Cesareia, os quais previam que o mundo teria 6000 anos de duração, contados a partir de Adão. Considerando-se que as *Histórias contra os pagãos* foram escritas em fins da década de 410 – algo em torno do 5620º ano desde a Queda do Homem, segundo a contagem observada por Orósio –, o fim do mundo estava fadado a ocorrer por volta de 800 (quando se completariam os 6000 anos ora citados). Ou seja, a cronologia formulada por Jerônimo atendia à visão otimista que Orósio acalentava quanto aos destinos de Roma, contrapondo-se aos discursos acerca de um iminente fim (da cidade, mesmo da própria humanidade) após o saque de Roma e, simultaneamente, mostrando-se em sintonia com a posição oficial advogada pela Igreja naquele momento (ZECCHINI, 2014, p. 13).

⁹ Nos servimos das categoriais temporais estabelecidas por Reinhart Koselleck (2006, p. 310-311).

seguiram o seu curso normal depois do evento que teve lugar, na cidade de Roma, em fins de agosto de 410 (VAN NUFFELEN, 2015, p. 328).

Faz-se necessário, assim, ressaltar o vocabulário de poder que se nota nas *Histórias contra os pagãos*. O historiador refere-se ao título de *Augusto* como sinônimo de *apex imperii* (Oros., VI, 20, 2). Implicitamente, se traçava uma linha divisória entre aquilo que chamamos hoje de “era imperial” e “era republicana”: somente a primeira contou com *Augustos* e, logo, se revelaria superior (“ápice”) em face da “Roma republicana”. Recordemos, pois, que o reconhecimento de um caráter distinto à época imperial se devia ao fato de que o governo de Otávio Augusto correspondia ao momento de nascimento de Cristo. Temporalmente falando, Orósio promoveu uma sinonímia entre “era imperial” e “tempos cristãos”, de um lado, e “era republicana” e “tempos antigos/pagãos”, de outro. A justaposição entre o início do principado de Otávio Augusto e a Encarnação assumia ares de um sincronismo providencial: os *tempora christiana* equivaliam a uma nova sociedade, na qual o cristianismo enraizou-se e triunfou, processo que tinha lugar, pois, sob a autoridade dos imperadores romanos. Já os *tempora praeterita*, marcados por calamidades e desastres de toda a sorte no entender de Orósio, não podiam senão abarcar os séculos que antecederiam a vinda de Cristo/emergência do *Augustus* (GALANTE, 2019, p. 39, 44).

Sendo assim, as palavras empregadas no texto, que evidenciariam o desejo de Ataulfo por fazer com o “que o que antes foi César Augusto, fosse agora Ataulfo” (Oros., VII, 43, 5), dispunham de grande carga simbólica: se tal intento porventura fosse concretizado, resultaria não apenas na substituição de um monarca por outro, mas, sobretudo, teríamos o fim da “era imperial” e, conseqüentemente, dos *tempora christiana* caso o nome *Augustus* deixasse de existir.

Podemos dizer que a frase de Ataulfo cumpria com o intento de salientar mundos possíveis, uma espécie de perspectiva contrafática com vistas a reforçar as expectativas que o final da narrativa lançava na direção do futuro. É disso que nos ocuparemos por ora. Orósio projetava para o devir soluções simbólicas para os processos históricos observados no presente, visando a legitimá-las a partir do passado. O traço *polêmico* da obra orosiana se destaca quando cotejado com a historiografia, ou mesmo com a filosofia antiga, “impregnad[a]s de uma idéia (sic) difusa de degenerescência do mundo e, em especial, das sociedades em que [os pensadores] vivem” (LE GOFF, 1994, p. 379). Cada qual ao seu modo, historiadores como Salústio, Tácito, Floro, Dião Cássio e Aurélio Vítor exemplificam aquilo que Jacques Le Goff (1994, p. 380) dizia tratar-se de uma tendência entre os romanos de se enaltecer o passado em detrimento do presente, em que se

valorizava o passado mais remoto na comparação com períodos cronologicamente mais próximos da época a qual determinado autor pertencia.

No entanto, esse *topos* da decadência progressiva foi abandonado por Orósio em favor da noção de “juízo de Deus” como elemento a imprimir sentido à história, de maneira que sucessos e infortúnios decorreriam da aplicação da justiça divina sobre os homens, pecadores que eram (CANELLA, 2011, p. 234). Como aclara Marchetta (2003, p. 328, tradução nossa), a ideia da *iudicia Dei* consistia na “[...] chave universal da qual Orósio se serve para interpretar toda a história em todos os seus aspectos”.

O “juízo de Deus” ancorava-se, por seu turno, na perspectiva da *patientia Dei*: se a Providência agia ora punindo, ora fornecendo auxílio, a liberdade de escolha dos indivíduos não era, contudo, necessariamente tolhida. Isso explicaria, por exemplo, porque tantos rebeldes e usurpadores insurgiram-se contra o governo de Honório (ver, por exemplo, Oros., VII, 42, 1). Ao mesmo tempo, a “fé sagrada” professada pelo citado imperador seria recompensada pela misericórdia de Deus (Oros., VII, 37, 11). O significado que Orósio atribuiu ao saque de Roma, em 410, se escorava em lógica similar. O episódio teve por protagonistas um povo em específico e seu rei, isto é, os godos e Alarico. De todo o conjunto de *gentes externae* que já se fazia presente no território imperial, a tomada da cidade de Roma coube especificamente aos godos. Quer dizer, na narrativa orosiana, “a invasão de Alarico resulta providencial porque deu início a uma era de integração entre romanos e bárbaros, unidos na fé, o que para Orósio representa o apogeu da história antiga” (CANELLA, 2011, p. 235, tradução nossa).

Essa manifestação de “união na fé”, ou seja, do universalismo cristão, foi associada ao apego à universalidade política romana, como anunciado por meio da fala de Ataulfo sobre “o que antes foi România agora fosse Gótia”: os godos sacrificariam a si próprios a fim de assegurar a permanência do Império Romano, cuja legitimidade, como destaca Markus Sehlmeier (2009, p. 106), jamais foi colocada em xeque por Orósio.

Por conseguinte, o historiador endossava a ideia de que o Império, *romano* e *cristão*, perduraria durante um tempo indefinido, sem cultivar expectativa alguma quanto ao seu fim. Aliás, ao posicionar o nascimento de Cristo “em nossos tempos”, isto é, durante a era imperial (sob o principado de Augusto) e logo no começo do Livro VII (ver Oros., VII, 2, 14), Orósio flertava com a ideia de uma “escatologia realizada” que, desse modo, se voltava para o passado – a Encarnação – e se abria para o futuro duradouro mediante os ensinamentos de Cristo (LEONARD, 2014, p. 110). Desse modo, é possível dizer que Orósio esboçou o caminho para que se sedimentasse uma nova concepção acerca das relações entre “romanos-cristãos” e “bárbaros”, pautada na renovação da *Romanitas*, algo que se traduzia, no entender dele, pela incorporação dos ditos “bárbaros” (tendo os godos

à frente) à civilização romana e à Cristandade. Com efeito, o historiador se apartava do ponto de vista que concebia as invasões e migrações de povos externos, no século V, como o início dos tempos apocalípticos (HUBEŇAK, 1997, p. 231).

Considerações finais

Autores como Goetz (1980, p. 361) argumentam que Orósio não era um crítico da sociedade e das estruturas políticas imperiais. A afirmativa soa aceitável somente se tomarmos o substantivo “crítico” de forma limitada, como expressão daquele que avalia negativamente algo ou alguém. De fato, o historiador compreendia que não havia alternativa ao Império Romano. Não obstante, Orósio efetivamente promoveu uma reflexão *crítica* sobre o passado, o presente e o futuro de Roma, lidando de maneira distinta com a “questão bárbara” ou, mais precisamente, “gótica”.

O saque da cidade de Roma e a posterior presença dos godos no interior das Gálias, na primeira metade da década de 410, destacam-se entre os elementos abarcados pela narrativa orosiana dedicada ao “tempo presente”. Concordamos com Hartwin Brandt (2009, p. 131) ao indicar que Orósio enxergava a história como *magistra uitae*, na medida em que forneceria os instrumentos necessários para compreender o quão significativas eram as circunstâncias próprias do momento em que a obra era redigida (ou seja, do “presente”) e, em especial, para que ele encarasse com otimismo o futuro (quer dizer, o tempo para o qual se projetava a mensagem pertinente aos capítulos que encerravam os sete livros de sua obra histórica).

Pode-se concluir que, se para Orósio a Providência divina se mostraria como algo diante do que a história dos homens não poderia escapar, as ações salvíficas a se desenrolar na “cidade terrena” haveriam de continuar tendo o Império Romano como palco. Se tratava, no entanto, de uma *Romania* rejuvenescida pelos godos cristãos. E, ainda que bárbaros, os godos eram cristãos; e, embora cristãos arianos, não eram, conseqüentemente, pagãos. Se o objetivo de Orósio era o de evidenciar que os “tempos cristãos” revelar-se-iam mais afortunados do que toda a história que precedia a Encarnação, a época em que ele vivia figura na obra como ainda mais benfazeja. As ações de Alarico e de Ataulfo, nos anos 410, foram representadas no texto de modo a comprovar essa perspectiva. Por isso, a narrativa de Orósio dispunha até mesmo de funções terapêuticas, se assim quisermos definir: o que a princípio poderia ser encarado como tribulações do tempo presente, sobretudo o saque da cidade de Roma, nada mais seriam do que eventos que empalideciam se comparados com as verdadeiras catástrofes do passado, em especial o mais remoto, e

que importavam de modo particular porque tornavam possível que os homens agissem com vistas à sua salvação.¹⁰

Portanto, se um século depois Boécio encontraria consolo na filosofia ao ser encarcerado em meio aos (ostro)godos governados por Teodorico, Orósio vislumbrou, na história, o consolo de que o mundo romano, fortalecido pelos (visi)godos de Alarico e sucessores, haveria de se perpetuar a fim de que a salvação dos homens viesse a ser assegurada no futuro.¹¹

Referências

Documentação textual

- PAULO OROSIO. *Historias: Libros V-VII*. Traducción y notas de Eustaquio Sánchez Salor. Madrid: Gredos, 1982.
- TUCÍDIDES. *História da Guerra do Peloponeso*. Tradução de Mário da Gama Kury. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2001.

Obras de apoio

- 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. O. (org.). *A ideia de História na Antiguidade Tardia*. Curitiba: CRV, 2021, p. 59-90.
- BARROS, J. A. Verdade e história: arqueologia de uma relação. *Cadernos IHU Ideias*, v. 12, n. 212, p. 3-41, 2014.
- BRANDT, H. *Historia magistra vitae?* Orosius und die spätantike Historiographie. In: GOLTZ, A.; LEPPIN, H.; SCHLANGE-SCHÖNINGEN, H. (Hrsg.). *Jenseits der Grenzen*. Beiträge zur spätantiken und frühmittelalterlichen Geschichtsschreibung. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 2009, p. 121-133.

¹⁰ Eustaquio Sánchez Salor (1991, p. 783, tradução nossa) destaca que um dos propósitos comuns à historiografia latina cristã era sua "finalidade terapêutica", de forma que "a história se converte às vezes em um meio de superar e esquecer os males presentes mediante o recurso ao passado". Entretanto, no caso de Orósio, entendemos que as expectativas abertas em relação ao futuro cumprem com a mesma função, pois que o futuro projetado, a partir de um lugar social específico no presente, era delineado de forma tal a conter os elementos que o historiador escolheu narrar acerca do tempo em que ele próprio vivia.

¹¹ Nos inspiramos aqui no conceito de *historia consolatio uitae* que Brandt (2009, p. 132) propõe em relação à narrativa orosiana.

- CANELLA, T. Tolleranza o intolleranza religiosa? Principi di buon governo e convivenza civile nel dibattito culturale cristiano tardoantico. *Annali di storia dell'esegesi*, v. 28, p. 205-239, 2011.
- FRYE, D. A mutual friend of Athaulf and Jerome. *Historia. Zeitschrift für Alte Geschichte*, v. 40, n. 4, p. 507-508, 1991.
- GALANTE, M. A. *Os dois saques de Roma: romanos e bárbaros nas Historiae adversus paganos* de Orósio. 2019. Dissertação (Mestrado em História, Poder e Práticas Sociais) – Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Marechal Cândido Rondon, 2019.
- GALLEGO FRANCO, H. Mujer e historiografía cristiana en la *Hispania* tardoantigua: las "Historias contra los paganos" de Orosio. *HABIS*, v. 36, p. 459-479, 2005.
- GOETZ, H.-W. Orosius und die Barbaren: zu den umstrittenen Vorstellungen eines spätantiken Geschichtstheologen. *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte*, v. 29, n. 3, p. 356-376, 1980.
- HUBEŇAK, F. *Roma: el mito político*. Buenos Aires: Ciudad Argentina, 1997.
- JAY, M. Historical explanation and the event: reflections on the limits of contextualization. *New Literary History*, n. 42, p. 557-571, 2011.
- KAHLOS, M. Seizing History: Christianizing the past in Late Antique historiography. In: ISOAHO, M. (ed.). *Past and present in medieval chronicles*. Helsinki: Helsinki Collegium for Advanced Studies, 2015, p. 11-33.
- KOSELLECK, R. *Futuro passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2006.
- KULIKOWSKI, M. *Guerras góticas de Roma*. São Paulo: Madras, 2009.
- LE GOFF, J. Decadência. In: LE GOFF, J. *História e memória*. Campinas: Editora da Unicamp, 1994, p. 375-422.
- LEONARD, V. *Imperial authority and the Providence of monotheism in Orosius's Historiae adversus paganos*. 2014. Thesis (Ph. D. in Philosophy) – School of History, Archaeology, and Religion, Cardiff University, Cardiff, 2014.
- MARCHETTA, A. Aspetti della concezione orosiana della storia. In: URSO, G. (a cura di). *Hispania terris omnibus felicior: premesse ed esiti di un processo di integrazione*. Pisa: Edizioni ETS, 2003, p. 323-343.
- MARINCOLA, J. *Authority and tradition in ancient historiography*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- PAWLAK, M. Theodosius, a son of Athaulf and Galla Placidia. *Eos*, n. 92, p. 224-243, 2005.
- PIRES, F. M. A retórica do método (Tucídides I.22 e II.35). *Revista de História (USP)*, n. 138, p. 9-16, 1998.

- RIESS, F. *Narbonne and its territory in Late Antiquity: from the Visigoths to the Arabs*. London: Routledge, 2016.
- SÁNCHEZ SALOR, E. Historiografía latino-cristiana. Principios. *Excerpta Philologica*, v. 1, n. 2, p. 779-795, 1991.
- SEHLMAYER, M. *Geschichtsbilder für Pagane und Christen. Res Romanae in den spätantiken Breviarien*. Berlin; New York: de Gruyter, 2009.
- VAN NUFFELEN, P. *Orosius and the rhetoric of history*. Oxford: Oxford University Press, 2012.
- VAN NUFFELEN, P. Not much happened: 410 and all that. *Journal of Roman Studies*, n. 105, p. 322-329, 2015.
- WISEMAN, T. P. Lying historians: seven types of mendacity. In: GILL, C.; WISEMAN, T. P. (ed.). *Lies and fiction in the ancient world*. Exeter: University of Exeter Press, 1993, p. 122-146.
- ZECCHINI, G. Fine dell'impero romano ed escatologia. *Erga-Logoi*, v. 2, n. 1, p. 7-19, 2014.