

27
2026

DOSSIÊ
Entre romanos e “bárbaros”



Romanitas
Revista de Estudos Grecolatinos



ISSN: 2318-9304

Romanitas

Revista de Estudios Grecolatinos

ISSN 2318-9304

Editor-gerente

Prof. Dr. Gilvan Ventura da Silva, Universidade Federal do Espírito Santo (Ufes), Brasil

Editores assistentes

Profa. Dra. Érica Cristhyane Moraes da Silva, Universidade Federal do Espírito Santo (Ufes), Brasil

Prof. Dr. Belchior Monteiro Lima Neto, Universidade Federal do Espírito Santo (Ufes), Brasil

Editor júnior

Prof. Dr. João Carlos Furlani, Universidade Federal do Espírito Santo (Ufes), Brasil

Conselho Editorial

Profa. Dra. Ana Teresa Marques Gonçalves, Universidade Federal de Goiás (UFG), Brasil

Prof. Dr. Carlos Augusto Ribeiro Machado, University of St Andrews, Escócia, Reino Unido

Prof. Dr. Ennio Sanzi, Università degli Studi di Messina, Itália

Prof. Dr. Fábio Duarte Joly, Universidade Federal de Ouro Preto (Ufop), Brasil

Prof. Dr. Fabio Faversani, Universidade Federal de Ouro Preto (Ufop), Brasil

Profa. Dra. Margarida Maria de Carvalho, Universidade Estadual Paulista (Unesp/Franca), Brasil

Profa. Dra. Maria Manuela Reis Martins, Universidade do Minho (UMinho), Portugal

Prof. Dr. Paulo Duarte Silva, Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), Brasil

Prof. Dr. Pedro Paulo Funari, Universidade Estadual de Campinas (Unicamp), Brasil

Prof. Dr. Renan Frighetto, Universidade Federal do Paraná (UFP), Brasil

Conselho Consultivo

Profa. Dra. Adriene Baron Tacla, Universidade Federal Fluminense (UFF), Brasil

Prof. Dr. André Leonardo Chevitarese, Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), Brasil

Prof. Dr. Breno Battistin Sebastiani, Universidade de São Paulo (USP), Brasil

Prof. Dr. Carlos Eduardo da Costa Campos, Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (UFMS), Brasil

Profa. Dra. Claudia Beltrão da Rosa, Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UniRio), Brasil

Prof. Dr. Darío Sánchez Vendramini, Universidade de Córdoba/Universidad de La Rioja/Conicet, Argentina

Prof. Dr. Dominique Vieira Coelho dos Santos, Universidade Regional de Blumenau (FURB), Brasil

Prof. Dr. Fábio de Souza Lessa, Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), Brasil

Prof. Dr. Fábio Vergara Cerqueira, Universidade Federal de Pelotas (UFPel), Brasil

Profa. Dra. Francesca Rohr Vio, Università Ca'Foscari, Itália

Profa. Dra. Graciela Gómez Aso, Pontificia Universidad Católica Argentina (UCA), Argentina

Profa. Dra. Helena Amália Papa, Universidade Estadual de Montes Claros (UNIMONTES), Brasil

Profa. Dra. Isabella Tardin Cardoso, Universidade Estadual de Campinas (Unicamp), Brasil

Profa. Dra. Luciane Munhoz de Omena, Universidade Federal de Goiás (UFG), Brasil

Profa. Dra. Ludimila Caliman Campos, Faculdade de Ensino Superior de Linhares (Faceli), Brasil

Prof. Dr. Marcus Silva da Cruz, Universidade Federal de Mato Grosso (UFMT), Brasil

Profa. Dra. Maria Isabel Fleming, Universidade de São Paulo (Usp), Brasil

Profa. Dra. Maria Regina Cândido, Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ), Brasil

Profa. Dra. Maria Cristina Nicolau Kormikiari, Universidade de São Paulo (USP), Brasil

Profa. Dra. Monica Selvatici, Universidade Estadual de Londrina (UEL), Brasil

Profa. Dra. Nathalia Monseff Junqueira, Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (UFMS), Brasil

Prof. Dr. Ramón Teja, Universidad de Cantabria (Unican), Espanha

Profa. Dra. Renata Senna Garraffoni, Universidade Federal do Paraná (UFPR), Brasil
Profa. Dra. Roberta Alexandrina da Silva, Universidade Federal do Pará (UFPA), Brasil
Prof. Dr. Rodrigo Laham Cohen, Universidad de Buenos Aires/Conicet, Argentina
Profa. Dra. Sílvia M. A. Siqueira, Universidade Estadual do Ceará (Uece), Brasil
Profa. Dra. Terezinha Oliveira, Universidade Estadual de Maringá (Uem), Brasil
Prof. Dr. Thiago Eustáquio Araujo Mota, Universidade de Pernambuco (UPE), Brasil
Prof. Dr. Vagner Carneiro Porto, Universidade de São Paulo (USP), Brasil

Diagramação

Lucas Bispo Fiorezi, Universidade Federal do Espírito Santo (Ufes), Brasil

A revista

Romanitas - Revista de Estudos Grecolatinos é um periódico semestral voltado para a divulgação de trabalhos inéditos sob a forma de dossiês, artigos de temática livre e resenhas. O periódico exibe uma vocação interdisciplinar, buscando congregar pesquisadores em História, Letras e Arqueologia que se dediquem ao estudo da Antiguidade Clássica, campo de conhecimento que tem experimentado, no Brasil, um significativo incremento ao longo dos últimos anos. Mantida pelo Laboratório de Estudos sobre o Império Romano (Leir) da Universidade Federal do Espírito Santo, *Romanitas* pretende conferir visibilidade à produção intelectual dos pesquisadores vinculados ao sistema nacional de pós-graduação, além de promover o intercâmbio com especialistas estrangeiros, requisito indispensável para a consolidação da área.

Ficha catalográfica

Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)

Romanitas – Revista de Estudos Grecolatinos, Laboratório de Estudos sobre o Império Romano, Vitória: Universidade Federal do Espírito Santo, Programa de Pós-Graduação em História, n. 27, jul. 2026.

224 p. : il.

ISSN: 2318-9304

1. Grécia – Expansão – História. 2. Roma – Expansão – História. 3. História Antiga.
4. Arqueologia Clássica. 5. Estudos Clássicos.

CDU: 94(3)

Contato

Laboratório de Estudos sobre o Império Romano • Centro de Ciências Humanas e Naturais • Universidade Federal do Espírito Santo • Av. Fernando Ferrari, n. 514, Campus de Goiabeiras, Vitória, ES - Brasil • CEP 29075-910 • Telefone: 27 4009-7641 • E-mail: es.leir@gmail.com

Todos os direitos reservados. A reprodução, total ou parcial, desta obra, por qualquer meio, sem autorização dos autores ou editores, constitui violação da Lei 5.988.

Dossiê Dossier

Continuidade, ruptura e negociação político-cultural no Ocidente: as relações entre romanos e "bárbaros" na Antiguidade Tardia (séc. III-VIII) <i>Continuity, rupture, and political-cultural negotiation in the West: relations between Romans and "barbarians" in Late Antiquity (3rd-8th centuries)</i>	
Apresentação <i>Introduction</i> Anderson Leonardo Vaz Stein	7
Antiguidade e Cristianismo: considerações sobre o presente e premissas para o futuro <i>Antiquity and Christianity: considerations on the present and premises for the future</i> Frederico Lourenço	10
Valens and the Goths: a Constantinian model? <i>Valente e os godos: um modelo constantiniano?</i> Pedro Benedetti	20
As mulheres e o cristianismo na Irlanda do século V: uma análise a partir da <i>Confessio</i> , de Patrício <i>Women and Christianity in fifth-century Ireland: an analysis of Patrick's 'Confessio'</i> Clarissa Mattana de Oliveira	42
Francos, romanos e a emergência da dinastia merovíngia nas Gálias: um estudo de caso do rei Quílderico (século V) <i>Franks, Romans, and the emergence of the Merovingian Dynasty in Gaul: a case study of King Childebert (5th Century)</i> Anderson Leonardo Vaz Stein	61
A percepção do bárbaro no "tempo dos reinos": infidelidade, traição e violência no reino hispano-visigodo de Toledo (séculos VI – VII) <i>The perception of the barbarian in the "time of kingdoms": infidelity, betrayal and violence in the Hispano-Visigothic kingdom of Toledo (6th – 7th centuries)</i> Renan Frighetto	78
Ecossistemas camponeses: luta de classes no Vale do Ebro (Séculos VI-VII) <i>Echoes of peasant voices: class struggle in the Ebro Valley (6th-7th Centuries)</i> Eduardo Cardoso Daflon	95
Entre a sacralidade e a política: o Estado medieval Visigodo através dos Concílios de Toledo <i>Between the Sacred and the Political: The Visigothic State in the Councils of Toledo</i> Maria Eduarda de Sousa Lopes João Paulo Charrone	111

Tema livre Open object

O direito natural em Cícero <i>Natural Law in Cicero</i> Carlos Gustavo Direito	131
--	-----

A despedida dos mortos no Egito romano: uma análise dos retratos funerários (século I) <i>Farewelling the dead in Roman Egypt: an analysis of funeral portraits (1st Century)</i> Jéssica Ladeira Santana	147
Um imperador entre a espada e a pena: dois aspectos de Juliano César na Gália (355-360) <i>An emperor between the sword and the quill: two aspects of Julian Caesar in Gaul (355-360)</i> Gabriel Requia Gabbardo	162
O Império Bizantino (?) entre o negacionismo e a resiliência: esboço de uma história desfigurada <i>The Byzantine Empire (?) between denialism and resilience: the draft of a disfigured history</i> João Vicente de Medeiros Publio Dias	177

Resenhas Reviews

A invenção da morte no Egito Antigo: o eurocentrismo cristão nas interpretações sobre as crenças funerárias egípcias <i>The invention of death in Ancient Egypt: Christian Eurocentrism in interpretations of Egyptian funerary beliefs</i> Pedro Hugo Canto Núñez	202
Estudos acerca da interação entre os romanos e os ambientes aquáticos <i>Studies on the interactions between the Romans and aquatic environments</i> Guilherme de Aquino Silva	209
A polêmica entre cristãos e judeus na Antiguidade Tardia: o caso da Hispânia <i>The Controversy Between Christians and Jews in Late Antiquity: The Case of Hispania</i> José Walter Cracco Junior	219

Dossiê

Dossier

Continuidade, ruptura e negociação político-cultural no Ocidente: as relações entre romanos e "bárbaros" na Antiguidade Tardia (séc. III-VIII)
Continuity, rupture, and political-cultural negotiation in the West: relations between Romans and "barbarians" in Late Antiquity (3rd-8th centuries)

Organizador/Editor: Anderson Leonardo Vaz Stein

Apresentação

Introduction

Anderson Leonardo Vaz Stein

Na Antiguidade Tardia, em particular nos territórios ocidentais, episódios marcantes da vida política, religiosa e cultural tiveram como protagonistas não apenas os romanos, mas, de modo cada vez mais evidente, outros grupos étnicos. Por vezes denominados “bárbaros” pelos romanos, tais grupos estabeleceram com o Império relações conflituosas, mas também de cooperação, no âmbito de um amplo processo de negociação política e cultural que se encontra na gênese do Medievo.

Sob a perspectiva do colonizador em face do colonizado, entre os séculos XVIII e XX a produção historiográfica europeia reproduziu o ponto de vista de autores antigos sobre o outro. Assim, foi sustentada a tese de uma “missão civilizatória” de Roma sobre os demais povos do Mediterrâneo, uma leitura dos fatos que justificava a própria ação imperialista europeia na modernidade (Bustamante, 2006, p. 109-110). Essa corrente interpretativa relegou às sociedades não romanas um papel secundário na narrativa histórica, produzindo assim uma hierarquização dos grupos étnicos pautada num critério de maior ou menor grau de “civilização”. Nesse sentido, os parâmetros de interpretação adotados foram aqueles próprios dos autores romanos. Na ausência de problematização, as sociedades não romanas viram cristalizar em torno de si uma imagem eivada de juízos de valor ancorada no emprego não crítico do termo “bárbaro”.

Uma das leituras históricas sobre os “bárbaros”, nos séculos finais do Império Romano do Ocidente, que ainda exerce influência na historiografia, é aquela que os considera diretamente responsáveis pela desintegração deste Império (Mendes, 2002, p. 56), como é possível constatar por meio da célebre frase de André Piganiol (1972, p. 466), que conclui em *L'Empire Chrétien*, uma das suas obras mais influentes: “a civilização romana não morreu de morte natural, ela foi assassinada”. Nesse caso, os “assassinos” teriam sido os invasores “bárbaros”, reduzidos ao papel de inimigos e destruidores do Império Romano.

A partir da segunda metade do século XX, os estudos pós-coloniais deram ensejo a novas abordagens sobre as sociedades antigas. Criticou-se o conceito de aculturação, bem como a compreensão das sociedades e grupos étnicos como categorias homogêneas. Nessa seara, novos aportes conceituais permitiram compreender diferentes categorias sociais a partir da diversidade e interação em oposição à homogeneidade (Funari; Garraffoni, 2018, p. 250). Além disso, os postulados teóricos construídos para

explicar a dinâmica da Antiguidade Tardia possibilitaram análises históricas que vão além da percepção de “decadência”, até então atribuída ao período (Silva, 2001, p. 68).

A respeito dessas novas abordagens, Machado (2015, p. 93-95) apresenta um balanço historiográfico amparado em estudos de etnogênese, dados arqueológicos e releituras de fontes escritas que permite ir além de uma visão simplificadora das “invasões bárbaras”. Dentre as conclusões que obtém, demonstra a necessidade de problematizar vocábulos como “romano”, “franco” e “vândalo”, cujo conteúdo foi construído pelos autores antigos à luz da suposta superioridade romana, exprimindo assim o olhar dos romanos sobre os não romanos.

Por outro lado, do ponto de vista sociopolítico, é possível perceber que, a partir do século III, houve uma tendência progressiva de incorporação dos grupos “bárbaros” às forças do Império Romano, na condição de tropas auxiliares e mesmo de *foederati*. Durante o século IV, os líderes desses destacamentos militares passaram a ocupar cargos de prestígio na estrutura militar romana, exercendo cada vez mais poder na cena política, num movimento que, em última instância, resultou na consolidação das lideranças “bárbaras” em territórios antes pertencentes ao Império, a exemplo do monarca franco Clóvis (Geary, 1999, p. 115). Importa mencionar que a relação entre o poder imperial, a aristocracia romana e as lideranças “bárbaras” não se restringiu ao conflito permanente ou a uma dualidade intransponível, mas comportou também uma constante negociação entre os agentes históricos.

A partir do século V, a formação dos reinos germânicos no antigo território do Império Romano do Ocidente não representou uma ruptura completa com os valores e as instituições romanas. Nesse sentido, pode-se exemplificar a ação das realezas recém-fundadas na elaboração de códigos amparados no Direito Romano, porém, adaptados à sua própria realidade, a exemplo da Lei Sálica, no período merovíngio (Silva; Mazetto, 2006, p. 108-109). Em outra medida, a adoção ou adaptação de símbolos e rituais constituiu uma ferramenta de legitimação dos reinos em ascensão, a exemplo da conversão ao cristianismo niceno empreendida pelo reino visigodo a partir do III Concílio de Toledo, em 589 (Frighetto, 2014, p. 252-253).

Neste âmbito, este dossiê apresenta ao leitor novas contribuições historiográficas que inserem o não romano como protagonista de profundas transformações políticas e sociais, caracterizadas por continuidades e rupturas que levaram a uma reorganização do Mediterrâneo Ocidental.

Referências

- BUSTAMANTE, R. M. C. Práticas culturais no Império Romano: entre a unidade e a diversidade. In: SILVA, G. V.; MENDES, N. M. (org.). *Repensando o Império Romano: perspectiva socioeconômica, política e cultural*. Vitória: Edufes, 2006, p. 109-136.
- FRIGHETTO, R. Símbolos e rituais: os mecanismos do poder político no reino hispano-visigodo de Toledo (séculos VI-VII). *Anos 90*, v. 22, n. 42, p. 239-272, 2014.
- FUNARI, P. P. A.; GARRAFFONI, R. S. A aculturação como modelo interpretativo: o estudo de caso da romanização. *Heródoto*, v. 3, n. 2, p. 246-255, 2018.
- GEARY, P. J. Barbarians and ethnicity. In: BOWERSOCK, G. W.; BROWN, P.; GRABAR, O. (ed.). *Late Antiquity: a guide to the postclassical world*. Cambridge: Harvard University Press, 1999, p. 107-130.
- MACHADO, C. A. R. A Antiguidade Tardia, a queda do Império romano e o debate sobre o "fim do Mundo Antigo". *Revista de História*, n. 173, p. 81-114, 2015.
- MENDES, N. M. Sistema político do Império Romano do Ocidente: um modelo de colapso. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.
- PIGANIOL, A. *L'Empire Chrétien*. Paris: Presses Universitaires de France, 1972.
- SILVA, G. V. O fim do mundo antigo: uma discussão historiográfica. *Mirabilia*, v. 1, p. 57-71, 2001.
- SILVA, M. C.; MAZETTO, M. A realeza nas fontes do período merovíngio (séculos VI-VIII). *História Revista*, v. 11, n. 1, p. 89-119, 2006.

Antiguidade e Cristianismo: considerações sobre o presente e premissas para o futuro

*Antiquity and Christianity: considerations on the present
and premises for the future*

Frederico Lourenço

Entrevistado

Filipe Noé da Silva

Entrevistador

1. *Filipe Noé da Silva: É com enorme satisfação que inicio essa entrevista. Meu nome é Filipe Noé da Silva, sou professor de História Antiga e Medieval da Universidade do Estado de Santa Catarina (UDESC), e é muito gratificante receber o Prof. Dr. Frederico Lourenço, da Universidade de Coimbra, que de maneira muito gentil, aceitou realizar essa entrevista para falar um pouco sobre seus interesses, suas pesquisas, investigações e seus trabalhos de tradução reconhecidos por todo o mundo lusófono. Gostaria de começar, então, conversando um pouco sobre sua trajetória. Sabemos que o professor Frederico Lourenço fez graduação em Línguas e Letras Clássicas na Universidade de Lisboa, onde, posteriormente, também defenderia o seu doutorado com estudos sobre Eurípedes. É bastante perceptível que o estudo da Antiguidade, de certa forma, acompanha sua trajetória desde o início na vida universitária. Então, gostaria de saber, professor, se o seu interesse pelos estudos clássicos surgiu apenas em âmbito universitário, ou era algo que você já trazia desde antes, em sua formação anterior à universidade.*

Frederico Lourenço: Antes de mais nada, professor Filipe Noé, obrigado pelo convite. É um gosto muito grande estar aqui, nesta conversa. Me fazem muitas vezes essa sua pergunta, e é verdade que antes de estudar estudos clássicos formalmente, na Universidade de Lisboa, já me interessava bastante por grego e por latim. Tive a sorte de iniciar o estudo do latim muito novo, com 10 anos, e embora eu não tenha tido continuidade – tive um ano de latim em um colégio em que meus pais me puseram – logo no primeiro contato passei a gostar muito da língua latina e a ter grande curiosidade em relação ao grego.

Mas, o grego eu só consegui estudar mesmo na universidade. Quer dizer, estudei alguns meses antes de me candidatar à universidade, para a licenciatura, como nós dizemos aqui (acho que no Brasil seria a graduação), enfim, a primeira etapa universitária. Estudei alguns meses antes, tinha que fazer alguns exames para poder candidatar-me, mas começar a estudar a sério o grego e o latim foi apenas na universidade. E foram logo, claro, as disciplinas de que eu mais gostei, as línguas clássicas, latim e grego. Isso foi há muitos anos. Estamos a falar de 1984. Foi quando comecei minha licenciatura: àquela altura eu tinha 21 anos, agora eu tenho 60. Portanto, foi há bastante tempo. Mas, a paixão continua e eu sei que o professor Filipe Noé também a tem, e consigo perceber esse mesmo entusiasmo pelas línguas.

2. É interessante notar, professor, que você mencionou 1984. E é bastante notório que o seu entusiasmo permanece depois de todos esses anos. Isso é muito satisfatório, muito válido. Acredito que a forma com que o professor lê esses textos hoje, naturalmente, é bastante diferente de como o professor costumava ler anos atrás. Deve ser uma grande satisfação ler, reler esses textos todos, voltar a esses textos, depois de tantos anos. Aqui no Brasil são bem conhecidas suas traduções da Ilíada e da Odisseia, traduções que inclusive foram premiadas. E, recentemente, temos notado, também, a proliferação de traduções que você tem feito da Bíblia, do Novo e do Velho Testamentos. Gostaria que o professor comentasse, se possível, de que forma surgiu esse interesse, pois há uma transição, digamos, dos textos de um período clássico, de um período anterior, para os textos da tradição judaico-cristã. Inclusive, recentemente, o professor publicou uma tradução importante dos chamados evangelhos apócrifos, da tradição cristã. Se possível, professor, gostaria que você comentasse de que forma aconteceu essa sua transição para esses textos da tradição judaico-cristã, e em particular a importância, histórica e linguística, desses textos apócrifos que o senhor traduziu recentemente.

R.: Evangelhos apócrifos. Sim. Então, voltamos a 1984. Ao verão de 1984. E mesmo antes eu já tinha feito os exames que eu tinha que fazer, de latim e grego, para começar na universidade, em setembro. Houve uma feira do livro, em Lisboa, em junho, me lembro perfeitamente, em 1984, e o primeiro livro em grego que eu comprei foi o Novo Testamento, em grego, da edição de Nestle-Aland, que àquela altura era a 27ª Edição – agora já vai à 28ª – e foi o primeiro livro em grego que eu comprei. E, claro, eu ainda não tinha capacidade de ler, pois tampouco havia estudado grego a sério. Mas, foi o meu primeiro livro, e o que mais me acompanhou nesses anos todos. Já vamos para 40 anos, praticamente, e é o livro que mais me acompanha. Claro que meus estudos em Lisboa, na

Universidade de Lisboa, não incidiram no Novo Testamento. Não tive nenhuma cadeira, nenhuma disciplina, no meu curso, que tivesse como objeto o Novo Testamento ou a Septuaginta. E o interesse mais acadêmico, portanto, veio só mais tarde. Meu curso, de fato, foi só sobre a Antiguidade Clássica. Mas, eu próprio, já disse, fui batizado e educado como católico, e sempre me interessei muito por religião, por religiões. Não só a religião cristã, mas outras religiões também. E eu já conhecia muito bem o Novo Testamento, uma introdução, não ainda em grego, mas já sabia que eram textos, para mim, muito importantes, sobretudo os quatro evangelhos canônicos do Novo Testamento – Mateus, Marcos, Lucas e João. São textos que, para mim, já àquela altura, eram alguns dos textos mais importantes da literatura grega. Enfim, toda a gente sabe que eu gosto muito de Homero e de outros autores gregos, mas esses quatro evangelhos continuam a ser textos fundamentais. Minha abordagem, como o professor Filipe sabe, é diferente da abordagem que seria própria de um padre católico ou de um pastor protestante. Minha abordagem é a partir dos Estudos Clássicos. Minha abordagem é a de um helenista, de alguém que considera esses textos como parte da literatura grega. E, portanto, também considero a Septuaginta como uma parte importante da literatura grega. Penso que minha formação, talvez menos teológica, religiosa, mais filológica, tem trazido, enfim, alguma vantagem e que tem permitido, às pessoas que leem minhas traduções da Bíblia, de olharem para aqueles textos de uma outra perspectiva. Porque penso que estes textos bíblicos são importantes, interessantes e profundos: seja qual for a abordagem que tivermos, católica, protestante ou qualquer outra. O valor desses textos permanece sempre. Acho que quanto mais vozes houver a contar o que esses textos têm de fascinante, de relevante, para a atualidade, isso será uma vantagem. De fato, respondendo à sua pergunta, meu interesse pelo Novo Testamento é algo que me acompanhou desde o início. E uma das coisas que me criou muita curiosidade no estudo do grego foi saber que iria ter a competência de poder ler, por mim próprio, o Novo Testamento, sobretudo os quatro evangelhos em grego. É algo que continuo a fazer. E se me perguntar, dentre os textos todos da literatura grega, qual o texto que eu leio e releio por mais vezes, será o Novo Testamento. Também gosto de reler Homero, como é óbvio, e as tragédias. Mas, acho que há uma mensagem tão importante nos evangelhos, independentemente de todo o resto, que mesmo pessoalmente é muito enriquecedora para nós.

3. Acredito que, como os demais textos da literatura grega antiga, os evangelhos são textos que lidam com temas muito perenes. Temas que atravessam os séculos, mas que de certa forma nós retomamos por conta da própria perenidade desses textos, uma vez que eles tratam de temas muito humanos. Este aspecto, para mim, também é fascinante.

R.: E sobretudo porque sou um professor que vem da área dos Estudos Clássicos, eu sou professor de língua e literatura grega. Os autores que eu mais estudei foram Homero e os autores trágicos. E estes são autores que se interessam, apenas, em retratar pessoas que estão no topo da hierarquia das sociedades. Homero fala de reis, príncipes, heróis, pessoas que, de fato, estão no topo das sociedades. E a tragédia também é sobre reis, heróis e princesas. Enfim, são pessoas completamente diferentes dos personagens que encontramos nos evangelhos, que são pessoas normais, do dia-a-dia; são pessoas pobres, pessoas doentes, são pessoas cheias de problemas. Não encontramos princesas, nem rainhas, nem príncipes. São pessoas, de fato, como nós as vemos na realidade, com os problemas reais que todos nós temos. E isso, para mim, é muito refrescante e autêntico. Portanto, é uma literatura que tem uma autenticidade, porque é sobre a vida real. Homero fala da Guerra de Tróia, do regresso de Odisseu: são coisas muito heroicas, simbólicas e bonitas. Mas, não fala dos problemas verdadeiros das pessoas. Já os evangelhos apresentam a humanidade como ela é: portanto, com dificuldades, cheias de problemas, mas ao mesmo tempo apresenta uma solução para esses problemas. E, em grande parte, essa solução não está na literatura grega. A solução dos evangelhos é que, se as pessoas fizerem o bem umas às outras, o mundo torna-se melhor. Na literatura grega, nunca vimos essa mensagem. A mensagem é sempre para as pessoas preservarem a sua honra, seu orgulho, sua autoestima. Poderem, à vontade, prejudicar aos outros se os outros prejudicarem a nós. A mensagem de Jesus é o contrário disso, e eu a acho mais eficaz para resolver os problemas da humanidade, a meu ver. É muito diferente, e isso é algo que me fascina. Também os apócrifos, que o professor Filipe mencionou, nos mostram essas pessoas, personagens de vida comum, de vida normal, pessoas pobres, com dificuldades, doentes. Pessoas que são a humanidade que nós conhecemos. Mulheres também, pois há uma grande importância, nos apócrifos, de figuras femininas como Maria Madalena, Salomé. E me interessa bastante ouvir a voz que pode ser dada, dentro desses textos, a mulheres e homens, pessoas que estão excluídas, um cadinho, da literatura grega mais nobre, enfim, mais clássica.

4. Excelente. Isso que o professor mencionou, sobre os apócrifos trazerem múltiplos personagens, são questões que, em última instância, a gente discute no tempo presente, referentes ao protagonismo das mulheres, das populações desprovidas de pleno direito, dos grupos sociais marginalizados. São temas que estavam presentes entre os antigos, mas que, sobretudo, nos dizem respeito: nos dias atuais e eventualmente no futuro. Então, é algo que reitera a importância da leitura crítica, de primeira mão, desses textos. Professor, gostaria de saber o seguinte: vivemos sob o signo do imediatismo, dos imperativos do hic et nunc e, não

raro, como estudiosos da Antiguidade, acabamos por ter que justificar esse nosso interesse pelo passado mais remoto. Você já antecipou, um pouco, a resposta a essa questão, mas eu gostaria, se possível, que o professor comentasse um pouco mais sobre a importância, hoje, dos textos que compõem a tradição clássica mais antiga e também os textos judaico-cristãos (canônicos ou apócrifos). Qual a importância, no tempo presente, da leitura crítica dessa tradição textual?

R.: Acho que a questão mais interessante é que o ser humano não mudou tanto assim, e que esses textos que nós lemos, já com dois mil anos, ou dois mil e setecentos anos (como é o caso de Homero), são textos que podem ter um aspecto fantasioso, um aspecto narrativo, certamente, quase cinematográfico, de alguma forma. Mas, são textos que falam dos seres humanos, e a humanidade das situações em Homero é uma humanidade que nos toca muito. A *Ilíada*, é um poema extremamente pessimista, de certo ponto de vista, pois nos mostra o sofrimento humano, mas não nos mostra o reverso da medalha: ou seja, uma esperança diferente quanto ao sofrimento humano. Mas, quando olhamos para uma das passagens mais belas da *Ilíada*, a meu ver, que é o final mesmo, o último livro, número 24, em que temos um homem idoso, o pai de Heitor, que vai ter com Aquiles que matou o próprio filho dele para pedir o corpo do filho, para poder dar um funeral condigno em Tróia. De fato, vemos ali duas gerações: vemos um homem mais velho e um homem mais novo, vemos alguém que tende a ultrapassar toda sua repugnância ao falar com o assassino do próprio filho. Vemos, de fato, situações às quais poderíamos perguntar o motivo de ele estar se arriscando sob uma situação daquelas. Já nada poderia trazer o filho de volta, o filho já morreu. Mas, apesar de tudo, ele se arriscou e foi até lá: são questões que têm que ver com os sentimentos humanos, com o amor entre as pessoas, o amor entre pais e filhos. E depois, essa reconciliação possível entre inimigos. Eu penso que essa mensagem é fundamental para nossa atualidade, pois de fato as pessoas são iguais ao que eram: existem pais e filhos, mortes, assassinios, crimes, e são coisas que continuam. Mas, tudo que seja uma mensagem que possa propor uma solução para a humanidade é positivo e é algo que nós recebemos, hoje, e que estamos a receber da Antiguidade. E na *Ilíada*, concretamente, temos algumas mensagens que ainda são válidas, hoje, sobre como a humanidade pode olhar para frente, para o futuro, e como pode comportar-se de uma forma melhor, de uma forma mais benéfica. Temos essa questão da reconciliação, de pessoas nos polos opostos se entenderem umas às outras. E isso é muito importante pois, como o professor Filipe falou, hoje em dia estamos sob um imediatismo enorme das redes sociais e sobretudo diante de uma polarização enorme que existe em todas as sociedades ocidentais: não só no Brasil, como em Portugal ou,

enfim, nos Estados Unidos. A sociedade está polarizada entre dois extremos de opinião, com pensamentos contrários e, de fato, tudo que seja para aproximar as pessoas, propor uma reconciliação e mostrar às pessoas que a polarização não tem que ser extrema, pois somos todos seres humanos, temos todos os sentimentos humanos e conseguiríamos, sem dificuldade, um ponto em comum se tentarmos. E essa é, de fato, a mensagem final da *Ilíada*, mas temos muitas outras mensagens, como Heitor e Andrômaca, por exemplo. No meio do terror todo da guerra, existe um casal com um filho pequeno e que, apesar de tudo, é um relacionamento feliz, acho que o único relacionamento feliz de toda a *Ilíada*: os outros são todos infelizes, mas aquele é feliz. Na *Odisseia* temos essa vontade de voltar à casa, de Odisseu que prefere voltar à casa, à mulher e ao filho. E também temos outras alternativas mais positivas. E, afinal de contas, vemos isso em muitas outras obras da literatura antiga, em poesia e prosa. Eu sou mais leitor de poesia, desde jovem sempre gostei mais dos poetas gregos e latinos do que dos prosadores. E quando vamos, então, para o Novo Testamento, também encontramos isso, essa mensagem de humanidade, que é uma mensagem de dois mil anos para cá e que ninguém pode ter a imprudência de dizer que o Novo Testamento, por ter dois mil anos, já não é válido hoje porque os temas e a abordagem, tudo isso ainda é válido hoje e temos muito o que aprender com isso. E eu penso que não é útil para a humanidade, sobretudo para as pessoas que estão nas universidades, só se concentrarem no momento presente sem perceber o que é que vem de trás e a importância que estes textos muito antigos, e não apenas os textos, mas também as obras de arte, muitas outras coisas, tudo o que isso pode trazer de benéfico e de positivo para o nosso presente. Então, eu combato sempre essa ideia de que o agora, que com certeza é fundamental e é a única coisa que existe na prática. Mas, há uma sabedoria que vem de trás e que nos pode ajudar muito. Estamos em uma fase, no mundo todo, de grande polarização, inimizade entre povos. Estamos em uma altura em que o diálogo, em que esses valores da humanidade, de reconciliação, são fundamentais. E esses textos vão dizer essa mensagem, esse estímulo para repensarmos a maneira de estarmos. De fato, é muito importante.

5. Interessante sua resposta, professor. E também é válido pensarmos que, não raro, esses textos, desde sua produção, foram, têm sido relidos sob as mais diversas chaves de leitura. E se, outrora, esses textos foram lidos sob uma chave de leitura que segrega, que cria desavença e preconceito, acho que deve haver um compromisso, de nossa parte, no sentido de que, se estamos interessados em construir sociedades mais democráticas e abertas à convivência, é mais que necessário reler esses textos a partir dessa chave de leitura, tendo em vista a

democracia e a convivência entre as pessoas. Com o intuito, mesmo de superar os discursos de ódio, a guerra e a morte que ainda são pregadas mundo afora.

R.: Um aspecto que podemos dizer elementar é a instrumentalização que sobretudo os textos religiosos sofreram para possibilitar, poder concretizar isso que o professor Filipe mencionou, os discursos de ódio. Se olharmos para a História do Cristianismo, houve muitos momentos em que o Cristianismo parece ter sido uma força muito positiva na vida de muitas pessoas, mas é preciso aprender com isso e é preciso ver que essa instrumentalização mais negativa é uma traição da mensagem verdadeira do Cristianismo. E é isso que eu penso sempre, que o Cristianismo é uma mensagem, tem que ver com a confraternização e com a compreensão entre as pessoas. E com a ideia de que a primeira obrigação de cada um de nós é a de fazer bem aos outros: fazer bem a si próprio e fazer o bem aos outros, na medida do possível. Mas, aquilo que eu não posso fazer é o mal aos outros. Isso não é compatível com o pensamento cristão. Não é compatível. Agora, quando nós vemos que tantas pessoas que se dizem, que se disseram cristãs ao longo da História, e que tiveram comportamentos que fizeram mesmo mal às pessoas, aos outros, por todo esse discurso de ódio, exclusão e preconceito, penso que isso está contra a verdadeira mensagem de Jesus e do Cristianismo. Portanto, a História é muito importante. Nós não podemos olhar, apenas, para o que o pastor está a falar hoje, ou o Papa Francisco que está a falar hoje. Nós temos que olhar para a História, lançar o olhar para trás e temos muito o que aprender com gregos, romanos e com todo o discurso do cristianismo.

6. Nos últimos anos, você publicou uma Nova Gramática do Latim e também um manual para o estudo da língua latina, o Latim do Zero. Logo na introdução deste livro você comenta sobre a história desse livro, de que sentiu interesse em escrevê-lo depois de observar, nas redes sociais, um interesse muito grande, por parte das pessoas, em relação à língua latina. É interessante porque, a princípio, a gente não imagina que as pessoas, em geral, tenham esse interesse pelo latim. No Brasil, por exemplo, o latim, hoje, já não é parte do repertório escolar da população. Sendo assim, a que fatores o professor atribuiria esse interesse atual, por parte de pessoas que não são necessariamente classicistas ou estudosas da Antiguidade? Qual é a sua opinião a esse respeito, professor?

R.: Eu penso que muitas pessoas não tiveram a oportunidade de estudar latim e grego, mas sobretudo latim. Em Portugal, a situação é muito parecida com isso que está a dizer sobre o Brasil. Embora haja escolas, agora até um cadinho mais do que via há cinco ou dez

anos, onde existe o latim, felizmente, mas durante algumas décadas o latim desapareceu totalmente, e o grego também, do ensino secundário. Muitas pessoas têm essa pena de não terem tido essa oportunidade de estudar línguas clássicas e eu fui me apercebendo disso, de fato, pela reação das pessoas às minhas postagens no *Facebook* sobre temas que têm que ver com a literatura grega e literatura latina. E começou durante a pandemia, essa fase muito negativa que todos passamos, em 2020, e durante as primeiras semanas em que não havia aulas na Universidade Coimbra, eu pensei: o que posso fazer para entreter as pessoas? E pensei: vou quebrar o gelo, relativamente, à língua latina. Ou seja, fui fazendo postagens em uma página chamada “Latim do Zero” em que fui acompanhando as pessoas que tinham curiosidade em saber o latim, e quebrando um cadinho esse gelo. Há uma grande diferença entre uma pessoa que não sabe nada de latim e, digamos, “o maior latinista do mundo”. Aí está uma diferença abissal. Mas, depois, há uma diferença também enorme entre a pessoa que não sabe nada de latim e a pessoa para quem o latim já não é uma porta fechada, a pessoa que já começa (e que não tem ainda a prática, nem os anos todos que são necessários, como o professor Filipe sabe, pois, o latim e o grego são línguas muito trabalhosas). Mas, há uma diferença enorme entre estar a zero e já ter algumas luzes, a começar a perceber como a língua latina funciona, quais são suas declinações, quais são suas conjugações, como são os verbos, qual o esquema dos verbos, como que as frases encaixam umas nas outras. E, portanto, a pessoa já começa a perceber alguma coisa e já não tem a sensação de estar perante uma porta fechada. Foi isso o que eu quis fazer.: com a *Nova Gramática do Latim* quis sintetizar as coisas mais importantes precisam ter, assim, mais presentes para poderem ler textos em latim. Mas o *Latim do Zero* é que está a abrir esta porta, a quem nunca tinha tido a oportunidade de estudar latim, de perceber porque é tão interessante estudar o latim, o porquê de usarmos estes textos e estas épocas que não conheceremos se lermos apenas os textos em português. Há uma sutileza, uma profundidade, e uma musicalidade, também, que o latim tem. O português também tem sua musicalidade, mas é diferente da musicalidade do latim. Penso que é bonito e tenho ficado muito satisfeito e acho, sinto, que consegui esse objetivo quando as pessoas me dizem que começaram a ler o *Latim do Zero* e, de fato, sentiram essa porta se abrir. O *Latim do Zero*, de fato, é um convite para as pessoas fazerem seu próprio percurso como latinista, sejam amadores ou profissionais. São línguas que exigem muito esforço autodidata. Portanto, por muitos professores que tenhamos, de latim ou de grego, nunca estamos dispensados de estudarmos sozinhos. Isso depende muito do investimento que nós fazemos. E são duas línguas muito trabalhosas, desse ponto de vista. Enfim, qualquer língua moderna é trabalhosa, mas as duas línguas clássicas são muito trabalhosas por terem uma gramática muito complexa e muitas coisas

que é preciso decorar, uma outra lógica, e a lógica não nos ajuda com muitas coisas do latim e do grego. Então, são línguas que eu também acho que são para pessoas que querem estimular sua capacidade de aprendizagem. Conheço pessoas que já depois de reformadas, com meu estímulo, começavam a aprender o latim e o grego: e para essas pessoas é algo que preenche o dia e que ajuda a manter o cérebro ativo. E acho que é uma atividade lúdica, também, e estimulante do ponto de vista intelectual.

7. Dentre as questões que o professor apresentou, considero válido destacar, também, a preocupação para que o estudo do latim de fato chegasse às pessoas, como se o seu livro fosse uma ponte. Essa, talvez, a mensagem mais bela e que demonstra, também, a importância do estudo do latim e da Antiguidade, hoje: como uma forma de construir pontes em um mundo onde já temos muros demais.

R.: Sim, essa ponte é fundamental. São muitas as pontes que nos levam a realidades, como as que o professor Filipe estuda, com a epigrafia, com frases reais, escritas por pessoas da vida real, sobre suas vidas. Isso mostra as condições em que as pessoas viviam, e é um recurso fundamental para estudar a Antiguidade Clássica. E depois, os textos literários, que terão suas sutilidades, certamente: uma pessoa que lê uma ode de Horácio não está a ler o mesmo nível de linguagem que encontra em uma inscrição, ou qualquer coisa desse tipo. É uma realidade à sua maneira, pois tem sua própria mensagem, à sua maneira. Mas, sem a competência linguística, acho que se perde muito, mesmo que haja boas traduções. No Brasil, há traduções muito interessantes dos textos antigos, desde o famoso Odorico Mendes, de Homero e de Virgílio, e mais recentemente com o Haroldo Campos e sua tradução de Homero, que é bastante criativa. A língua portuguesa presta-se a recriações e traduções belíssimas dos textos antigos, mas não é a mesma coisa que ler no original. Mesmo uma tradução da Eneida como a do Odorico Mendes não nos dá aquilo que está verdadeiramente no texto da Eneida. Depois que a gente sabe o latim, começa-se a perceber a grandeza, dimensão e beleza de Virgílio. Quando as pessoas percebem isso, começam a pensar que realmente vale a pena estudar o latim. Foi algo que eu senti logo que comecei a estudar, na Universidade de Lisboa, pois começamos logo a traduzir textos muito bonitos e percebi como era diferente ler esses textos em grego, ou em latim, por muito boas que fossem as traduções não chegam lá.

Filipe Noé da Silva: Muito importante essa questão de conhecer os textos no idioma original, eventualmente fazer sua análise filológica desses textos. É, de fato, fundamental e também

um privilégio. Professor, muitíssimo obrigado pelo aceite: é uma honra poder contar com sua companhia e seus ensinamentos.

Frederico Lourenço: Muito obrigado. Eu que agradeço o convite e a gentileza. Gostei muito dessa conversa e de conhecê-lo pessoal e virtualmente. Construiremos mais pontes: entre Santa Catarina e Coimbra.

Valens and the Goths: a Constantinian model?

Valente e os godos: um modelo constantiniano?

Pedro Benedetti*

Resumo: The Goths' support for Procopius' usurpation against Valens in the eastern regions of the Roman Empire in 365 brought about a new phase in the Romano-Gothic relations. Committed to subduing them for having challenged his authority, Valens devoted the next four years to campaigns in the Danube region, which did not yield good results. In this article, I will discuss to what extent Valens' dealings with the Goths were anchored in the precedents established by Constantine and what innovations were brought by Valens upon this model.

Abstract: O apoio dos godos à usurpação de Procópio contra Valente nas regiões orientais do Império Romano, em 365, deu início a uma nova fase nas relações entre essas populações e o poder imperial. Empenhado em subjugar-los por terem afrontado sua autoridade, Valente devotou os quatro anos subsequentes a campanhas periódicas na região do Danúbio, que não trouxeram grandes resultados. Nesse artigo, discutiremos em que medida as tratativas de Valente com os godos estiveram ancoradas nos precedentes estabelecidos por Constantino e quais inovações sobre esse modelo foram trazidas por Valente.

Palavras-chave:

Valens;
Goths;
Constantine;
Late Antiquity.

Keywords:

Valente;
godos;
Constantino;
Antiguidade Tardia.

Recebido em: 04/08/2025
Aprovado em: 13/11/2025

* Visiting scholar at the School of History Classics and Archaeology at the University of Edinburgh (BEPE/FAPESP process nº 2025/01024-8). He holds a doctorate in Social History from the University of São Paulo, a master's degree in Anthropology and History of Antiquity from the Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne, a degree in History from the Federal University of Uberlândia.

On 9th August 378 AD,¹ Valens succumbed to the rebellious Goths around Adrianople along with two-thirds of the Roman army from the eastern regions. Due to the turmoil of the battle, the emperor's body was never found and thus never recovered, so Valens never received a proper burial (Ammianus Marcellinus, *Res Gestae*, 31, 13, 12; 17). To contemporaries, the episode evoked many memories of the worst moments of the previous century, when the Roman imperial apparatus was severely weakened by frontier raids. Ammianus Marcellinus (31, 13, 13) soon notes the similarities with the tragic end of the emperor Trajan Decius and his son, the young Caesar Herennius Etruscus, who in 251 led their troops through swampy terrain in the hope of intercepting the bands of the Gothic king Cniva with their spoils. Stuck in the quagmire, Trajan Decius, Herennius and their army were ambushed on all sides (*Epitome de Caesaribus*, 29, 3; Zosimus, *Nea Historia*, 1, 23, 3), making them the first emperors to die in combat.

The Roman defeat was overwhelming, the greatest since Cannae in 216 BC, according to Ammianus Marcellinus himself (31, 13, 19),² and for some later observers "it was the beginning of the evil of the Roman Empire at that time and after" (Rufinus of Aquileia, *Historia Ecclesiastica*, 11, 13).³ However, as contradictory as it may seem, the consequences of the Adrianople disaster were not long-lasting. Although contemporary and somewhat later reactions⁴ oscillated between despair, calls for revenge, and resignation (Lenski, 1997), the Roman Empire mostly regained its former power under Theodosius. After a long campaign, the officers Saturninus and Ricomeres signed a treaty with the Goths in 382 that reestablished in a certain way their peaceful relationship with Rome. The settlers were allowed to cultivate fertile land, as long as men of military age could be recruited periodically. We soon find these Goths in the service of Theodosius, being successfully mobilized against the usurpers Magnus Maximus and Eugenius (Heather, 1994, p. 157-192).

The Battle of Adrianople may not have marked the end of the Roman Empire for all that matter, or even the beginning of its decadence, but it still stands as the greatest monument to the failure of Valens' Gothic policies. In this article, I will argue – rather counterintuitively, given its result – that those policies were not as misguided or ideological as they've been interpreted in recent years (Lenski, 2002, p. 136-137; Hart, 2024, p. 233-

¹ All dates are AD unless otherwise noted.

² Laurent Angliviel de la Beaumelle (1999, n. 548) argues that the comparison with Cannae is implicitly imbued with the hope that the Romans would rise again in the face of adversity. In fact, this is a central theme of Ammianus Marcellinus' last book (Lenski, 1997, p. 160-161).

³ All translations are the author's unless otherwise noted.

⁴ It is worth remembering that Rufinus of Aquileia would have published his translation and continuation of Eusebius' *Ecclesiastical History* in 402 or 403, when Alaric and his Goths advanced on Italy and besieged Milan (Amidon, 2016, p. 6). There can be no doubt that such circumstances weighed heavily in the author's assessment of the Battle of Adrianople.

262). On the contrary, it seems that Valens understood the intricacies of the Gothic political scene and actively intervened in it for his benefit, taking into account imperial practices of his predecessors, especially Constantine.

Formidable enemies, indispensable tools

Certainly, this is not the appropriate place to make a complete and detailed account of all the Gothic operations and Roman responses in the third century since the first contacts. However, in order to understand the Gothic policies of Constantine and their influence on Valens' Gothic ambitions, we must return to some of the main points of the long process that led the Goths to become the most formidable Roman adversary in the Danubian sector and, consequently, one of the most important tools of imperial legitimation in the eastern part of the Empire, either because of the "propagandistic" value of a Gothic victory, or because of the Gothic kings, who could mobilize their soldiers in military campaigns and internal conflicts in favor of Roman emperors.

Under the umbrella name of "Scythians" the Greeks and Romans grouped a series of populations north of the Danube, by the shores of the Black Sea and the from the plains of Central Asia. In the mid-3rd century, it was the Goths who dominated the region (Šćukin; Kazanski; Sharov, 2006, p. 13-36). Their arrival and settlement did not have an immediate effect on the Roman Empire, although the Pontic Greek cities and the Kingdom of Bosphorus were largely under the surveillance of the governor of Moesia Inferior. Nonetheless, judging from King Shapur I inscription of 262 (*Res Gestae Divi Saporis*, 6), it is possible that as early as 245 Gothic mercenaries were employed by Emperor Gordian III (r. 238-244) against the Persians. But no more than thirty years later, once their dominance in the region had been consolidated, the Herulian Goths would employ the imposing fleet of the Kingdom of Bosphorus for their expeditions against the Greek cities of the Empire, using the Pontic cities as a starting point.

Sources on the period are notoriously scarce, but we can assume that if Gothic contingents were employed by Gordian against Shapur's army, some sort of treaty involving the payment of annual stipends in exchange for military service was already in place. Philip the Arab (r. 244-249), after reasserting Roman power over the Danubian sectors in two victories against the Carpi in 246 and 248, decided to suspend payment to the Goths (Wolfram, 1990, p. 57-58 and n. 60 and 61). In response to this, perhaps in the same year or the following, a Gothic coalition besieged Marcianople (Kulikowski, 2008, p. 31 and n. 8), the capital of Moesia Inferior, showing that they could effectively carry out substantial war and siege operations within Roman territory.

Faced with a complicated situation, Quintus Decius, a military commander and then prefect of Rome, was sent to deal with the short-lived usurpation of Pacatianus and the barbarian assaults in Moesia. His success earned him an imperial acclamation from the Danubian legionaries, and the victorious commander took the name Trajan. Renan Frighetto (2012, p. 72-76) argues that this choice aimed to reduce the impact of his usurpation, associating him with an emperor reputable for his governmental action, return to traditions, the defence of Roman territorial integrity, and internal unity. It should be noted, above all, that Trajan was a very successful emperor in his military endeavours in the Danubian sectors and established Dacia, the only Roman province beyond the Danube. If this was really Decius' intention, we can assume that, from the moment the Goths became able to penetrate deep into Roman territory and to impose siege on large walled cities and even provincial capitals, victory against them and the security of Illyrian provincials became major elements of imperial legitimation.

The Goths would still take advantage of moments of political and military instability to undertake incursions into Roman territory on at least one other occasion in the third century. Between 267 and 269, Herulian Goths managed to raid many Greek cities by sea, reaching as far as southern Anatolia.⁵

It was up to Claudius II (r. 268–270), an Illyrian military man of obscure origins acclaimed emperor by officials after Gallienus' death (r. 253–268), to deal with Alemanni incursions into northern Italy and the Gothic threat on the Danube. Against the latter, Claudius succeeded where Decius had failed and effectively intercepted them as they returned from the Balkans after their raiding operations, decisively defeating them in the vicinity of Naissus, present-day Niš, Serbia (Frighetto, 2012, p. 85). By this time, victories against external enemies had already become the greatest source of imperial legitimacy, and Claudius II soon tried to publicize his triumph by turning the Goths into Rome's new enemies in official discourse. If, on the one hand, the victory in northern Italy was referred to on the coins minted in Cyzicus as the usual *Victoria Germanic(a)* (RIC V, *Claudius II*, 250), on the other hand, the same workshop innovated by distinguishing the Goths from other barbarians by celebrating the *Victoria Gothic(a)* (RIC V, *Claudius II*, 251-252), their first mention in Latin. It is worth remembering that Cyzicus was located on the coast of the Propontis, which means it was on the route of the invasions and became a target for Gothic raiders in 268 (Wolfram, 1990, p. 66).

Claudius II thus consolidated his power mainly as the emperor who managed to put an end to the Gothic attacks in the Aegean and Thrace. In addition to the messages

⁵ The best detailed account remains Wolfram, 1990, p. 56-68.

conveyed on the coins intended to circulate in the regions that suffered from the invasions, the Gothic victory was also celebrated in his imperial titles. In a Numidian inscription (CIL VIII, 4876), the title of grand victor of the Goths (*Gothicus maximus*) precedes the honorific title of grand victor of the Parthians (*Parthicus maximus*), testimony to the relevance that a victory over the Goths came to have for the glorification of the emperor as they consolidated themselves as the strongest power north of the Danube. Claudius II would have been so successful in this elaboration that, after his death as a result of the plague that ravaged the Empire in 270 and his subsequent divinization by the Senate, his memory was celebrated on a series of coins minted in Milan and Rome (RIC V, *Claudius II*, 263-264), dedicated in the obverse "to the divine Claudius Gothicus" (*divo Claudio Gothico*).

Although sources from the period and even later documents emphasize the antagonism between Goths and Romans, Ralph Mathisen (2020) reminds us that, from very early times, the Goths were part of a vast Roman network of frontier clientelism, negotiating the use of their forces with the Empire, as in the aforementioned case of the Gothic mercenaries employed against Shapur I. It was not long before other players in the political game also considered the Goths as a tool to strengthen their position and interests. This was the case of Julius Priscus, brother of the emperor Philip the Arab and governor of Thrace and Macedonia, who in order to oppose Trajan Decius had himself proclaimed emperor with the support of the Goths while they were besieging Philippopolis, according to Jordanes (*Getica*, 18, 103), but dies soon after the capture of the city. The then governor of Moesia Superior, Trebonianus Gallus (r. 251-253), in turn, followed the same strategy and achieved success, if we trust the account of Zosimus (1, 23-24).⁶ Cniva and his Goths were summoned in a conspiracy against Decius, and after the Gothic victory at Abritus, the new emperor let them go with the booty, and then reinstated the annual payment of stipends interrupted by Philip.

Constantine's Big Stick

In view of the above, we can safely argue that, when Licinius and Constantine entered in a dispute for supremacy in the Empire during the twilight of the tetrarchic model, there was already an understanding of the importance of a Gothic victory, in rhetorical terms, and, in practical terms, of an alliance with Gothic kings to use their

⁶ Zosimus and later Zonaras, who certainly drew from the former's work for the composition of his *Epitome Historiarum*, are the only sources that mention an alliance between Trebonianus Gallus and Cniva. One must be careful with the accusation, since Zosimus willingly followed a pagan historiography that was biased in favor of Decius for his persecutory attitude towards Christians (Paschoud, 2000, p. 149, n. 50). In any case, as Renan Frighetto (2012, p. 76) has noted, Trebonianus Gallus seems to have deliberately neglected aid to Decius during his campaign against Cniva in Thrace.

soldiers either in favour of the Empire against external enemies, or to fill up the ranks of the imperial pretenders. We are told by the anonymous compiler of the *Origo Constantini imperatoris* (Anonymus Valesianus, I, 27) that Licinius sought the aid of a certain prince Alica for the final confrontation against Constantine in 324, which is in line with the practices established by the emperors and usurpers of the late third century.⁷ Constantine would understand and build upon these experiences afterwards, but his endeavours were clouded by the very nature of the evidence.

In Jordanes' version (*Get.*, 21, 111), it was Constantine himself who recruited Gothic soldiers against Licinius. But his testimony must be taken with a grain of salt. In addition to being very late, Jordanes tends to emphasize that good relations between the Goths and the Empire universally involved military aid in exchange for annual allowances. Jordanes even declares that, until then, the Roman army fought its enemies only with difficulty. Within the purpose of his work, good emperors were those who "fulfilled their duties" to the Goths and bad emperors, as Peter Heather (1994, p. 108) pointed out, were those who were too greedy to pay them the subsidy. Constantine, as a good emperor in Jordanes' eyes, must have allied himself with the Goths at a very early stage of his reign. It was his willingness to weave an almost fraternal relationship between Constantine and the Goths, giving them a special status within the Roman imperial apparatus, that was at the heart of the controversy surrounding the famous treaty of 332.

Despite its supposed importance, the contemporary — or near contemporary — evidence on the treaty is disappointingly vague and elusive when it comes to the details. Some authors content themselves with mentioning a general victory against the Goths and Sarmatians (e.g., Aurelius Victor, *De Caesaribus*, 41, 13),⁸ although the latter happened only two years later, while others (e.g., Eutropius, *Breviarium*, 10, 7; An. Val. I, 31-32) assert that after the victory a peace was made, the terms of which are not even mentioned. Eusebius (*Vita Constantini*, 4, 5), as one should expect, describes the operation in grandiloquent terms. For him, Constantine not only refused to pay the annual subsidies, but completely subdued the Goths and Sarmatians, compelling them to accept the Romans as their masters and making them serve Rome. Others have tried to determine some terms of the

⁷ Known only from this very late source, Alica is called *regalis* or *regulus*, depending on the modern editor's reading of *regulis* in the oldest manuscript. Both terms, however, are used in Latin sources to refer to barbarian chieftains who became clients of the Roman Empire by force of some agreement and who were bound to occasionally supply auxiliary troops to the Roman army (Mathisen, 2020, p. 265-266). If this is the case, some sort of payment benefiting Alica and his soldiers and allies must have been involved. For Gothic kings, I will further argue, such support from a Roman emperor meant more resources to amass followers and, consequently, to rise to a more prestigious place in the Gothic world.

⁸ It is important to note that, following recent research by Justin Stover and George Woudhuysen (2023), only epitomes made from the lost work of Aurelius Victor survives. However, until a comprehensive reworking of the remaining texts appears, we are compelled to resort to traditional references.

treaty from later allusions. In his panegyric to Valens, Themistius (*Or.*, 10, 135) implies that, before the restriction imposed by the emperor, the Goths enjoyed full freedom of trade with the Romans in the period of peace. This perhaps indicates that this was one of the terms of the treaty (Hart, 2024, p. 214 *contra* Wheeler, 1998, p. 91), but this interpretation is not without problem, as we will see.

The fact is that no balanced and near contemporary account of the treaty survives. Albeit a later author, Jordanes (*Get.*, 21, 112) is the only one who put a name on the agreement, and that weighed heavily on modern interpretations:

[...] having entered into agreement (*foedus*) with the emperor, they [the Goths] offered in support against various peoples forty thousand of their own, of which both units and soldiers are listed in the service of the empire up to the present, which means they are federated (*foederati*). At that time, in fact, they prospered under the rule of kings Ariaric and Aoric.

For some scholars, in the wake of Theodor Mommsen, the fact that Jordanes refers to the treaty of 332 as a *foedus* was indicative of a definitive change in the relations between the barbarians and the Empire, forecasting the further downfall of Roman power. We would be facing the precursor of a type of treaty that would become common in the final century of the Roman Empire, in which the *foederati* enjoyed legal equality, in contrast to the total submission required by surrender (*deditio*) in the republican and early imperial periods. That *foedus* would be the same that Gothic leader Athanaric claimed to be upholding when he sent soldiers at the request of Procopius against Valens (*Amm. Marc.*, 27, 5, 1), which meant that he ought to have been a descendant of Ariaric or Aoric. But the *foederati*, as understood by the authors of the sixth century, were “foreigners” employed and paid as regular troops, being legally part of the Roman imperial apparatus, often under the command of their own chiefs who would go on to hold command positions within the Roman military hierarchy. This does not seem to have been the case at all for the Goths after 332 who, as Peter Heather (2006, p. 244, with references) has shown, still had to negotiate their participation in different campaigns with each reigning emperor.

For this reason, Heather (1994, p. 108-115) considers that, although the special treatment given to the Goths by Constantine has found wide acceptance among scholars because of this excerpt, much of what Jordanes reports is “nonsense”. There was no campaign in which we find these 40,000 Gothic soldiers, who should have become part of the regular army, and, judging by later developments under Athanaric, the treaty must have involved only the Tervingians, not the totality of Gothic peoples. Michael Kulikowski (2007, p. 360-361) still points to the lack of an explicit mention to unconditional surrender (*deditio*), as well as uncertainty regarding the continuity from the Goths of 332 to the Goths

of Valens' time. If we do not retroject conceptions and developments that are posterior to it in the treaty, he concludes, the peace established in 332, although it lasted until the period of Valens, does not seem to have had any extraordinary character other than being the result of a crushing victory.⁹ Scholars such as Everett Wheeler (1998) even argue, based on Constantine's vigilant presence on the Danube in 334 and the lack of mention of a formal agreement in Eusebius' *Vita Constantini*, that the emperor's involvement in the dispute between the Sarmatians and Goths was aimed solely at maintaining the balance of power in the Transdanubian regions and that there was no treaty whatsoever between Rome and the Tervingians, although any argument made from the silence of a single source is obviously problematic.

To better understand the nature of an agreement which Jordanes could only explain through a vocabulary that sounded familiar to him, we must contrast his account with independent evidence from elsewhere. Although definitely not a contemporary source, but rather a later compilation of historiographical material (Stover; Woudhuysen, 2023, p. 398-402), the *Origo* (An. Val., I, 31-32) is the only text which briefly describes what can be understood as an old-fashioned *deditio* and provides further information on the individuals involved. According to this source, after an overwhelming victory over the Goths, Constantine "received hostages, among whom was Ariaric, son of the king (*filium regis*)", and "peace was stablished (*pax firmata*)". We cannot be sure about all the sources used by the compiler of the *Origo*, but its unique information on Sarmatian and Gothic affairs – like the names of Alica and Ariaric, the only non-Roman individuals mentioned in the text – implies a source with solid knowledge on Constantine's dealings with trans-Danubian peoples. The picture that emerges from this is one of a negotiation that essentially involved Constantine and one group of Goths led by a king, the father of Ariaric, who would later become himself king of the Goths after his sojourn in Roman lands.

After the treaty, the old theme of Gothic victory continued to play an important role. It was due to this campaign that Constantine obtained his second acclamation (*Gothicus maximus II*, cf. Barnes, 1976, p. 173) and the emperor did not take long to portray its result as a complete submission of the Goths, also taking advantage of his alleged kinship with Claudius II.¹⁰ A series of aes minted in Rome (RIC VII, *Rome*, 306) between 327 and 333

⁹ The author of the *Origo* (An. Val., I, 31) reports that more than 100.000 Goths would have died as a result of the hunger and cold imposed by Constantine, without giving further details whether this occurred due to the destruction of food and arable land or "embargoes". The number seems exaggerated, but it reveals the magnitude of the campaign.

¹⁰ The veracity of this genealogy was questioned by scholars for a long time, being discredited as mere Constantinian "propaganda". In his prosopographical studies, François Chausson (2007, p. 25-95) highlights a series of particularities of this genealogical claim and emphasizes its verisimilitude. But even if the first records of Claudius II as an ancestor of the Constantinian dynasty predate the Gothic victories of Constantine, it is undeniable that the emperor later exploited to the maximum his ancestry from the great victor of the Goths of the third century.

bore on its reverse the legend *Victoria Gothica* and depicted Rome with her sceptre seated on a shield, while Victory offered her a subdued Goth. Among the gold pieces minted in Trier, one of the main imperial centres of the West, two series (RIC VII, *Trier*, 531 and 534) had on their reverse a scene of the emperor in military garb receiving a soldier who drags a captive by the hair or presents him kneeling between the two under the caption "to the conqueror of the barbarian peoples (*debellatori gentium barbararum*)". The name *Gothia* in the exergue have received some attention. It was often interpreted as an annexation – real or ideological – of Gothic territory.

For Timothy Hart (2024, p. 216-218), this is evidence that, following a tetrarchic practice, Constantine *de iure* settled the Tervingians as *laeti* or tributaries in the old territory of Dacia, which they had already occupied independently for a long time. This move allowed him to present himself as a new Trajan, restorer of the province abandoned by Aurelian. Thus, it would even be possible to understand the enigmatic "free trade" clause alluded to by Themistius, since it would not be strange for populations legally settled in Roman territory to trade freely with Roman provincials. However, there is no record of a laetic settlement in the fourth century that was established from the delivery of noble hostages such as Ariaric, nor of barbarians settled as *laeti* who maintained their chieftains and social hierarchies and who were not in custody of a Roman official specially appointed for this purpose (Benedetti, 2023). Furthermore, trade restrictions on the frontier seemed to have been the exception rather than the norm (Lee, 1993, p. 71-73). Themistius might as well have simply tried to boost Valens' bravery in his speech by highlighting his control over barbarian commercial activities which were usually – not necessarily since 332 – carried freely. Even if the later campaigns of 334 and 336 allowed Constantine to recover Dacia Malvensis and Apulensensis, albeit in an ephemeral way (Hendzel, 2023), this does not mean that these regions came to be called *Gothia* in the official discourse. This would defeat the purpose of being represented as a "new Trajan" and Constantine in fact assumed the title of *Dacicus maximus* in 336 (Barnes, 1976, p. 151). The meaning of the exergue must be understood together with the legend and iconography of the coin. *Gothia*, therefore, appears subjugated to the emperor and refers to the Goths themselves, defeated in their own land¹¹ in the context of Constantine's trans-Danubian ambitions, which also involved the reestablishment of Dacia.

¹¹ One must note the similarity with the series of Constantinian coins whose reverse bears the iconography of the captive or an allegory in a subjugated position together with the message "Happiness of the Romans (*Gaudium Romanorum*)", celebrating the victories over the barbarians with Francia, Alamannia, Sarmatia (e.g.: RIC VII, *Trier*, 362-364) or Fran(cia) et Alam(annia) (RIC VII, *Ticinum*, 28) written on the exergue. None of these coin types must be taken as evidence for the establishment of provinces in lands beyond the Rhine.

The famous Column of the Goths in Constantinople is another element of this elaboration. Dedicated “to Fortuna Redux, because of the overcoming of the Goths [...]” (CIL III, 00733), the monument may seem out of place in the new dynastic city of the first Christian emperor, but it certainly served as a reminder of Constantine’s victorious return after a Gothic campaign, possibly that of 328/9. After all, in Rome, Fortuna Redux was traditionally associated with Roman victory and imperial worship, and in the New Rome of Constantine, the last emperor to pay homage to the deity, it would be no different. These elements have led Michael Speidel (2024) to argue that the Column of the Goths was carefully designed for the commemoration of the founding of Constantinople in 330 so as to distinguish it as a political centre superior to the other imperial residences of the tetrarchic era.

But the other feature of Constantine’s Big Stick diplomacy concerning the Goths also left its mark on the new city. In a speech delivered to Theodosius, dated 381, Themistius (*Or.*, 15, 191a) employs the word ἀπεμειλίσσεται, an unusual past form of the verb ἀπομειλίσσομαι (to allay or appease), to observe that, by putting a statue of Athanaric’s father behind the new Senate, Constantine stirred the Gothic king from a hostile attitude towards a friendly disposition. With this in mind we can better understand Athanaric’s oath to his father¹² that he would never set foot on Roman soil (Amm. Marc., 27, 5, 9; 31, 4, 13). It was a way to secure that his son would never lead invading forces against the Empire (Lenski, 2002, p. 126), thus keeping Constantinian support to his clan and, consequently, their prominence and prestige within Gothic society. It must be for this reason that Eutropius (10, 7, 1) later asserts that, after peace was granted to the Goths, Constantine “imbued the barbarian peoples with an immense regard for his memory.”

Therefore, even if there is no solid evidence for genealogical continuity between Ariaric or Aoric and Athanaric, and even if the terms of the peace established in 332 have not been fully understood, it seems clear that a close bond of loyalty between the most powerful kin of the Goths near the Danube and the house of Constantine – not necessarily the Roman Empire – developed from that time onwards. Thus, the treaty of 332 must be understood as part of a series of measures by Constantine that involved both the imperial triumph over the barbarians and the establishment of a network of interdependence with the frontier communities that also included the promotion of their warrior elites, who became closely tied to the imperial house.

¹² From Athanaric’s oath, Herwig Wolfram (1990, p. 80) extrapolates a general rule that a *kindins* (who the Latin-speakers called *iudex*, as we will see) was charged with the defense of the *Gutthiuda* (Gothic homeland) and because of that he was not allowed to leave Gothic territory. However, no other source corroborates this.

The Goths did not indeed get any special treatment from Constantine, but their elites did, as did other barbarian elites. Jeroen Wijnendaele (2025) convincingly argues that Constantine innovated by elevating to the highest military positions barbarian individuals recruited from such treaties. It was precisely their origins that made them more loyal to the imperial house and less prone to support usurpation. Wijnendaele observes this phenomenon especially in Constantine's dealings with the Rhine barbarians. Frankish noble Bonitus was Constantine's faithful chief-in-command against Licinius, and his son Silvanus remained a loyal follower of the dynasty until he fell victim to a court plot (Amm. Marc., 15, 5). From the evidence that we have presented, it seems clear that a similar arrangement was also designed for the Goths after 332.

The Gothic ambitions of Valens

In 364, Valens became co-emperor in a delicate situation at the request of his brother Valentinian and against the advice of the high officials. His predecessor Jovian had succeeded Julian, the last representative of the Constantinian dynasty, for nearly eight months, having died under unclear circumstances. Despite probably having been a senior member of the *protectores domestici*, or some other elite regiment (Kelly, 2018, p. 138 and n. 6 and 7, with references), Valens lacked the martial qualities considered essential to the exercise of imperial power in the late period, since he spent most of his adult life overseeing the family estate. To make matters worse, before the brothers shared the duties of the Empire, a sudden fever fell on both during their stay in Constantinople (Lenski, 2002, p. 25; 51-52). Inexperienced and sick, Valens still lacked the foundational stone on which all Roman emperors built their legitimacy from 337 until then: the blood of Constantine.

This trump card was flaunted by Procopius, who usurped the power in the second year of Valens' rule, claiming to be a relative of Julian.¹³ From the beginning, this was not a usurpation like so many others that occurred in the fourth century. Procopius had no current position in the Roman army nor was he acclaimed by mutinous troops in a border region. Taking advantage of Valens' absence, who set out to Syria in 365, Procopius won the support of the troops passing through Constantinople on their way to the Danube by appealing to the loyalty of the soldiery to Julian and promising certain financial advantages. Certainly, discontent with Valens' fiscal policies, which sought in every way to

¹³ It is not certain how closely Procopius and Julian were related. Ammianus (26, 6, 1) only states that they are akin (*cognati*).

cover the costs left by Julian's ill-fated Persian campaign, contributed to the initial success of the usurpation.

Impressively, Procopius gained the support of senior officers and was able to assemble in a short time an army robust enough to extend his dominion across Constantinople, throughout Thrace, and northern Anatolia (Lee, 2013, p. 23-24). But the inevitable confrontation with Valens demanded that the usurper gather as many troops as possible. After all, the emperor still maintained control over most of the eastern army, assembled at Antioch and waiting for his arrival because of the tense situation with Persia (Kelly, 2018, p. 145-155). Thus, it is not surprising that Procopius used his Constantinian connection to demand that the Tervingians fulfil their oath more than thirty years later (Amm. Marc., 26, 10, 3; 27, 5, 1; Eunapius, *fragment* 37).

This advantage, however, was of no use to Procopius, since the Gothic troops arrived too late, and the usurper, abandoned by his two generals, was captured and executed in 366 (Lee, 2013, p. 24). The 3.000 soldiers¹⁴ were seized when returning to their homeland and then scattered to different towns across Asia Minor. Valens' general Victor was sent to the Goths with the mission of getting an explanation for their support for the usurper. According to Ammianus (27, 5, 1), he demanded "why a people friendly to the Romans and bound to treaties (*foederibus*) of a long-lasting peace provided aid to a usurper who waged war on legitimate emperors". Surely, unlike the authors of the sixth century, the historian calls *foedus* any type of agreement made between the Roman Empire and its neighbours, even those involving complete capitulation and subjugation, especially on the Rhine-Danubian frontier (Heather, 2006, p. 244-245).

The question, of course, avoided the very nature of the relation between the Goths and the Constantinian dynasty, perhaps intentionally, in order to provide Valens with a *casus belli*, as we will see. But the way in which the Gothic aid to Procopius was reported reveals how this dynamic developed after 332. First, Ammianus (26.10.3) speaks of multiple kings (*reges*) who sent troops to aid Procopius, but later on the narrative (Amm. Marc., 31, 3, 4) he specifically states that it was "Atharic, the judge (*iudex*) of the Tervingi" who sent soldiers to the usurper, much in accord with a sole "king of the Scythians ([...] Σκυθῶν βασιλέως)" mentioned by Eunapius (*fr.* 37). Zosimus (4, 7, 2; 4, 10, 1) characterization of the power of this individual not as king,¹⁵ but as someone who holds "the highest power

¹⁴ Zosimus (4, 7, 2) records 10.000 Gothic auxiliaries, but scholars tend to agree that Ammianus' numbers are more realistic. Zosimus (4, 10, 1-2), certainly drawing from Eunapius (*fr.* 37), mentions that Valens arrested them because they were raiding Roman territory and behaving arrogantly and violently. Ammianus (27, 5, 1) only reports that Valens aim was to confront the Goths about their aid to Procopius.

¹⁵ Zosimus does not reserve the denomination βασιλεύς solely for Roman emperors, as one might expect. He uses the term to refer to kings of yore (1, 5, 2; 2, 37, 1), to kings of Persia and Armenia (2, 27, 4; 3, 8, 2) and to barbarian kings

over the Scythians beyond the Danube ([...] ὑπὲρ τὸν Ἰστρον Σκυθῶν ἐπικράτειαν)" or as "the one who leads the Scythians (ὁ τῶν Σκυθῶν ἡγούμενος)" can help us understand this apparent discrepancy. Athanaric's denomination as a *iudex* can be how the Latin-speakers understood the role of a *kindins*. This prestigious and hereditary position appears to be higher than the *rex*, the Gothic *reiks* (Heather, 1994, p. 97-107), meaning that a *iudex* might have been the leader and arbiter – thus the higher power (ἐπικράτεια) – of an assembly of kings.

In this respect, Athanaric's kin seems to have been the liaison that maintained a well-oiled mechanism by which the Constantinian house dealt with the Gothic kings. The position of *iudex*,¹⁶ then, was the very product of this new type of diplomacy. We can suppose that the annual subsidies were delivered to the Gothic *iudex*, who then distributed it to the *reges* in such a way as to keep their allegiance to him. For the emperors, it was certainly easier to deal with only one higher Gothic authority instead of many competing lesser kings, who might be willing to raid Roman provinces, if it could serve to assert their dominance over one another. Therefore, there was an incentive for the *iudex* and his associate kings to suppress any hostility towards Rome, as long as the gold kept flowing.

This certainly explains the uneasiness that took over the Goths after the death of Julian. Already by mid-365, Ammianus (26, 6, 11) narrates that, while he was preparing to go to Syria, Valens:

[...] was notified by reports from his commanders (*ducum*) that the people of the Goths, who were left unattended during that time and, therefore, became very aggressive, were preparing to invade the borders of Thrace, once they conspired in unison.

Behind the trope of the unstable and untrustworthy barbarian lies a certain agitation that put the Roman frontier officers (*duces*) on alert. Peter Heather (1994, p. 115-116) makes it one more episode in a long grudging anger of the Goths towards their dependence on Rome, but Noel Lenski (2002, p. 148-150) stresses that the Goths had been surprisingly reliable when it came to supplying soldiers at the emperors' request, and that there is no solid evidence of Gothic dissatisfaction with Constantine's treaty

(2, 21, 1 (βασιλεύοντος); 3, 6, 3) as well. But nowhere does Zosimus mention Athanaric by name, nor does he allude to him as βασιλεύς of the Goths. The expressions he uses, which are discussed further, suggest that, although Zosimus drew on Eunapius' narrative of the period, he understood Athanaric's role among the Goths as something other than that of a king or emperor.

¹⁶ Ammianus tells us of other barbarian *iudices*, in plural, among the Quadi (17, 12, 21) and the Huns (31, 2, 25), which point to a general meaning of "nobles" or even "chieftains". But Athanaric is the only barbarian individual whom Ammianus (27, 5, 6; 27, 5, 9; 31, 3, 4) calls a *iudex*, which means that, when talking about the Goths, this term carries a very specific meaning.

before the rise of Valens. Indeed, only a small force of *comitatenses* – those who were persuaded to join Procopius – was dispatched in response to the reports.

Herwig Wolfram (1990, p. 80) assumes that the Goths felt threatened because they were expecting an attack on the Danubian sector, given that barbarian soldiers returned home with news of the Roman defeat in Persia and the premature death of Julian. In fact, the Gothic leaders did not know at the time what would be the policy of the new dynasty regarding barbarians. From a Gothic point of view, supporting Procopius in hopes of maintaining the delicate functioning of this Tervingian power structure centred on the *iudex* – or even strengthening it by improving the terms of their treaty (Heather, 1994, p. 116) – was a bet that went wrong, but the odds were stacked against them. On one hand, the new emperors might not be willing to uphold the Constantinian treaty, and on the other hand a victorious Procopius who could not count on the assistance of Gothic soldiers against Valens would have been able to punish the Goths on the grounds of a broken treaty. Either way, the *iudex*'s position and his entourage would be in jeopardy.

To mitigate the possibilities of retaliation after the usurper's defeat, Athanaric claimed that he was bound to send soldiers to Procopius "because of the alliance and treaty" (κατὰ συμμαχίαν καὶ ὄρκους, Eun. fr. 37), and the Goths even presented letters from Procopius to strengthen their case (*firma defensione*, Amm. Marc., 27, 5, 1). But Valens was not inclined to accept what he understood as "a completely empty excuse" ([...] *excusationem uanissimam*, Amm. Marc., 27, 5, 2) and argued that Procopius was not a legitimate ruler. Valens did seem to have used this diplomatic violation as an excuse for a foreign war against an enemy much less challenging than the Persians as a way to boost his imperial position (Lenski, 2002, p. 127; Kulikowski, 2008, p. 139).

The war was fought over three consecutive campaigns during which Athanaric wisely managed to use Gothic knowledge of the terrain – and a bit of luck – to avoid direct and decisive confrontation with the Roman army, thus wearing down Valens' resources. In 367, the Goths fled to the Carpathians and the season ended with no major victory. The legions were mostly kept in the camps during the second year due to unusual flooding of the Danube and, finally, Valens was able to track down his enemy in 369. Although he achieved a minor victory over a small group of Goths, this came at the cost of a prolonged chase, and the army had to retreat because of the approaching steppe winter (Amm. Marc., 27, 5; Zos., 4, 10, 11). The emperor was determined to get his *Victoria Gothica*, for he reportedly refused numerous Gothic embassies, but the fear of a Persian offensive on the Near Eastern front, after Shapur II successfully took over Armenia and expelled Pap

from the throne,¹⁷ forced him to accept the request for peace negotiations, which was famously carried on by both leaders accompanied by their bodyguards on boats, in the middle of the Danube (Amm. Marc., 27, 5, 7-9).

In fact, the terms of the new treaty differed radically from the old Constantinian one. First of all, they were established as a compromise between both parties, not after a total surrender. The Goths delivered hostages (Amm. Marc., 27, 5, 10), commerce was restricted to two points along the Danube and annual subsidies were cut. In turn, the Goths were not obliged to send auxiliary troops to the emperors any more and had their lands recognized west of the Danube, as long as they recognized Roman territory (Them., *Or.*, 10, 135a-d; Zos., 4, 11, 4). Each of these terms were taken by different scholars to highlight a particular aspect of Valens Gothic policies. Peter Heather (1994, p. 115-119) assumes that, because the Goths didn't have to provide auxiliary forces anymore, they finally got what they wanted and disentangled themselves from Roman affairs. For Noel Lenski (2002, p. 136-137), Valens closed-borders policy had an ideological overtone. Distinction between Romans and barbarians had to be clearly marked in the official discourse. More recently, Timothy Hart (2024, p. 233-262) argued that the treaty was a backward-looking agreement, based on a worldview entrenched with older Scythian topoi. Valens had moved away from the sophisticated understanding of the barbarian world displayed by Constantine, who designed different policies for different peoples. But maybe that buys too much into Ammianus (27, 5, 8; 29, 1, 11; 30, 4, 2; 31, 14, 5; 8) and Eunapius' (*fr.* 44) portraits of the incompetent semi-literate, uncultured, ill-tempered and stubbornly rustic Pannonian emperor. One must remember that, in the grand narrative scheme of Ammianus, Valens is to be contrasted with Julian, "the most expert in public affairs and matters of war" (Amm. Marc., 25, 4, 7).

Surely, we must also not go so far as to consider Valens as some sort of emperor-philosopher, like Themistius (*Or.*, 11, 144b-145c) does when he evokes the Platonic ideal, but the emperor showed interest in schools and improving the library of Constantinople (*Codex Theodosianus* 14, 9, 2; Them., *Or.*, 6, 71c; 11, 146b) and was, after all, surrounded by advisors who were well known for their expertise in State affairs (Them., *Or.*, 9, 125d-126a). Therefore, it is hardly believable that Valens would take the initiative or be advised to abandon a Gothic policy that had worked so well for so many years, especially if we consider that his Gothic victory was not very convincing, despite his best propagandistic efforts.

¹⁷ When he talks of a *metus hostilis*, Ammianus (27, 5, 7) was undoubtedly referring to the growing fear that a long stay of the emperor on the Danubian sectors might present an opportunity for the Persians to attack (Lenski, 2002, p. 134).

Throughout these years, Themistius was the one charged with the task of providing Valens with the much-needed justification for his decisions, as well as sugarcoating for the outcomes of his campaigns, before the Greek-speaking aristocrats of the Eastern half of the Empire upon whom he exerted great influence (Heather, 1994, p. 116-118; Swain, 2021, p. 18). His tenth speech, delivered in 370, was a defence of Valens' agreement with the Tervingi presented in such a way as to make the point that it was Themistius' embassy who persuaded Valens to accept a diplomatic solution instead of pursuing total victory. Its central theme revolves around Valens' *philanthropia*, his role as the saviour of mankind, which prevented him from destroying the Goths, who are portrayed as part of the Empire, and actually saving them (Them., *Or.*, 10, 131). At a certain point, Themistius (*Or.*, 10, 140c-d) claims that Valens is the most fitting to be called *Gothicus*, for he spared the Goths from massacre. Although we do not have coins that commemorate specifically this Gothic victory, a few gold and silver issues from Constantinople celebrating a *Victoria Augustorum* might be connected to it (RIC IX, p. 202), since the title *Gothicus maximus* was extended to all members of the Valentinian dynasty (CIL VI, 1175). Valens also put forward an extensive building program aimed at fortifying the Danubian frontier to reassure the Eastern elites that no further trouble would come from Gothic land (Swain, 2021, p. 229-233, with references). Inscriptions on these fortifications also boost the narrative that the "Goths were beaten and defeated in barbarian soil" ([...] *in solo barb]arico victis superatisque Gothis*. CIL III, 6159).

Critics of the emperor, however, may have been able to see right through this veil. Ammianus puts forth quite unapologetically that Athanaric "couldn't be forced" (27, 5, 9) to cross the Danube and that Valens "was coerced to make peace in the middle of the river" (31, 4, 13). On the other hand, Eunapius (*fr.* 37) says quite ironically, given his hyperbolic construction (Blockley, 1983, p. 138, n. 81), that it was Valens' decisiveness and foresight that led the Gothic problem to a calm and safe conclusion. In more concrete terms, the plot orchestrated by individuals who used obscure divination techniques to reveal the name of Valens' successor, as well as the emperor's violent and excessive reaction to this, known as the Antioch Treason Trials of 372 (Kelly, 2018, p. 155-159; Silva, 2020, p. 5-6), suggest that Valens position was not strengthened after 369.

In view of this, it is possible that the treaty of 369 was not the endpoint of Valens Gothic ambitions, but rather an important tool in a much more elaborate plan. This is hinted at by the unusual term restricting trade. The Romans gained nothing from it. In fact, many Roman aristocrats may have lost commercial opportunities, and perhaps this is why Themistius had to insist upon defending this measure (Ziche 2011, p. 215). But the restriction really aimed at destabilizing the authority as a *iudex* of Athanaric, who

benefited the most from the subsidies and the commerce with the Roman provinces. Further trade restriction seems to confirm this. A law possibly of 374 (*Codex Iustinianus* 4, 63, 2) threatened with capital punishment all those who exported gold into barbarian land, clearly aiming to deprive the Gothic leader of the very material to maintain his network of privileges. At the same time, since imperial subsidies for Greek-Gothic translators were maintained (Them., *Or.*, 10, 135a), it is clear that a communication channel was still open (Kulikowski, 2008, p. 141) and the emperor was still interested in Gothic affairs. Therefore, Valens' strategy apparently was not to isolate the Goths entirely, but to pressure Athanaric to pledge allegiance to him as his kinsmen have done to Constantine, or to provoke his downfall in favour of another Gothic leader willing to take on the role.

It is hard to know the effects of this diplomatic move. Judging by Ammianus, our best source on the period, not much happened until the Huns invaded the Gothic homeland and a mass of refugees pleaded Valens for asylum in 376, although the soldier-historian had no interest whatsoever in the internal affairs of the barbarians, if it didn't affect Roman interests. But an internal Gothic conflict caught the attention of the church historian Socrates Scholasticus (*Historia Ecclesiastica* 4, 33, 1-5), mainly because it involved the conversion of many Goths. According to him, Fritigern, another Gothic leader, challenged the authority of Athanaric, resulting in a civil war. The latter had the upper hand in the conflict, which pressed the former to ask Valens for help. Roman military aid was crucial for Fritigern's turnaround, and because of that he converted to the religion of his benefactor (εὐηργέτητο). In the following sections (Soc., *HE.*, 4, 33, 6-9), Socrates describes the missionary activities of Ulfilas, who played a major role in converting the Goths, and the ruthless persecution that followed.

Since we know from Jerome's *Chronicle* and the *Passion of St. Saba* that this lasted from the end of Valens campaigns until at least 372, some scholars have discredited Socrates' account of the civil war. He might have confused the Romano-Gothic war and the dismantle of the Gothic confederacy under Hunnic pressure, thus inventing an internal conflict to explain Fritigern's conversion. But a close reconsideration of Socrates' text (Lenski, 1995, with references) makes it clear that his account of Ulfilas' missionary activities provides the context for the conflict between Fritigern and Athanaric. If that is the right way to read it, Socrates, albeit a later author, presents us with some unique information on Gothic affairs. Athanaric's persecution of Christians – who were maybe perceived as abiding to the religion of the enemy (Kulikowski, 2008, p. 141) – was his answer to internal problems arising because of the treaty of 369. Consequently, as Christianity grew among the Goths, other leaders saw an opportunity to challenge the authority of the *iudex* by gathering the support of the Christians (Hart, 2024, p. 253).

So, although Athanaric would still play an important role afterwards, Valens succeeded in destabilizing his authority to its very core. From this major power struggle, Valens got an important ally who was willing to assume client obligations and maybe even form bonds of loyalty with the new imperial family, like Athanaric's kin once had with the Constantinian house. Christianity was thus the new element at play in Romano-Gothic diplomacy. That explains why of all Goths who pleaded asylum, only those led by Fritigern and Alaviv got the permission to cross the Danube into Roman territory (Amm. Marc., 31, 4, 8). After the Goths revolted due to unfair treatment on the part of Roman officials, Fritigern even wrote private personal letters to Valens and used Christian priests as envoys to try and remedy the situation (Amm. Marc., 31, 12, 8-9).

One might wonder why Valens did not accept Fritigern's appeals for peace and disarmed the mounting tension right before the Battle of Adrianople. Since the revolt, Gothic raids on the camps of Thrace have heavily affected the provincials and taken its toll on the public image of the emperor. Once Valens reached Constantinople, we are told by Ammianus (31, 11, 1) and Socrates (*HE* 4, 38, 2-4) that he was quickly forced to leave the city by the populace, angered at his delay in dealing with the Gothic problem. In addition to this, Gratian's victory over the Lentienses pressured Valens to pursue a feat that would match that of his much younger western counterpart (Amm. Marc., 31, 12, 1), especially if we consider that his role had been downplayed in major dynastic developments (Eun., *fr.* 42). Valens authority in the Valentinian house was shaken and problems were now happening inside the Empire. A peace without a major real victory over the Goths would not suffice this time, and no amount of Themistius' rhetoric could turn this situation around. Misled by wrong information regarding Gothic numbers near Adrianople, Valens marched to meet his fate on the torrid afternoon of 9th August 378, in the hope of finally achieving his *Victoria Gothica*.

Concluding remarks

I have argued throughout this article that, instead of a rigid, ill-informed and merely reactive policy, Valens Gothic ambitions were modelled after Constantine's dealings with the Goths on the Danubian frontier, which was itself rooted in a well established imperial repertoire that goes as far back as the third century. When put in this broader perspective, the treaty of 369 was not an end in itself. It should rather be seen as part of a bigger effort at replicating the same mechanism that much benefited Constantinian emperors and secured a lasting peace on the frontiers for decades.

In many ways, Valens was successful. Although his triumph over Athanaric during the First Gothic War was questionable at best, the emperor did manage to strangle his means of maintaining the power over the Tervingians. Consequently, once Fritigern challenged Athanaric's position, Valens was quick to offer him support and he understood that the growing Gothic Christianity could be useful in this new reconfiguration of the *kindins* system. It all fell apart, however, when Valens had to face the unpredictable and the old ways did not provide safe answers anymore.

Acknowledgements

To professors Gilvan Ventura da Silva, Érica Cristhyane Moraes da Silva and Anderson Stein for their kind invitation to publish in this *Romanitas* dossier. To Agnese Bargagna, Gavin Kelly, Justin Stover, Sara Parvis and Yannis Stouraitis for their comments and suggestions on my paper, and to all who patiently heard its presentation on a Late Antique Lunch at the University of Edinburgh. Any errors that persist, of course, are my sole responsibility.

References

Sources

- AMMIANUS MARCELLINUS. *Ammiani Marcellini Rerum gestarum libri qui supersunt*. Edidit W. Seyfarth. Leipzig: Teubner, 1978.
- ANONYMUS VALESIANUS. *Excerpta Valesiana*, recensuit J. Moreau, edictionem correctiorem curavit V. Velkov. Leipzig: Teubner, 1963.
- AURELIUS VICTOR. *Sexti Aurelii Victori, Liber de Caesaribus. Praecedunt Origo gentis Romanae et Liber de viris illustribus urbis Romae, subsequitur Epitome de Caesaribus*. Edidit Fr. Pichlmayr. Leipzig: Teubner, 1970.
- CODEX IUSTINIANUS. *Corpus Iuris Civilis VIII: Codex Justinianus 4 - 8*. Tekst en Vertaling. Onder redactie van J. Spruit, J. M. J. Chorus e L. de Ligt. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2007.
- CODEX THEODOSIANUS. *Theodosiani Libri XVI cum Constitutionibus Sirmondianis*, ed. T. Mommsen e P. M. Meyer. Berlim, 1905.
- CORPUS INSCRIPTIONUM LATINARUM. Ed. Th. Mommsen et al. Berlim: De Gruyter, 1863-

- EUNAPIUS. *Fragmenta*. In: BLOCKLEY, R. C. (ed.). *The fragmentary classicising historians of the later Roman Empire: Eunapius, Olympiodorus, Priscus and Malchus*. Text, translation and historiographical notes. Liverpool: Cairns, 1983, p. 2-127. v. 2
- EUSEBIUS OF CAESAREA. *Vita Constantini. Life of Constantine*. Introduction, translation, and commentary by A. Cameron and S. G. Hall. Oxford: Clarendon, 1999.
- EUTROPIUS. *Abrégé d'histoire romaine*. Texte établi et traduit par J. Hellegouarc'h. Paris: Les Belles Lettres, 1999.
- JORDANES. *Getica*. Edizione, traduzione e commento a cura di Antonino Grillone. Paris: Les Belles Lettres, 2017.
- PINTO, O. L. V. Roma e Pérsia no século III: uma tradução da *Res Gestae Divi Saporis*. In: CORSI, S.; ANTIQUEIRA, M. (org.). *O Império Romano no século III: crises, transformações e mutações*. São João de Meriti: Desalinho, 2021, p. 147-161.
- RUFINUS FROM AQUILEA. *Historia Ecclesiastica*. In: *Eusebius Werke*. Band II, Teil II. Die Kirchengeschichte. Die Lateinische Übersetzung des Rufinus. Die Bücher VI bis X. Über die Märtyrer in Palästina. Herausgegeben von Eduard Schwartz und Theodor Mommsen. Berlin: Akademie Verlag, 1999, p. 957-1040.
- SOCRATES SCHOLASTICUS. *Socrate de Constantinople. Histoire Ecclésiastique, Livres IV–VI*. Texte grec de l'édition G. C. Hansen. Traduction par P. Périchon et P. Maraval. Notes par P. Maraval. Paris: Du Cerf, 2006.
- MATTINGLY, H. et al. (ed.). *The Roman imperial coinage*. London: Spink and Son, 1926.
- THEMISTIUS. *Discours V-XIII: les empereurs illyrien et pannonien*. Textes établis, traduits et commentés par Jacques Schamp. Paris: Les Belles Lettres, 2023. t. II.
- THEMISTIUS. *Discours XIV-XIX: l'empereur espagnol*. Textes établis, traduits et commentés par Jacques Schamp. Paris: Les Belles Lettres, 2023. T. III.
- ZOSIMUS. *Histoire nouvelle*. Texte établi et traduit par Fr. Paschoud. Paris: Les Belles Lettres, 2000. t. I, I. I et II.

Bibliography

- AMIDON, Ph. R. Introduction. In: RUFINUS OF AQUILEIA. *History of the Church*. Translated by Philip R. Amidon. Washington: The Catholic University of America Press. 2016, p. 3-15.
- ANGLIVIEL DE LA BEAUMELLE, L. Notes in the French edition of Ammianus Marcellinus, volume VI (Books 29–31), by Guy Sabbah. Paris: Les Belles Lettres, 1999.
- BARNES, T. D. The Victories of Constantine. *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, v. 20, p. 149-155, 1976.

- BENEDETTI, P. As relações entre os assentados bárbaros e os provinciais nas Gálias do século IV. In: MORAIS, J. M.; BENEDETTI, P.; MONPEAN, R. (ed.). *Agência, conflitos e subalternidade na Antiguidade: abordagens multidisciplinares entre história, literatura e cultura material*. São Paulo: FFLCH, 2023, p. 57-85.
- CHAUSSON, F. *Stemmata aurea*: Constantin, Justine, Théodose. Revendications généalogiques et idéologie impériale au IV^e siècle ap. J.-C. Roma: L'Erma di Bretschneider, 2007.
- FRIGHETTO, R. *A Antiguidade Tardia*: Roma e as monarquias romano-bárbaras numa época de transformações (séculos II-VIII). Curitiba: Juruá, 2012.
- HART, T. C. *Beyond the river, under the eye of Rome*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 2024.
- HEATHER, P. J. *Goths and Romans (332–489)*. Oxford: Oxford University Press, 1994.
- HEATHER, P. J. *Foedera and foederati of the fourth century*. In: NOBLE, T. F. X. (ed.). *From Roman provinces to Medieval Kingdoms*. London: Routledge, 2006, p. 242–256.
- HENDZEL, J. The reconquest of Dacia by Constantine the Great. *Byzantinische Zeitschrift*, v. 116, n. 1, p. 1-52, 2023.
- KELLY, G. Ammianus, Valens, and Antioch. In: BERGJAN, S.-P.; ELM, S. (ed.). *Antioch II: the many faces of Antioch. Intellectual exchange and religious diversity, CE 350-450*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2018, p. 137-162.
- KULIKOWSKI, M. Constantine and the Northern Barbarians. In: LENSKI, N. (ed.). *The Cambridge Companion to the Age of Constantine*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007, p. 347-376.
- KULIKOWSKI, M. *Guerras góticas de Roma*. São Paulo: Madras, 2008.
- LEE, A. D. *Information and frontiers: Roman foreign relations in Late Antiquity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- LEE, A. D. *From Rome to Byzantium AD 363 to 565: the transformation of Ancient Rome*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2013.
- LENSKI, N. The Gothic Civil War and the date of the Gothic conversion. *Greek, Roman, and Byzantine Studies*, v. 36, n. 1, p. 51-87, 1995.
- LENSKI, N. *Initium Mali Romano Imperio*: the contemporary reaction to the Battle of Adrianople. *Transactions of the American Philological Association*, v. 127, p. 129-168, 1997.
- LENSKI, N. *Failure of Empire: Valens and the Roman State in the Fourth Century AD*. London: University of California Press, 2002.

- MATHISEN, R. Barbarian Invasions or Civil Wars? Goths as auxiliary forces in the Roman Army. In: MITTHOF, F.; GUNTHER, M.; GRUSKOVÁ, J. (ed.). *Empire in crisis: Gothic invasions and Roman historiography*. Viena: Holzhausen, 2020, p. 263-286.
- ŠČUKIN, M.; KAZANSKI, M.; SHAROV, O. *Des les goths aux huns: Le Nord de la mer Noire au Bas-empire et a l'époque des grandes migrations*. Oxford: BAR, 2006.
- SPEIDEL, M. The "Column of the Goths" and its place in Constantine's new capital. *Journal of Late Antiquity*, v. 17, p. 94-116, n. 1, 2024.
- STOVER, J.; WOULDHUYSEN, G. *The lost history of Aurelius Victor*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2023.
- SWAIN, S. *Themistius and Valens: Orations 6-13*. Liverpool: Liverpool University Press, 2021.
- SILVA, G. V. A cidade, o imperador e os sentidos da memória: o governo de Valente em Antioquia (371-378). *História*, v. 39, p. 1-19, 2020.
- WHEELER, E. L. Constantine's Gothic Treaty of 332: a reconsideration of Eusebius VC 4.5-6. In: ZAHARIADE, M. (ed.). *The Roman frontier at the Lower Danube, 4th-6th centuries*. Bucureste: Vavila: 1998, p. 81-94.
- WIJNENDAELE, J. Constantine and the Barbarian Revolution. Conference available in: <https://www.youtube.com/live/qKTKnn87ylo?si=xhBBF753V89EVB9Z>. Accessed on: 31 Jul. 2025.
- WOLFRAM, H. *Histoire des Goths*. Paris: Albin Michel, 1990.
- ZICHE, H. Barbarian raiders and Barbarian peasants: models of ideological and economic integration. In: MATHISEN, R.; SHANZER, D. (ed.). *Romans, Barbarians, and the transformation of the Roman World: cultural interaction and the creation of identity in Late Antiquity*. Farnham: Ashgate, 2011, p. 199-222.

As mulheres e o cristianismo na Irlanda do século V: uma análise a partir da *Confessio*, de Patrício

Women and Christianity in fifth-century Ireland Women and Christianity in fifth-century Ireland: an analysis of Patrick's 'Confessio'

Clarissa Mattana de Oliveira*

Resumo: O presente artigo tem como objeto as formas de vida religiosa que eram adotadas pelas mulheres após a conversão ao cristianismo em regiões consideradas de fronteira em relação ao Ocidente romano. Uma de nossas principais testemunhas desse fenômeno é um texto atribuído a Patrício, conhecido como *Confessio*, e escrito, na Irlanda, no século V. Considerando o contexto histórico de profundas transformações religiosas, culturais e sociais que caracterizou o período conhecido como Antiguidade Tardia, foram traçados os seguintes objetivos: analisar as evidências de possíveis experiências femininas no âmbito da missão evangelizadora de Patrício na Irlanda; investigar como o autor se posicionava frente à questão das mulheres em comunidades cristãs recém convertidas; e discutir como ele teria mobilizado tais questões na construção da defesa contra detratores, que atravessa o texto da *Confessio*.

Abstract: This article focuses on the forms of religious life adopted by women after conversion to Christianity in regions considered borderlands with the Roman West. One of our main witnesses to this phenomenon is a text attributed to Patrick, known as *Confessio*, written in Ireland in the 5th century. Considering the historical context of profound religious, cultural, and social transformations of Late Antiquity, the following objectives were outlined: to analyze the evidence of possible female experiences within the scope of Patrick's evangelizing mission in Ireland; to investigate how the author positioned himself on the issue of women in newly converted Christian communities; and to discuss how he would have mobilized these issues while constructing the defense against his detractors, which permeates the text of the *Confessio*.

Palavras-chave:

Irlanda;
mulheres;
conversão;
vida religiosa;
castidade.

Keywords:

Ireland; women;
conversion;
religious life;
chastity.

Recebido em: 30/07/2025

Aprovado em: 29/10/2025

* Graduada em História e doutoranda do Programa de Pós-Graduação em História Comparada da UFRJ. É vinculada ao PEM – Programa de Estudos Medievais da UFRJ; ao Insulae – Grupo de Estudos sobre Britânia, Irlanda, e Ilhas do Arquipélago Norte na Antiguidade e Medievo; e à RIMEG – Rede Multidisciplinar Internacional de Estudos de Gênero. Realizou período de doutorado-sanduíche na Maynooth University, na Irlanda, financiado pelo programa PDSE-Capes, no âmbito do qual a pesquisa apresentada neste artigo foi desenvolvida.

Considerações introdutórias

A história da expansão da religião cristã, desde seus primórdios, no século I, foi marcada pela presença e atuação das mulheres, que se posicionaram frente ao cenário de transformações culturais, políticas e religiosas em que viviam. Ainda que muitos digam que o cristianismo trouxe novas oportunidades para as mulheres, preferimos entender que foram elas que criaram novas formas de existir no mundo, elaboradas a partir de um novo arcabouço ideológico, e negociadas com novas e antigas hierarquias sociais, que eram ocupadas tradicionalmente por homens. Desde as diaconisas e presbíteras da Antiguidade Tardia, passando pelas matronas romanas, pelas rainhas fundadoras de mosteiros, e pelas abadessas missionárias da Europa Central, as mulheres tiveram uma agência no processo de conversão e estruturação das comunidades cristãs que cada vez mais tem suscitado perguntas e investigações por parte da historiografia – em especial de mulheres historiadoras tardo-antiquistas e medievalistas.

Nosso interesse geral de pesquisa está em como autores cristãos retrataram mulheres religiosas, suas formas de organização e agência nas comunidades em que viviam, em contextos de conversão, organização dessas comunidades, e expansão da Igreja. Para o presente artigo, nos concentramos em uma localidade pouco convencional para a historiografia brasileira que trata deste tema: a Irlanda, chamada de Hibernia nas fontes antigas e medievais. Para este trabalho, utilizaremos uma importante testemunha sobre a conversão feminina para o mundo insular, que é um dos textos atribuídos a Patrício, conhecido como *Confessio*, escrito no século V.¹ Patrício foi um bispo e missionário bretão que empreendeu uma missão evangelizadora na Irlanda nesse período, e hoje é o principal santo nacional da ilha. Nosso objetivo é iluminar, a partir deste documento, como as mulheres da Irlanda do século V receberam a nova religião, que possibilidades foram elaboradas a partir do contato com os missionários e como elas eram percebidas por eles no âmbito deste processo.

Como colocado por Peter Brown (2013, p. 14), em sua obra *The Rise of Western Christendom*, a expansão da religião cristã pelo antigo mundo romano e suas fronteiras gerou uma marcada regionalidade, apesar de sua pretensão universalizante. Segundo o autor, reduzir localidades como a Irlanda a uma periferia sujeita a um centro, representado pela sede romana, não seria condizente com a realidade histórica vivida por essas

¹ No presente artigo, usamos a tradução da fonte para o português realizada por Dominique Vieira Coelho dos Santos, que se encontra disponível no site do projeto Saint Patrick's Confessio Hypertext Stack: https://www.confessio.ie/etexts/confessio_portuguese#, acesso em 22 de maio de 2025. Para as citações em latim, utilizamos a edição de Ludwig Bieler (1993).

sociedades, enquanto atravessavam seus processos de cristianização. Pelo contrário, os locais “[...] se esforçaram para cancelar o hiato entre ‘centro’ e ‘periferia’, disponibilizando ‘pequenas Romas’ em seu território” (Brown, 2013, p. 15).

Ao se estudar a formação de tais cristianismos regionais, no entanto, pouca atenção foi dada às mulheres e às relações de gênero nesse contexto. Neste artigo, iremos levantar algumas questões a respeito do que as fontes podem nos dizer tanto sobre a agência feminina, quanto sobre como as imagens das mulheres nos textos estariam relacionadas não somente a objetivos específicos dos autores cristãos, mas também à criação de uma narrativa sobre a cristianização que atendesse a questões de ordem local e estabelecesse uma inserção em uma ordem mais ampla, “universal”, representada por Roma e pelo cristianismo niceno. Inicialmente, iremos inserir a Irlanda/Hibérnia no contexto de transformações políticas, religiosas e culturais do Ocidente tardo-antigo. Em seguida, explicaremos sobre a recepção feminina em relação à religião cristã nesse período, para então partir para a análise da fonte.

A Irlanda e suas transformações ao longo do século V

A institucionalização do cristianismo como religião oficial do Império Romano, na primeira metade do século IV, forneceu uma estrutura estatal e relativamente uniforme que favoreceu a sua expansão ao longo do que convencionalmente chamamos de Europa Ocidental. Na Irlanda, que, por sua vez, não fazia parte dos domínios romanos, a religião cristã chegou por volta desse período, possivelmente a partir de contatos com a Britânia, através do comércio, da pirataria e dos movimentos migratórios. Não obstante, além de evidências materiais, na *Crônica*, de Próspero de Aquitânia, consta que, em 431, Roma enviou o bispo Paládio para assistir “os irlandeses que acreditavam em Cristo” (Próspero de Aquitânia, *Chronicon*, p. 473), o que é considerado um indicativo da existência de comunidades cristãs na ilha anteriores às primeiras décadas do século V.

Os textos atribuídos a Patrício também são fontes que sugerem uma datação para o início da expansão cristã na Irlanda a partir do século V. Vale ressaltar que esta data veio a ser transformada em um marco divisório para o fazer historiográfico irlandês e para a própria noção de história nacional. Enquanto os séculos que se seguiram tiveram maior atenção por parte da historiografia, pois abarcavam o processo de institucionalização do cristianismo na ilha, os séculos anteriores pouco foram explorados, sendo por muito tempo consideradas como uma “pré-história”, evidenciando a importância dada pela historiografia para a conversão e a expansão da Igreja, considerados como processos fundacionais para a história do país (Johnston, 2017, p. 108-109).

Chamada de *insula barbara* pelo supracitado cronista, tal alcunha remetia à ideia de que a Irlanda se encontrava para além dos limites do mundo conhecido, e que o cristianismo atuaria como um fator integrador. Não obstante, por muito tempo, vigorou a ideia de que a ilha estava isolada da influência romana, o que fez a historiografia nativista² acreditar que aí estava a chave para entender as especificidades do cristianismo hibernico: sem essa influência direta, tradições nativas teriam sido preservadas ao longo da cristianização, em contraste com o continente e com a Britânia, cujas culturas e religiões nativas teriam sido apagadas após séculos de dominação. Por essa lógica, aspectos como a particular organização da Igreja irlandesa e a extensa literatura em vernáculo, em especial as sagas, seriam justificados como sobrevivências de uma cultura pré-cristã, preservada graças à ausência do domínio de Roma e de sua geografia insular, que teria favorecido seu isolamento.

Mas a ideia de uma Irlanda apartada do resto do mundo não mais se sustenta. Em artigo publicado neste mesmo periódico, Dominique Santos (2021) examinou a importância do Mar da Irlanda como um espaço de conexões entre os povos que viviam em seus entornos, e mesmo entre o Mediterrâneo e o mundo insular, analisando as viagens e itinerários narrados nas cartas de Patrício. A partir dessa lógica, podemos entender essa porção oceânica não como uma barreira geográfica, mas sim um caminho onde se desenvolveu uma dinâmica de trocas materiais, culturais e religiosas entre a Irlanda, a Britânia e o Mediterrâneo (Santos, 2021, p. 130). Tal dinâmica se baseava em atividades comerciais, tanto de mercadorias diversas quanto de pessoas escravizadas; e no trânsito de colonos, invasores, piratas e missionários, em especial entre as duas primeiras e a Gália.

Segundo Elva Johnston (2017, p. 112), a Irlanda deve ser compreendida como parte da fronteira marítima do Império Romano, o que torna necessário considerar dinâmicas específicas das relações que eram estabelecidas nesse contexto. Desde o século I, a ilha era citada em fontes romanas como um local que demandava atenção militar e manejo político, em especial devido aos ataques de invasores irlandeses. Por exemplo, de acordo com o historiador Amiano Marcelino (m. c. 390), os romanos tinham um tratado com os escotos (*scotti*, como eram chamados os nativos da Irlanda nas fontes clássicas), que foi quebrado em 360, levando imediatamente a ataques e invasões na costa da Britânia, demandando intervenções por parte das autoridades romanas (Charles-Edwards, 2003, p. 25).

² Segundo a historiografia nativista irlandesa, os textos cristãos produzidos na ilha conservam aspectos da cultura e religião autóctones que existiam antes da cristianização. Já historiadores anti nativistas defendem que tais textos refletem concepções teológicas e tradições cristãs que estavam relacionadas aos ambientes intelectuais em que foram produzidas, e não contém referências de religiões locais pretéritas. Para uma compreensão mais ampla desse debate, confira: Johnston, 2013, p. 16-19.

Outra forma de contato estabelecida entre a ilha e seus vizinhos era o comércio, documentado principalmente pelo registro arqueológico. Moedas são os itens mais comuns, além de peças de joalheria provindas da Britânia, e ânforas importadas do mundo romano, nas quais chegavam carregamentos de vinho e azeite de oliva (Johnston, 2017, p. 112-115). Comerciantes chegavam às costas leste e sul da Irlanda vindos da Gália, Britânia e da Península Ibérica. O comércio de pessoas escravizadas também era uma prática comum, documentada inclusive nas cartas de Patrício. Segundo seu relato, ele próprio teria sido capturado em sua terra natal, a Britânia, e levado para Irlanda na condição de cativo (Patrício, *Confessio*, par. 1).

Por meio do fluxo de pessoas entre as ilhas e o continente, o cristianismo chegou gradativamente à Irlanda, ao longo do final do século IV e início do século V. Além dos contatos gerados pelo comércio de mercadorias e cativos, a chegada de imigrantes cristãos vindos da Britânia e do continente e a atividade missionária também teriam tido um papel central. Duas missões são documentadas para a ilha no século V, a já mencionada missão liderada por Paládio, enviada por Celestino I, bispo de Roma, em 431; e outra mobilizada por Patrício, que era bretão, e respondia à Igreja britânica. Muito foi discutido sobre a relação entre as duas missões e esses dois personagens,³ e mesmo como os propagandistas de Patrício, no século VII, acabaram projetando sua imagem como único responsável pela conversão da Irlanda, obscurecendo a figura de Paládio e seu papel na cristianização da ilha.⁴ Outras possíveis missões que se ocuparam da conversão, batismo e estruturação da Igreja, na Irlanda, não foram documentadas ou esses documentos não sobreviveram até os dias atuais.

Patrício, ao contrário de Paládio, deixou escritos que nos permitem algumas análises sobre as condições em que se dava o trabalho missionário nesse período inicial, inclusive sobre a participação das mulheres nesse ambiente de conversão, e quais eram as possibilidades e os desafios que elas enfrentavam frente ao contexto histórico em que viviam. Dáibhi Ó Croinín (2013, p. 52) apontou que Patrício teria dado ênfase à conversão das mulheres, seguindo padrões de vida religiosa estabelecidos pela Igreja romana em seus primeiros séculos, ao incentivar o celibato das que não eram casadas, e desencorajar as viúvas a se casarem novamente. Isso demonstra o conhecimento e alinhamento

³ O debate sobre as figuras de Paládio e Patrício se encontra muito bem apresentado, em língua portuguesa, no artigo de Nathany Belmaia, publicado no periódico *Diálogos Mediterrânicos*; e na tese de doutoramento de Dominique Vieira dos Santos (Belmaia, 2023; Santos, 2012, p. 19-40). Já em língua inglesa, recomendamos a leitura do capítulo de Colmán Etchingham no primeiro volume da coletânea *Converting the Isles* (Etchingham, 2016).

⁴ Em sua tese, Dominique Vieira dos Santos (2012, p. 167-226) nos mostrou como os hagiógrafos de Patrício, Muirchú moccu Machtheni e Tírechán, que escreveram na segunda metade do século VII, construíram a famosa imagem do bretão como o “apóstolo da Irlanda”, que foi reelaborada ao longo dos séculos, até chegar aos dias atuais, em que Patrício é considerado o principal santo do catolicismo irlandês.

de Patrício com formas organizacionais femininas e visões sobre a espiritualidade das mulheres que eram praticadas e aceitas por Roma, como veremos adiante.

Outra transformação que se deu com os contatos com o mundo romano foi o desenvolvimento de uma cultura letrada. Sob influência da epigrafia romana, escrita em latim, os irlandeses desenvolveram uma prática epigráfica com *script* próprio, conhecido como *ogham*.⁵ Inscrições em *ogham* são datadas do século VII ao início do século IX, mas certamente essa forma de escrita foi desenvolvida séculos antes, visto que está relacionada aos contatos com a Britânia na época de sua ocupação por Roma. São encontradas no sul e sudeste da Irlanda, no sul do atual País de Gales, na Escócia e na Ilha de Man, e sua principal ocorrência é em pedras monumentais, conhecidas como *ogham stones*. Possuem majoritariamente caráter memorial, com o registro de nomes e patronímicos, que devem ter atuado como marcos divisórios entre grupos locais, tendo funções também de caráter genealógico ou relacionadas a doações (Johnston, 2013, p. 12). Majoritariamente, os nomes próprios entalhados em *ogham* são masculinos, sendo muito raros os registros de nomes de mulheres.

Como pontuou Elva Johnston (2013, p. 11-12), o *ogham* provavelmente surgiu em um ambiente onde já existia uma cultura letrada, o que aponta para colônias de irlandeses na Britânia. Essa inovação pode ser considerada uma resposta ao contato com a cultura letrada latina romana, numa possível tentativa de elevar a língua irlandesa ao mesmo *status* do latim nessas comunidades, ou para aproximar os irlandeses de seus vizinhos (Santos, 2016, p. 37), visto que não são apenas encontradas inscrições em latim, mas também em vernáculo. Não é nosso objetivo aprofundar neste tema, mas sim deixar claro que, como afirmou Elva Johnston (2013, p. 11), os contatos entre a Irlanda e o mundo romano eram não apenas comerciais, políticos e materiais, mas também culturais. Isso teria favorecido a posterior circulação de textos cristãos em latim nessas comunidades letradas, o que era fundamental para o processo de cristianização que iria tomar fôlego do século V em diante.

Os contatos com a Britânia teriam sido a principal porta de entrada para os textos cristãos na Irlanda (Stone, p. 14-16). No entanto, nossas evidências sobre esse processo são escassas e posteriores, visto que os textos mais antigos registrados para a Irlanda são os escritos atribuídos a Patrício, datados do século V. Isso impacta nosso entendimento sobre de que maneiras ideias e práticas ascéticas cristãs chegaram às mulheres, ainda que, devido às menções presentes na *Confessio*, nós possamos avaliar de que forma elas

⁵ Para um aprofundamento no tema das inscrições em *ogham*, recomendamos a leitura do artigo de Dominique Santos, publicado neste mesmo periódico (Santos, 2016).

se organizavam no âmbito do contexto de conversão e atividade missionária, lançando luz sobre a recepção de ideais ascéticos, em especial em relação à castidade feminina, no território ibérico. No próximo item, buscamos traçar um panorama para uma melhor compreensão do leitor sobre este fenômeno no Ocidente cristão.

Mulheres, cristianização e vida religiosa no Ocidente

Uma de nossas premissas de pesquisa é que a compreensão da expansão do cristianismo e a estruturação da Igreja em dada localidade e/ou temporalidade deve incluir a investigação de como as mulheres receberam a nova religião, e quais mudanças sociais e culturais se deram a partir dessa recepção. Ainda que seja comum ouvirmos que o cristianismo trouxe novas oportunidades para as mulheres, consideramos que essa ideia as coloca num local de passividade, como se fossem levadas sem muita escolha por uma onda que transformou a realidade material, cultural e religiosa em que elas viviam. Pensamos nas mulheres como agentes da cristianização, que tiveram uma participação ativa nesse processo, criando novas formas de convívio social, modificando espaços de culto, ocupando posições de poder, assumindo lideranças, produzindo bens culturais, pressionando as expectativas e relações de gênero vigentes.

Com o cristianismo, as mulheres se apropriaram da possibilidade de decidir sobre o seu próprio corpo, ao optar por uma vida em castidade como alternativa ao mercado matrimonial. Ao final do século IV, mulheres praticavam a renúncia sexual em todo Ocidente cristão, como consequência da difusão dos ideais do ascetismo oriental, tradição esta proveniente de Jerusalém e dos desertos da Síria e do Egito, que defendia arduamente a castidade e a virgindade como as principais formas de renúncia que separavam pessoas potencialmente “santas” do restante da sociedade (Salisbury, 1991, p. 2). Para Joyce Salisbury, as mulheres ascetas, assim como os homens, desejavam romper com a autoridade eclesiástica, mas essa independência significava para elas também o rompimento com os papéis sociais esperados para o seu gênero, renunciando lugares de impotência e submissão, como no caso da posição de esposa, que devia obediência ao seu marido. Segundo a autora, “elas estavam abraçando um ascetismo que lhes permitia criar para si mesmas vidas que eram livres de padrões de comportamento esperados socialmente” (Salisbury, 1991, p. 4).⁶

⁶ *They were embracing an ascetism that allowed them to create lives for themselves that were free from socially expected patterns of behavior.*

Na literatura cristã da Antiguidade Tardia podemos encontrar tanto narrativas sobre mulheres que adotaram vidas religiosas independentes, quanto de reações de autores masculinos a essas formas de vida. Exemplificando brevemente, nos *Atos apócrifos*, datados do século II, era indispensável que uma mulher cristã adotasse uma vida celibatária, e a renúncia de sua sexualidade era suficiente para que ela assumisse o poder sobre seu corpo, e também sobre sua vida, criando uma nova identidade, baseada na castidade (Salisbury, 1991, p. 4). Por outro lado, os autores da Patrística apoiavam o ideal de virgindade, com o suporte das Escrituras, mas se colocavam contra a independência e desobediência feminina, tanto porque essas mulheres precisavam se enquadrar sob a autoridade episcopal, quanto pelo fato de que desafiavam os papéis de gênero e padrões de sexualidade que eram definidores da ordem social, de forma que eles chegaram a uma solução teológica, em que mulheres podiam viver uma celibatária, porém mantendo a subserviência às autoridades masculinas (Salisbury, 1991, p. 5).

A prática persistente do ascetismo feminino fez a Igreja enquadrar as mulheres em categorias como virgens e viúvas, e estabelecer para elas uma hierarquia da salvação baseada na pureza corpórea. No entanto, segundo Eliana Magnani (2020, p. 213), as fontes nos mostram que uma variedade de termos era utilizada para designar as mulheres que optaram por uma vida religiosa em castidade (*ancilla*, *virgo*, *vidua*, *puella*, *sanctimonialis*, *devota*, *sacra*, entre outros), e mesmo a historiografia que se debruça sobre o monasticismo cenobítico ainda não desenvolveu conceitos que dessem conta desse fenômeno.

No IV Concílio de Toledo (c. 400), são mencionadas mulheres jovens devotadas a Deus que viviam com suas famílias (*puella Dei*), e também mulheres viúvas e professoras que viviam com amigos ascetas e servos, isoladas em suas casas e suas terras. Fontes da Roma tardo-antiga indicam que mulheres ascetas eram bem aceitas e viviam ou na casa da família, ou em comunidades femininas ou mistas, e que as fronteiras entre esses dois tipos de organização era fluida, não sendo o foco da preocupação dos autores cristãos do período (Magnani, 2020, p. 215). Segundo Magnani (2020, p. 217, 218), o fenômeno do ascetismo feminino no Ocidente, nos séculos VI, V e início do VI tinha um caráter familiar e coletivo, pois as conversões não eram solitárias, e sim incluíam parentes e servos de ambos os sexos, formando verdadeiras comunidades ascéticas, em especial nos ambientes aristocráticos.

Recentemente, a historiografia vem questionando a história do monasticismo, que, por muito tempo, negligenciou as formas de vida religiosa femininas e as considerou como variações, ou inspirações, das formas masculinas. Albrecht Diem (no prelo), a partir deste questionamento, colocou que o cenobitismo entre as mulheres precedeu a vida monástica comunal masculina: antes que homens vivessem sob uma *regula*, as mulheres

já estavam sob supervisão dos bispos e eram alvo de deliberações conciliares. Para o autor, comunidades femininas eram mais inovadoras, adaptáveis, e podiam inclusive ser mais influentes. Na Roma tardo-antiga, comunidades de virgens e viúvas teriam exercido maior influência sobre as comunidades masculinas do que os próprios Padres do Deserto, no que concerne às características consideradas distintivas da vida monástica, como a observância da regra, a continência sexual, as orações intercessórias, e o *status* distintivo em relação ao laicos (Diem, no prelo).

Na Irlanda, a vida celibatária feminina e a existência de mulheres votadas foram inicialmente registradas nos escritos de Patrício, que serão o objeto de nossa análise no próximo item. Isso significa que, na segunda metade do século IV e início do século V, ideias ascéticas já configuravam no cerne das primeiras comunidades cristãs hibernicas, e podemos dizer que as mulheres conversas que não estavam em um casamento já eram orientadas em prol da renúncia sexual, da consagração e da vida monástica comunal. Como sistematizou Christina Harrington (2002, p. 33), no tempo de Patrício, o *status* de virgem consagrada já era uma possibilidade aceita pela Igreja desde o século III, e a virgindade era considerada uma condição permanente e especial. Virgens e viúvas passavam por uma cerimônia pública de consagração, em que faziam um voto de castidade perante a autoridade episcopal. No final do século VI, esses ritos já estavam sistematizados e integravam a liturgia romana (Magnani, 2020, p. 224).

Um documento conhecido como *Primeiro Sínodo de Patrício* nos mostra que a quebra do voto de castidade era considerada problemática no contexto do monasticismo hibernico.⁷ Segundo o texto do cânone, uma virgem consagrada que rompeu com seus votos e se casou deveria ser excomungada, porém com a possibilidade de ser acolhida novamente na comunidade cristã caso se separasse do marido, deixasse de viver com ele e fizesse penitência.⁸ Já a cerimônia da *velatio*, em que a virgem a ser consagrada tinha a cabeça coberta por um véu como sinal de seu compromisso, é mencionada pela primeira vez em um documento da segunda metade do século VII, a hagiografia de Brígida de Kildare, escrita pelo monge Cogitosus. Segundo o texto, ela optou pela vida em castidade

⁷ O Primeiro Sínodo de Patrício é um conjunto de trinta e dois cânones de datação imprecisa, que sobreviveu em um único manuscrito produzido possivelmente em fins do século IX. Apesar de sua atribuição a Patrício e seus bispos, acredita-se que sua compilação é posterior, do século VI ou VII (Charles-Edwards, 2003, p. 245-246). É um documento que trata de temas como a organização da Igreja, as relações com pagãos, a situação dos cativos, excomunhões, jurisdição episcopal e viagens de membros da Igreja (Dumville, 1997, p. 7). O tema da importância da manutenção do voto de castidade se faz presente nos cânones 7(9), que versa sobre monges e monjas que viajam juntos; e 15 (17), que legisla sobre o casamento de virgens consagradas (Dumville, 1997, p. 10-11; 12-13).

⁸ SP1, can. 15 (17): *Virgo quae voverit Deo <ut> permanere<a>t kasta et postea nubserit carnalem sponsum excommunis sit donec convertatur, si conuersa fuerit et dimiserit adulter(i)um, penitentian agat, et postea non in domu(o) nec in una villa habitent* (Dumville, 1997, p.12-13).

ao casamento, que era o desejo de seus pais, e recebeu o véu das mãos de um bispo, em cerimônia, ajoelhada perante o altar (Cogitosus, *Vita Sanctae Brigitae*, par. 2).

É sabido que, no continente, algumas mulheres faziam votos celibatários de forma independente, sem que houvesse uma cerimônia mediada por um bispo. Havia uma distinção em relação às mulheres consagradas, de forma que, para estas, as consequências da quebra de seus votos era mais severa. A cerimônia era carregada de alto valor simbólico, pois a virgem era considerada “noiva de Cristo”, e sua consagração mimetizava o ritual de casamento. Ademais, no caso de mulheres que viviam em mosteiros, havia o agravante de que o principal produto ofertado por essas instituições eram as orações intercessórias, que eram asseguradas para famílias aristocráticas ou para a Igreja em troca de doações e benefícios. A “qualidade” de tais orações era assegurada por uma estrita disciplina regular e litúrgica por parte dos monges e/ou monjas, o que incluía a ausência de escândalos sexuais associados à comunidade (Diem, no prelo).

Os mosteiros eram locais onde mulheres podiam levar uma vida comunal em celibato, sob os cuidados e governo de uma abadessa. Na Irlanda, ao longo dos séculos V e VI, uma grande quantidade de comunidades monásticas se estabeleceu ao longo de toda a ilha, pois muitas membras das elites optaram por uma vida cenobítica no interior de um monastério, que podiam abrigar apenas mulheres, ou mulheres e homens – os chamados monastérios mistos ou duplos. Além de mosteiros, as mulheres, na Irlanda, podiam viver em pequenas igrejas, como sugere a hagiografia de Patrício escrita por Tírechán, que é conhecida como *Collectanea*, e foi escrita na segunda metade do século VII. Como sistematizou Christina Harrington (2002, p. 58-59, tradução nossa) a partir da análise desta fonte:

De acordo com as memórias, virgens santas viviam em igrejas, grupos de virgens parecem ter sido pequenos e improvisados, homens e mulheres podiam residir juntos em igrejas, viagens eram permitidas tanto para mulheres quanto para homens, e pareciam ter um propósito missionário; e, finalmente, as mulheres eram perfeitamente capazes de ser líderes espirituais de fundações que o autor chama de igrejas, *aeclesiae*.⁹

Algumas mulheres que fundaram comunidades monásticas no período da cristianização, como Brígida, Íte, Samthann e Monenna, receberam comemorações hagiográficas em séculos posteriores. As representações das monjas e suas comunidades

⁹ According to the memoirs, holy virgins lived at churches, groups of virgins seem to have been small and ad hoc, men and women might be resident at churches together, travel was permitted to women as it was to men, and it seemed to have a missionary purpose; and finally, women were perfectly capable of being the spiritual leaders of foundations which the author calls churches, *aeclesiae*.

nesses textos foi analisada por Lisa Bitel (1986), que chamou a atenção de que estes documentos também nos trazem indícios sobre as percepções e atitudes de seus autores, que eram monges e representavam a hierarquia da Igreja, em relação ao monasticismo feminino. A autora argumenta que a atitude desses homens era ambígua: enquanto eles acreditavam que as mulheres podiam atingir a salvação por meio de uma vida em castidade, eles também se sentiam ameaçados por elas, especialmente pela sua sexualidade, indicando que o celibato feminino era objeto de suspeita. Isso teria influenciado na estrutura, organização e mesmo sobrevivência das comunidades femininas na Irlanda (Bitel, 1986, p. 15).

Não obstante, o monastério de Kildare, fundado por Brígida na atual província de Leinster, veio a se tornar uma das mais importantes instituições da Igreja hibernica, e estava inserido nas disputas por poder e influência territorial que marcaram o século VII na ilha. O culto a Brígida possuía grande extensão territorial e a abadessa de Kildare, considerada sua sucessora, era uma mulher de grande poder e prestígio, indicativos de sua relevância no cenário eclesiástico local. Ainda que a hagiografia brigidina de Cogitosus¹⁰ e o texto de Tírechán sejam importantes documentos acerca da presença feminina nos estágios iniciais do monasticismo na Irlanda, em que fundações como Kildare vieram a se tornar grandes comunidades monástico-eclesiásticas, no presente artigo iremos nos ater a um período mais recuado, em que a conversão ainda era incipiente e as mulheres possivelmente começaram a se organizar nas primeiras comunidades ascéticas da ilha.

As representações femininas na *Confessio* de Patricio nos revelam sobre as condições das mulheres nesse período inicial de cristianização da Irlanda, e nos permitem investigar sobre continuidades e particularidades da cristianização na ilha em relação ao restante do mundo cristão Ocidental no que concerne a formas de organização das comunidades religiosas femininas, e a visões sobre temas como virgindade, castidade, gênero e poder. Não é nossa intenção esgotar o assunto, mas sim abrir uma janela de possibilidades para outros pesquisadores interessados nessas temáticas em temporalidades como a Antiguidade Tardia e a Alta Idade Média.

¹⁰ A vida religiosa feminina é mais enfatizada em um texto conhecido como Vita Prima, que consiste em uma compilação anônima de episódios relacionados a Brígida de Kildare coletado de fontes hagiográficas do século VII. A autoria da obra é desconhecida e sua datação é incerta, havendo uma discussão acerca de sua antiguidade em relação à VSB: ou o texto seria mais antigo, do século VII; ou posterior, tendo sido escrito no máximo na segunda metade do século VIII. Para o texto da fonte e uma síntese do debate sobre a época de sua produção, confira, respectivamente: Freeman, 2024, p. 65-124 (inglês) e 125-182 (latim); e Dawson, 2017, p. 38.

As mulheres e a conversão ao cristianismo na *Confessio*, de Patrício

Patrício é uma figura histórica diretamente associada às etapas iniciais da organização e expansão da Igreja na ilha, no século V. São atribuídos a ele dois documentos escritos em latim, conhecidos como *Confessio* e *Epistola*. Patrício era bretão, e vivia em uma vila na Britânia no final do século IV, quando esta ainda estava sob poderio romano. Filho de um diácono e neto de um presbítero, Patrício recebeu letramento não apenas na sua língua materna, mas também em latim, e foi educado segundo os preceitos do cristianismo que eram difundidos nessa localidade (Santos, 2012, p. 71). Segundo seu relato, foi inicialmente para a Irlanda, onde viveu por seis anos como cativo, fugiu duas vezes, até que conseguiu retornar para sua terra natal (Patr., *Conf.*, par. 1, 10, 16-23).

Quando atravessou novamente o mar em direção às terras híbernicas, Patrício estava empenhado em uma missão evangelizadora, cujo objetivo era converter os irlandeses ao cristianismo. Segundo Dominique Santos (2012, p. 78), a missão de Patrício não estava vinculada à Igreja britânica, e sim era uma iniciativa de sua própria vontade. Se a missão foi bem sucedida, isso se deveu principalmente ao fato de que Patrício conhecia os habitantes da ilha, sua sociedade, língua e costumes, e soube como administrar as relações durante o processo de conversão.

A *Confessio* é um texto em que Patrício, já no fim de sua vida, relatou sobre suas origens e as dificuldades enfrentadas durante o trabalho de conversão, com o objetivo de defender-se de acusações de que teria ido para a Irlanda em missão com o objetivo de enriquecer (Santos, 2012, p. 81). O texto era endereçado a uma audiência eclesiástica primariamente da Britânia, mas também a colegas da Igreja irlandesa (Charles-Edwards, 2000, p.187), e nos mostra não apenas a concepção do próprio Patrício sobre sua missão, mas também nos traz indícios da visão de seu autor sobre a Igreja e o cristianismo, além do contexto em que se deu o processo de conversão e as relações entre seu autor e a Igreja britânica. Não obstante, a *Confessio* nos traz informações a respeito da relação de Patrício com as mulheres conversas e sua visão sobre a vida religiosa feminina no âmbito do cristianismo.

Encontramos referências às mulheres nos parágrafos 41, 42, 43 e 49. Patrício se utilizou de uma terminologia sem muitas variações ao longo do texto, mas que evidencia uma perspectiva categorizada (e muito possivelmente hierarquizada) das mulheres que compunham o seu grupo de conversas. Ele se utilizou do termo *uirgo Christi* (plural *uirgines Christi*, *uirgines Dei*) para se referir às virgens consagradas, geralmente mulheres mais jovens, enfatizando o *status* de “esposa de Cristo” que elas ganhavam após tomarem o véu. Como veremos nas citações à fonte, Patrício mencionou a existência de mulheres

em condições distintas em relação às virgens, como *uiduas*, *continentes* e *mulieribus religiosis*. Considerando essa terminologia, podemos inferir sobre a existência de virgens consagradas; viúvas que optavam por não se casar novamente e manter a continência; e mulheres celibatárias que não passaram por uma cerimônia de consagração (que não podemos discernir se eram casadas que viviam em castidade ou jovens mulheres virgens). O termo *mulieribus religiosis* não remete necessariamente a uma situação de castidade, mas apenas faz referência ao *status* de convertida.

Patrício mencionou as mulheres de seu grupo de conversos pela primeira vez no parágrafo 41, em que escreveu:

Assim, tal como acontece na Irlanda onde nunca tiveram conhecimento de Deus, mas que até o presente momento, prestaram culto a ídolos e coisas impuras, de que modo recentemente estão se tornando um povo do Senhor e sendo chamados de filhos de Deus, os filhos dos Escotos e as filhas dos reis, são consideradas como monges e virgens de Cristo?¹¹

Neste parágrafo, Patrício buscou assegurar para seus detratores que as populações da Irlanda estavam se convertendo ao cristianismo a ponto de optar pela vida monástica, o que tornaria indiscutíveis o caráter e a seriedade de sua missão evangelizadora. As mulheres mencionadas neste trecho eram jovens da elite, filhas de reis menores da Irlanda,¹² que, sendo referidas como *uirgines Christi*, nos faz supor que fizeram seus votos de castidade em alguma cerimônia de consagração. A conversão dessas jovens mulheres a uma forma de vida monástica, ascética e celibatária as colocava automaticamente fora do mercado matrimonial, e isso era socialmente problemático, como verificamos no parágrafo 42:

E ainda havia uma abençoada irlandesa [Scota], nobre, linda e de idade adulta, que eu batizei; poucos dias depois veio a nós e nos informou que tinha recebido uma profecia de um mensageiro de Deus, que a aconselhou a ser uma virgem de Cristo e aproximar-se de Deus. Dei graças a Deus, que seis dias depois, excelentemente e avidamente ela tomou o caminho que todas as virgens de Deus tomam, mas não com o consentimento dos pais dela, mas suportando perseguições e as reprovações imerecidas por parte deles. Apesar disso, o número delas aumenta [...] além das viúvas, e aquelas que mantêm a continência. Mas entre elas as

¹¹ Patrício, *Confessio*, par. 41: *Unde autem Hiberione qui numquam notitiam Dei habuerunt nisi idola et imunda usque nunc semper coluerunt quomodo nuper facta est plebs Domini et filii Dei nuncupantur, filii Scottorum et filiae regulorum monachi et uirgines Christi esse uidentur?*

¹² Uma das principais características da Irlanda no período inicial de cristianização era sua descentralização política, em que o território estava dividido em monarquias governadas por grupos dinásticos, cujas relações eram hierarquizadas. A unidade política fundamental era a tuáth (plural tuátha), pequenos reinos que poderiam estar sujeitos a outros reis, com os quais estabeleciam relações de dependência e pagamento de tributos. Nesse trecho, Patrício faz referência aos reis que governavam as tuátha, com os quais ele lidava diretamente no trabalho missionário, mas não há evidências para esse período de reis aos quais estes poderiam estar subordinados (Charles-Edwards, 2000, p. 187-188)

que mais sofrem são as que são mantidas na escravidão. Além de terrores, elas suportam ameaças constantes; mas o Senhor concede graça a às suas servas, pois mesmo apesar de as proibirem elas resolutamente seguem o seu exemplo.¹³

Ao mesmo tempo em que a perseguição ou rejeição da família à conversão das mulheres a uma vida celibatária é um conhecido *topos* literário que remonta aos relatos de martírio e à literatura hagiográfica do período, podemos pensar que esse fenômeno de fato causava conflitos dentro das famílias e grupos dinásticos, visto que o casamento era uma forma de estabelecimento de importantes contratos sociais e de se ampliar o patrimônio familiar, o poder e a influência de uma dinastia.

Nos chama a atenção a primeira frase do parágrafo, em que Patrício relatou que uma mulher nobre, já adulta, havia decidido tornar-se uma virgem consagrada após receber um sonho profético. Esse é outro *topos* literário, em que o autor atribui à providência divina a atitude de uma mulher que é contrária aos papéis de gênero socialmente esperados.¹⁴ Dessa forma, ele se isentava da responsabilidade sobre essa conversão, e a consequente desobediência da mulher em relação à família e a transgressão da ordem social vigente. Aqui, observamos uma contradição: ainda que a adoção da vida monástica pelas mulheres conversas seja um argumento de Patrício em prol do sucesso de sua missão, a recusa do casamento por parte da mulher transgrediu o que era esperado para o seu gênero, e lhe conferiu uma autonomia sobre seu corpo que, pela “ordem natural”, ela não podia ter. Como foi pontuado por Joyce Salisbury (1991, p. 5), contradição semelhante já atravessava os escritos dos Padres do Deserto, que apoiavam a castidade e a vida ascética para mulheres, mas não aceitavam a independência que derivava dessa mudança de vida.

Já para Christina Harrington (2002), Patrício se afastava dos autores da Patrística quando encorajava que mulheres desobedecessem seus guardiões masculinos em prol de uma vida ascética em castidade. Essa passagem evidencia que esse encorajamento era para todas as mulheres, tanto as livres quanto as que se encontravam em escravidão, que eram encorajadas a desobedecerem seus senhores, que detinham posse e poder sobre seu corpo, e a fazerem seus votos de continência. A autora sugere que uma das maiores referências literárias de Patrício em relação à vida religiosa feminina eram os *Atos*

¹³ *Et etiam una benedicta Scotta genetiva nobilis pulcherrima adulta erat, quam ego baptizavi; et post paucos dies una causa uenit ad nos, insinuauit nobis responsum accepisse a nuntio Dei et monuit eam ut esset uirgo Christi et ipsa Deo proximaret: Deo gratias, sexta ab hac die optime et audissime arripuit illud quod etiam omnes uirgines Dei ita hoc faciunt — non sponte patrum earum, sed et persecutiones patiuntur et impropria falsa a parentibus suis et nihilominus plus augetur numerus [...] praeter uiduas et continentes. Sed ex illis maxime laborant quae seruitio detinentur: usque ad terrores et minas assidue perferunt; sed Dominus gratiam dedit multis ex ancillis suis, nam etsi uetantur tamen fortiter imitantur.*

¹⁴ Tal recurso discursivo é melhor explorado na análise de Margaret Cotter-Lynch da *Vita Leobae*, hagiografia escrita no século IX, dedicada à abadessa Leoba de Tauberbischofsheim, que viveu em terras carolíngias a leste do Reno durante o século VIII, no contexto das missões bonifacianas (Cotter-Lynch, 2010).

apócrifos, que circulavam amplamente pelo Ocidente Cristão em meados do século V. Encontramos, nesses textos, muitas histórias de mulheres cristãs que desobedeciam pais, noivos e maridos pagãos para manter sua castidade, e muitas delas perdiam suas vidas por isso. Patrício buscava se projetar a partir de uma analogia entre sua atuação como liderança missionária e os apóstolos dos *Atos*, utilizando referências às mulheres que participavam de seu ministério para construir essa imagem (Harrington, 2002, p. 31-32).

Voltando ainda ao *topos* do sonho profético, podemos entender que Patrício pretendia justificar seu trabalho na Irlanda, com o argumento de que os nativos eram escolhidos por Deus e por isso seu trabalho (que também seria da vontade divina) naquelas terras era necessário. O texto da *Confessio* nos sugere que Patrício estava sendo alvo de críticas e acusações a respeito de suas motivações para atravessar o mar, que estariam mais relacionadas ao enriquecimento material do que à conversão de almas irlandesas para o cristianismo. No parágrafo 43, após descrever a adesão das mulheres ao seu ministério, ele alegou que abandoná-las e sair da Irlanda em direção à Britânia ou à Gália iria depor contra ele frente aos seus detratores. Um pouco mais à frente, no parágrafo 49, ele mencionou outro detalhe de sua relação com as mulheres conversas, no qual elas faziam doações de joias à sua causa:

Pois embora eu seja ignorante em todas as coisas, ainda assim me esforcei para me conservar e ainda aos meus irmãos cristãos e as virgens de Cristo e às mulheres religiosas, que me davam espontaneamente alguns pequenos presentes e costumavam jogar ao altar seus adornos. Eu os devolvia e se escandalizavam comigo por causa disso e me perguntavam por que eu agia assim; mas eu, na esperança da eternidade, para me proteger de todas as coisas, de forma que não pudessem lesar-me no meu ministério alegando qualquer desonestidade e que nem mesmo esse mínimo detalhe desse qualquer margem para difamação ou depreciação por parte dos incrédulos.¹⁵

Patrício, neste parágrafo, diferenciou as virgens consagradas (*uirginibus Christi*) de uma outra categoria de mulheres cristãs (*mulieribus religiosis*), que detinham a posse de bens materiais, ou tinham acesso a itens de luxo, que davam a Patrício como presentes e doações. A abnegação dos adornos e joias por parte de mulheres conversas das elites veio configurar um *topos* na literatura hagiográfica produzida nos reinos romano-germânicos nos séculos seguintes a Patrício, na qual mulheres consideradas santas abriam mão das roupas opulentas da aristocracia e direcionavam a riqueza de suas famílias para a Igreja,

¹⁵ *Nam etsi imperitus sum in omnibus tamen conatus sum quippiam seruire me etiam et fratribus Christianis et uirginibus Christi et mulieribus religiosis, quae mihi ultronea munuscula donabant et super altare iactabant ex ornamentis suis et iterum reddebam illis et aduersus me scandalizabantur cur hoc faciebam; sed ego propter spem perennitatis, ut me in omnibus caute propterea conseruarem, ita ut <non> me in aliquo titulo infideli caperent uel ministerium seruitutis meae nec etiam in minimo incredulis locum darem infamare siue detractare.*

embelezando altares, oratórios e túmulos de santos (Coon, 1997, p. 26). Na hagiografia da asceta Genovefa de Paris (m. c. 509), escrita no início do século VI, há uma passagem em que o bispo Germano de Auxerre explica a Genovefa, ainda criança, que ela nunca deveria adornar seu corpo com joias e pedras preciosas, pois “a ornamentação celestial da alma [...] só poderia ser alcançada pela erradicação das luxúrias terrenas” (Coon, 1997, p. 26).

A associação da conversão feminina com a abnegação de seus itens de luxo já configurava em textos tardo antigos, anteriores a Patrício, e por isso podemos inferir que era parte dos ensinamentos cristãos proferidos às elites durante o processo de conversão. Nos *Atos apócrifos de Tomé*, datados do século III, há um episódio em que uma mulher da elite, chamada Migdônia, se converte a uma vida de castidade e doa suas joias a Tomé, abrindo mão do laço matrimonial terreno com seu esposo, Carísio, em prol da união divina com Cristo (Konstan, 1998, p. 31). Nesse relato, a conversão implica uma mudança radical de vida, caracterizada pelo abandono de elementos identitários da mulher laica aristocrata, como o uso de adornos e roupas luxuosas; e seu lugar social como esposa, o que, mais que um laço afetivo terreno, significava um conjunto de obrigações e comportamentos esperados, o que incluía deveres de cunho sexual. Dessa forma, podemos associar esse trecho do relato de Patrício com um lugar-comum da literatura cristã que muito possivelmente se converteu em uma prática no meio aristocrático em contextos de conversão.

Patrício, portanto, encorajava a vida em castidade para as mulheres, como outras lideranças cristãs masculinas do Ocidente durante o século V (Harrington, 2002, p. 31). Ainda que seu posicionamento em prol da desobediência possa levantar diferentes interpretações, é notável que Patrício se utilizou de aspectos da participação feminina no seu grupo de conversos para construir argumentos em defesa de seu trabalho na Irlanda, tanto no que concerne à efetividade de seus métodos, que levavam a muitas conversões, inclusive à vida ascética; quanto para a construção de sua própria defesa em relação às acusações de que estaria utilizando sua missão como subterfúgio para enriquecer. Podemos dizer, portanto, que, para Patrício, as mulheres eram parte importante de seu ministério, e constituíam prova da seriedade de seu trabalho, e que o cristianismo que ele ensinava estava alinhado com Roma, e acolhia desde os ricos até os escravizados, transformando a sociedade irlandesa como um todo.

O texto da *Confessio* nos mostra um alinhamento do cristianismo que estava se propagando na Irlanda com práticas ascéticas e formas de organização adotadas pelas mulheres em Roma e outras regiões do Ocidente cristão. Como tais referências chegaram em território insular, e quando isso aconteceu, não podemos precisar. Dessa forma, não sabemos se, quando Patrício chegou na Irlanda, já havia mulheres cristãs vivendo em

castidade, ou se esse ensinamento foi trazido a partir do contato com as missões como as que ele e Paládio lideraram na ilha. Mas entendemos que Patrício, como os demais líderes cristãos de seu tempo, apoiava a adoção de uma vida religiosa em castidade por parte das mulheres de seu ministério, e encorajava que desobedecessem às autoridades masculinas às quais estavam submetidas a fim de realizarem tais votos, de todas as camadas sociais.

Ainda que também não soubéssemos por meio desta fonte como eram essas comunidades ascéticas, e quais papéis eram desempenhados pelas mulheres no âmbito desses grupos de cristãos, podemos inferir que estas foram as precursoras dos cenóbios femininos fundados algumas décadas depois, durante o século VI, e que vieram a se tornar grandes centros monásticos, como Kildare de Brígida, comemorada por Cogitosus cerca de 250 anos depois que Patrício escreveu a *Confessio* e defendeu o direito das mulheres da Irlanda de se tornarem monjas e viverem uma vida religiosa, em castidade.

Considerações finais

A expansão da religião cristã pelo Ocidente foi marcada por continuidades e rupturas, expressas na documentação cristã em práticas, ideias e discursos, como no caso de Patrício em relação às mulheres conversas da Irlanda. Ao analisar a *Confessio*, nos deparamos com uma sociedade que estava em processo de transformação, em que mulheres viam na nova religião uma oportunidade de tomarem posse de seus corpos e de sua vida, sob a proteção de uma liderança eclesiástica que legitimava seu movimento. Se encontramos mulheres vivendo em castidade no século V na ilha, não foi simplesmente o resultado da atividade missionária empreendida por Patrício, mas sim consequência de um processo mais amplo e anterior, relacionado aos contatos com o mundo cristão e romano. A circulação de pessoas acerca do Mar da Irlanda permitiu que este fosse um caminho para a chegada de novas ideias, crenças e práticas, o que incluiu uma cultura letrada, por onde chegaram as histórias de mulheres que se colocavam contra a ordem social a fim de perseguir um chamado espiritual maior, ainda que isso lhes custasse suas vidas. Através de livros e pessoas, que circulavam pelo mundo romano e suas fronteiras, as habitantes da Irlanda puderam conhecer novas formas de vida, e se inspirar com novos exemplos, modificando a estrutura social e as relações de gênero nas comunidades em que viviam.

Dessa forma, no presente artigo, buscamos trazer uma dimensão de como voltarmos nosso olhar para as mulheres que estão presentes na documentação pode nos trazer novas perguntas e novos olhares sobre a expansão do cristianismo na Antiguidade Tardia e início da Idade Média, e perceber que elas não estiveram à margem desse processo,

mas sim foram agentes históricos que devem ser considerados como centrais para uma compreensão mais ampla desse fenômeno.

Referências

Documentação textual

- PATRICIO. 'Confessio'. In: PATRICIO. *Libri epistolarum Santi Patricii Episcopi*. Introduction, text and commentary by Ludwig Bieler. Dublin: Royal Irish Academy, 1993.
- PATRÍCIO. 'Confessio' e Epístola. In: SANTOS, D. (trad.). *São Patrício por ele mesmo: Confissão e Carta aos soldados de Coroticus*. The Saint Patrick's Confessio Hypertext Stack Project. Dublin: Royal Irish Academy. Disponível em: www.confessio.ie. Acesso em: 22 mai. 2025.
- DUMVILLE, D. *Councils and synods of the Gaelic Early and Central Middle Ages*. Cambridge: Department of Anglo-Saxon, Norse, and Celtic, University of Cambridge, 1997.
- FREEMAN, Ph. (ed.). *Two lives of Saint Brigit*. Dublin: Four Courts Press, 2024.
- PRÓSPERO DE AQUITÂNIA. 'Chronicon'. In: MOMMSEN, Th. (ed.). *Prosperi Tironis Epitoma de Chronicon*. Monumenta Germaniae Historica, Auctores Antiquissimi, Chronica Minora. Berlin: Weidmann, 1892. p. 341-499.

Obras de apoio

- BELMAIA, N. A. W. Os dois Patrícios: São Patrício, Paládio e o pioneirismo cristão na Irlanda do século V. *Revista Diálogos Mediterrânicos*, n. 25, p. 5-24, 2023.
- BITEL, L. Women's monastic enclosures in Early Ireland: a study of female spirituality and male monastic mentalities. *Journal of Medieval History*, n. 12, p. 15-36, 1986.
- BROWN, P. *The rise of Western Christendom: triumph and diversity, AD 200-1000*. Chichester: Wiley & Blackwell, 2013.
- CHARLES-EDWARDS, Th. *After Rome*. Oxford: Oxford University Press, 2003.
- CHARLES-EDWARDS, Th. *Early Christian Ireland*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- COON, L. L. *Sacred fictions: holy women and hagiography in Late Antiquity*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1997.
- COTTER-LYNCH, M. Rereading Leoba, or hagiography as compromise. *Medieval Feminist Forum: A Journal of Gender and Sexuality*, v. 46, n. 1, p. 14-37, 2010.
- DAWSON, E. Brigit and Patrick in *Vita Prima Sanctae Brigitae*: veneration and jurisdiction. *Peritia*, v. 28, p. 35-50, 2017.

- DIEM, A. Just little sisters? Female religious life and the emergence of medieval monasticism in the West. In: ANDENNA, C. (ed.). *Mendikantische Genderdiskurse* (no prelo).
- ETCHINGHAM, C. Conversion in Ireland. In: FLECHNER, R.; MHAONAIGH, M. N. (ed.). *The introduction of Christianity into the Early Medieval Insular World: Converting the Isles I*. Turnhout: Brepols, 2016, p. 181-208.
- HARRINGTON, C. *Women in a Celtic Church: Ireland 450-1150*. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- JOHNSTON, E. Ireland in Late Antiquity: a forgotten frontier? *Studies in Late Antiquity*, v. 1, n. 2, p. 107-123, 2017.
- JOHNSTON, E. *Literacy and identity in Early Medieval Ireland*. Woodbridge: The Boydell Press, 2013.
- KONSTAN, D. Acts of love: a narrative pattern in the *Apocryphal Acts*. *Journal of Early Christian Studies*, v. 6, n. 1, p. 15-36, 1998.
- MAGNANI, E. Female house ascetics from the fourth to the twelfth centuries. In: BEACH, A.; COCHELIN, I. (ed.). *The Cambridge History of Medieval Monasticism in the Latin West: origins to the Eleventh Century*. Cambridge: Cambridge University Press, 2020, p. 213-231.
- Ó CROINÍN, D. *Early Medieval Ireland 400-1200*. London: Routledge, 2013.
- SALISBURY, J. *Church Fathers, independent virgins*. London: Verso, 1991.
- SANTOS, D. V. C. Viagens, expedições e itinerários desde o Mar da Irlanda: algumas considerações a partir da *Confessio* e da *Epistola*, de Patrício. *Romanitas – Revista de Estudos Grecolatinos*, n. 18, p. 124-137, 2021.
- SANTOS, D. V. C. As Ogham Stones: fontes para o estudo da Hibernia e da Britannia romana (e pós-romana). *Romanitas – Revista de Estudos Grecolatinos*, n. 8, p. 35-50, 2016.
- SANTOS, D. V. C. *Patrício: a construção da imagem de um santo*. 2012. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2012.
- STONE, B. J. *The Rhetorical Arts in Late Antique and Early Medieval Ireland*. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2022.

Francos, romanos e a emergência da dinastia merovíngia nas Gálias: um estudo de caso do rei Quílderico (século V)

Franks, Romans, and the emergence of the Merovingian Dynasty in Gaul: a case study of King Childeric (5th Century)

Anderson Leonardo Vaz Stein*

Resumo: O presente artigo apresenta um estudo de caso sobre a constituição do reino franco merovíngio nas Gálias, no século V, a partir da análise de evidências vinculadas ao rei Quílderico, morto em 481. Para tanto, lançamos mão de um corpo documental composto de evidências escritas, datadas sobretudo no século VI, mas também de dados arqueológicos relacionados à cerimônia de enterramento do referido monarca. A análise das evidências, em conjunto com a historiografia, reconstrói Quílderico como um governante em meio a influências romanas e germânicas, responsável pela formação de um reino a partir da Bélgica Segunda por meio de conflitos e cooperações com forças locais e o Império Romano. Por outro lado, sua cerimônia de enterramento, ricamente adornada aos moldes de líderes germânicos, sinaliza que sua legitimidade e a de seu sucessor estavam ancoradas na manifestação de uma autoridade guerreira de tradição não romana.

Abstract: This article presents a case study on the formation of the Merovingian Frankish kingdom in Gaul during the fifth century through an analysis of evidence related to King Childeric I, who died in 481. To this end, it draws on a body of documentary material composed of written sources, mostly dating from the sixth century, as well as archaeological data associated with the burial ceremony of the aforementioned monarch. The analysis of this evidence, considered together with the historiography, reconstructs Childeric as a ruler operating amid both Roman and Germanic influences, responsible for the formation of a kingdom based in Belgica Secunda through conflicts and cooperation with local forces and the Roman Empire. On the other hand, his richly adorned burial ceremony, modeled on those of Germanic leaders, suggests that the legitimacy of his rule and that of his successor was grounded in the display of a warrior authority rooted in a non-Roman tradition.

Palavras-chave:
Reino Merovíngio;
Quílderico;
etnogênese.

Keywords:
Merovingian
Kingdom;
Childeric;
ethnogenesis.

Recebido em: 04/08/2025
Aprovado em: 15/10/2025

* Doutorando pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Espírito Santo (Ufes). Membro do *Repertorium* – Laboratório de Estudos Medievais.

Considerações iniciais

Quilderico é uma das figuras históricas mais importantes para a compreensão da monarquia merovíngia. Primeiro rei desta dinastia com evidências históricas consistentes, é provável que o maior legado deixado pelo monarca não tenha sido um feito próprio em vida, mas o fato de ser o genitor de Clóvis. Este último, personagem central para a construção da identidade nacional francesa, considerado o responsável pela unificação das tribos francas e precursor das raízes da França moderna.¹ Não obstante, a figura de Quilderico é dotada de uma característica que poucos líderes tardo-antigos ou medievais possuem, o que faz com que a historiografia das últimas décadas tenha revisitado, de modo recorrente, sua trajetória.

Curiosamente, ao longo das gerações, estudiosos têm sido agraciados com a descoberta de novas evidências diretamente relacionadas a Quilderico, o que, por óbvio, suscita novos debates acerca dos seus feitos e de seu impacto para a reorganização da Europa em fins do Império Romano. Notadamente, um conjunto de documentações escritas datadas principalmente do século VI insere o rei como partícipe dos eventos iniciais da dinastia merovíngia. No século XVII, em 1653, a descoberta do túmulo de Quilderico, nas imediações da Igreja de Saint-Brice, em Tournai, trouxe à tona uma série de artefatos que enriquecem o conhecimento sobre o tema. Recentemente, na década de 1980, novas pesquisas arqueológicas revelaram outros achados vinculados ao enterramento do rei merovíngio.

Nesse cenário, destaca-se que a historiografia merovíngia foi amplamente influenciada pelas disputas nacionalistas dos séculos XIX e XX, sobretudo entre as escolas convencionalmente denominadas "germanista" e "romanista". Por consequência, tais correntes de pensamento tenderam a avaliar de modo positivo ou negativo a instalação da dinastia merovíngia nas Gálias do século VI, sob o pressuposto da interpretação dos francos como essencialmente "germânicos" e sua suposta relação étnica com o Estado nacional alemão moderno.² Stéphane Lebecq (2006, p. 276-279) demonstrou como

¹ Referências ao período merovíngio, ao longo dos séculos XIX e XX, foram amplamente utilizadas a fim de justificar movimentos nacionalistas. Nesta seara, Patrick Geary (2006, p. 30-32), ao debater a existência de uma crise de identidade na Europa, afirmou que a leitura do período de dissolução do Império Romano e das migrações "bárbaras" tem sido suporte para discursos políticos em grande parte da Europa. Além disso, Geary recordou os usos políticos da figura histórica de Clóvis através do discurso político nacionalista de Jean Marie Le Pen, na década de 1990, quando afirmou: "o povo francês nasceu com o batismo de Clóvis em 496, que tem carregado consigo a chama inextinguível, que é a alma de um povo, por quase mil e quinhentos anos".

² Marcelo Cândido da Silva (2008), na introdução da obra *A realeza cristã na Alta Idade Média*, apresenta um balanço historiográfico sobre a questão. A querela pode ser percebida a partir do século XIX, quando eruditos alemães publicaram as primeiras edições modernas do *corpus* documental relativo à formação dos reinos germânicos. Tais editores interpretavam a ascensão dos povos germânicos como a vitória de um povo virtuoso em face de um Império

Quilderico também figurou no centro de debates enviesados. Neste caso, a documentação a ele atribuída foi utilizada ora para defini-lo como “bárbaro” dissidente, ora como um líder federado a serviço do Império. Em última instância, Lebecq destacou que a historiografia recente, a partir da década de 1990, tem tendido a enfatizar as duas faces do monarca, como líder militar germânico investido também de poderes imperiais.³

Nossa proposta, neste artigo, reside em apresentar ao público um quadro geral da documentação existente acerca de Quilderico, com ênfase na relação entre o rei, os romanos e a consequente formação do reino franco merovíngio. Embora enfatizemos evidências que podem classificá-lo como romano ou germânico, não propomos uma definição étnica para tal personagem, conscientes da problemática de tais definições e das múltiplas influências às quais o rei estava sujeito. Em outra medida, discutimos como as fontes a ele referentes foram construídas, cada qual a seu tempo, de modo a adequar a apresentação da figura de Quilderico aos propósitos de legitimação do *regnum francorum*.

Aspectos gerais da etnogênese franca

A emergência da dinastia franca dos merovíngios, no século V, se insere em um contexto amplo de reorganização política da Europa Ocidental e do norte da África. Por meio da inserção de novas lideranças militares, que passaram a controlar territórios antes constituintes do Império Romano do Ocidente, instituições políticas essas conhecidas como reinos germânicos, haja vista a origem de tais populações, ou mesmo reinos “bárbaros”, haja vista a conotação negativa implicada pelos romanos em face desses grupos. Nas últimas décadas, a historiografia tem problematizado cada vez mais a relação entre romanos e não romanos, neste recorte temporal, a partir de estudos de etnogênese, marcadores étnicos como “romanos” e “francos” têm se mostrado limitados e passíveis de discussão.⁴ Sendo as categorias étnicas construídas e reconstruídas historicamente e utilizadas como recursos estratégicos por grupos ou indivíduos em variáveis contextos.

decadente. Historiadores franceses do mesmo período, em outra perspectiva, defenderam que a prevalência de elementos germânicos no período significou uma brutal regressão política para as Gálias. O autor adverte, contudo, que não se pode separar por absoluto a historiografia como “romanista” ou “germanista” e destaca, sobretudo a partir do século XX, trabalhos que tentaram romper com linhas restritas de interpretação (Cândido da Silva, 2008, p. 18-27).

³ Dentre as interpretações recentes, há o exemplo da obra *The Merovingian Kingdoms, 450–751*, de Ian Wood, publicada em 1994.

⁴ O termo *etnogênese* foi internacionalmente popularizado pelo historiador Herwig Wolfram. A partir do conceito de *Traditionskerne* (“núcleos de tradição”). Wolfram argumentou que diferentes grupos “bárbaros” não possuíam origem com base em traços genéticos comuns, mas se tratava de um constante agrupamento e reagrupamento de grandes grupos em torno de núcleos de tradição vinculados a aristocracias guerreiras. Nesse aspecto, portanto, verifica-se a fluidez nas diferentes identidades étnicas de grupos germânicos (Kulikowski, 2008, p. 70-71). Dentre as obras de Wolfram (1997), *The Roman Empire and its Germanic peoples*, exemplifica o pensamento do historiador.

Nesses termos, a relação entre romanos e não romanos também tem sido rediscutida. Se antes a historiografia tendia a entender a relação entre romanos e não romanos sob a ótica do conflito, ou das “invasões bárbaras”, cada vez mais tem se enfatizado a relação de cooptação e interação entre romanos e lideranças germânicas (Machado, 2015, p. 94).⁵

No caso dos francos, historiadores – por intermédio da análise histórica de sucessivas interações entre romanos e francos a partir do século III — vêm argumentado que a etnogênese franca é indissociável da interação entre os romanos e os próprios francos. A inserção de francos em território romano na condição de *foederati*, bem como ascensão de líderes francos a cargos administrativos do Império, permitiu uma relação na qual foi transposta os limites que separavam francos de Roma e da cultura latina, sendo forjada uma identidade própria que pode ser considerada franco-romana. Desse modo, os francos não foram absorvidos pelos romanos, mas também não se mantiveram como “bárbaros”, de modo que o fim do Império Romano do Ocidente representou, nas Gálias, sob a ascensão da dinastia merovíngia, a formação de uma nova ordem sociocultural, franca e romana ao mesmo tempo (Freitas, 2014, p. 75).

Nesses termos, dada a relação institucional já existente entre romanos e francos, o processo de formação do reino franco a partir de Quílderico e Clóvis não pode ser reduzido a uma campanha de conquista que subjugou os romanos e suprimiu o poder imperial nas Gálias. Além disso, a principal fonte de autoridade pública de Clóvis e de seus sucessores imediatos não era militar, mas sim ancorada em uma relação estreita com as práticas, com as hierarquias e com os símbolos da romanidade (Cândido da Silva, 2008, p. 63).

Evidências escritas sobre Quílderico

Basicamente, temos conhecimento apenas de uma tradição narrativa sobre a vida de Quílderico, que foi apresentada por Gregório de Tours, em finais do século VI, no segundo livro dos *Decem Libri Historiarum*. A narrativa serviu de base para cronistas posteriores, que se apropriaram do núcleo dos fatos com a incorporação, por vezes, de

⁵ Nesse artigo, optamos pelo uso da expressão “grupos germânicos” como denominação ampla para não romanos originários da Europa Central. Quando utilizamos o termo “bárbaro”, o fazemos entre aspas, alertando ao leitor da conotação pejorativa que pode recair sobre o termo, como expressão generalizante utilizada por gregos e romanos para definir o outro. Ainda, em contraste com termos antigos utilizados para denominar não romanos, como *ethnos*, *natio* e *gens*, a utilização moderna de termos como “povo” e “tribo” pode não ser a mais apropriada, por manifestar sentido de grupo racial e cultural homogêneo, no caso de “povo”, ou manifestar noção de primitivo, no caso de “tribo”. Michael Kuliowski (2008, p. 75) descreve “grupo” como termo mais apropriado. *Germani* foi uma designação ampla utilizada por romanos a fim de definir grupos, mais ou menos coesos, que habitavam uma área da Europa Central entre o Reno, o Danúbio e o Mar do Norte. O termo foi utilizado por Tácito na escrita de sua obra, *De origine et situ Germanorum*, na qual apresentou ao público romano do século I hábitos e características dessas *gentes*.

outros elementos descritivos. Tais versões estão presentes nas *Crônicas de Fredegário*, datadas do século VII, e no *Liber Historia Francorum*, composta no século VIII. Além disso, uma epístola do bispo Remígio de Reims, destinada a Clóvis, é relevante para o entendimento da relação entre Quílderico e o poder imperial no Oriente.

Os *Decem Libri Historiarum* é a obra que mais fornece informações quanto à Gália merovíngia do século VI. Aborda, ao longo de 443 livros, eventos que vão da criação da Igreja por Cristo até episódios da realeza merovíngia do início da década de 590. Embora a obra seja centrada nos francos, é provável que o autor tenha destinado seus esforços na construção de uma história da sociedade cristã.⁶ Não se pode ignorar que Gregório viveu na sociedade franca. Pertencente a uma família de origem senatorial, Gregório nasceu em Clermont, em 538, e ascendeu à posição de bispo de Tours em 573, tendo convivido com muitos dos reis, santos e mártires presentes em sua obra (Cândido da Silva; Mazetto, 2006, p. 91-92). Provável consequência da observação dos fatos pelo próprio autor, a obra se caracteriza pela narrativa mais ampla nos primeiros livros, e na medida em que avança a temporalidade, os volumes se tornam sucessivamente mais ricos em detalhes. Sendo as últimas décadas do século VI mais detalhadas.

Composto no século VIII, o *Liber Historiae Francorum*, de autoria anônima, apresenta os fatos iniciais da realeza franca a partir de um resumo dos livros de Gregório. O fato de os relatos e os personagens da Austrásia serem suprimidos em detrimentos da narrativa de acontecimentos leva-nos a crer que o autor era partidário dos interesses políticos das elites da Nêustria, a porção ocidental do reino franco. Ainda, é utilizada a denominação "franco" para os habitantes da Nêustria, enquanto os habitantes da Austrásia são denominados austrasianos ou ripuários, o que denota o conflito entre as diferentes aristocracias francas no século VIII (Bachrach, 1973, p. 9-10).

Já as *Crônicas de Fredegário*, um conjunto de livros atribuídos a *Fredegarius Scholasticus*, são datadas do século VII, tendo sido compostas, provavelmente, no seio da aristocracia da Austrásia, sendo seu manuscrito mais antigo oriundo de Metz ou da Burgúndia. Ao contrário das *Histórias* de Gregório, as *Crônicas* apresentam uma maior preocupação com temas laicos e devem ter sido utilizadas pela aristocracia para defender seus interesses em face da ação dos reis (Cândido da Silva; Mazetto, 2006, p. 97-98).

⁶ A obra de Gregório de Tours também é conhecida pelo título *Historia Francorum*, sendo tal designação atribuída a partir do período carolíngio (Goffart, 1987, p. 56). Marcelo Cândido da Silva e Milton Mazzeto Junior (2006, p. 95) argumentam que a utilização do título original é mais apropriada, pois manifesta a vontade original do autor e evita o reducionismo de interpretar o documento como uma "história nacional da França".

Dadas estas considerações, apresentaremos a trajetória de Quilderico a partir do núcleo original de Gregório de Tours, com as devidas considerações acerca de inserções por autores posteriores.

A trajetória de Quilderico é apresentada no segundo livro dos *Decem Libri Historiarum*. Como se sabe, trata-se de um recorte temporal anterior a Gregório. Para abordar esses fatos passados, o autor lançou mão de documentos conhecidos em seu tempo a fim de subsidiar a narrativa da origem dos francos, dentre os quais podemos citar as *Histórias* de Frigério e Sulpício Alexandre, cujos manuscritos não foram localizados. Dessa forma, é provável que a tradição transmitida por Gregório seja uma derivação de narrativas produzidas por cronistas do século V.

A vida de Quilderico, por Gregório, pode ser dividida em quatro núcleos. Inicialmente, o autor insere o rei na linhagem merovíngia, ao atribuir sua ascendência a Meroveu e Clódio.⁷ A passagem descreve o que seria a constituição inicial do território que viria a se tornar o reino merovíngio, a partir de uma ação militar do avô de Quilderico. As passagens do *Liber Historiae Francorum* (5) e das *Crônicas de Fredegário* (II, 9) seguem, *grosso modo*, a narrativa de Gregório, embora ambas adotem um tom de maior prestígio para a ação militar contra os romanos. Vejamos o que disse Gregório (*Decem Libri Historiarum*, II, 9):

[...] dizem que Clódio, homem de alta linhagem e de notável habilidade entre seu povo, foi rei dos francos e que viveu no castelo de Duisburgo, no território da Turíngia. Nessas partes – ou seja, mais ao sul – os romanos ocupavam o território até o rio Loire. Além do Loire, os godos comandavam. Os burgúndios, que acreditavam na heresia ariana, viviam do outro lado do Ródano, que atravessa a cidade de Lyon. Clódio enviou espiões à cidade de Cambrai. Quando eles descobriram tudo o que precisavam saber, ele mesmo foi, derrotou os romanos e tomou a cidade. Viveu lá apenas por um curto período e então ocupou o território até o rio Somme. Alguns dizem que Meroveu, pai de Quilderico, descendia de Clódio.

O segundo momento diz respeito ao casamento de Quilderico com Basina e o nascimento de Clóvis. Gregório relata que a postura voluptuosa de Quilderico com as filhas de seus súditos havia despertado a ira dos francos. O rei, então, foi forçado a se refugiar no reino da Turíngia, sob a tutela do Rei Basino e de sua esposa, Basina. Tendo deixado um aliado entre os francos a fim de sinalizar o apaziguamento dos ânimos de seus súditos, ele retornou após oito anos. Basina abandonou o reino da Turíngia e se

⁷ Narrativas mais elaboradas sobre a origem dos francos foram tecidas no *Liber Historiae Francorum* (I) e nas *Crônicas de Fredegário* (II, 4-5), nas quais é verificada a lenda da origem troiana dos francos. Tal narrativa afirma que Príamo teria sido o primeiro rei franco após o fim da guerra de Troia. Ian Wood (1994, p. 35) considera que as narrativas dos autores pode ser uma resposta às origens lendárias reclamadas pelos godos, desenvolvidas por Cassiodoro e Jordanes. De todo modo, a emergência de tais narrativas, que coincidem com a consolidação do *Regnum Francorum*, demonstra a tentativa de legitimação da dinastia merovíngia aos moldes da origem dos romanos descrita por Virgílio, na *Eneida*.

juntou a Quilderico, união que originou Clóvis (*Decem Libri Historiae*, II, 12). A passagem do casamento de Quilderico e Basina foi reapropriada, nas *Crônicas*, com a descrição de visões de animais tidas por Quilderico por ocasião da noite de núpcias. Tal inserção seria uma explicação para um sentimento de degeneração dos descendentes de Quilderico no momento de escrita das *Crônicas* (Wood, 1994, p. 39).⁸

Importante ressaltar que, no período no qual Quilderico esteve na Turíngia, os francos teriam escolhido um novo governante, de nome Egídio, sendo este de origem romana.

[...] Quilderico partiu então para a Turíngia e refugiou-se com o rei Basino e a sua esposa Basina. Assim que Quilderico partiu, os Francos escolheram unanimemente como seu rei o mesmo Egídio que, como já disse, fora enviado de Roma como comandante dos exércitos. Depois de Egídio ter reinado sobre os francos durante oito anos, o fiel amigo de Quilderico conseguiu pacificá-los secretamente e enviou mensageiros ao exilado com a metade da moeda partida que possuía. Por este sinal, Quilderico soube com certeza que os francos o queriam de volta, mais ainda, que clamavam pelo seu regresso, e partiu da Turíngia e foi restaurado ao seu trono [...] (*Decem Libri Historiae*, II, 12).

Gregório não dá pistas sobre a natureza da recolocação de Quilderico como rei dos francos, mais precisamente acerca da existência ou não de conflito com o romano Egídio. O autor do *Liber Historiae Francorum*, por outro lado, adicionou à narrativa pontos que exprimem o descontentamento dos francos com Egídio, sendo o romano definido como uma má escolha por parte dos francos (7). Cabe mencionar que Gregório não estava preocupado em narrar uma relação pacífica entre romanos e francos. Sua narrativa sobre a formação do reino a partir de Clódio sugere que o território das Gálias, no século V, esteve em constante reorganização sobre a existência de diferentes realezas. A relação ambígua com os romanos continua no relato posterior.

No terceiro núcleo da vida de Quilderico, são abordadas as batalhas das quais o rei participou. Embora Gregório cite apenas a morte de Egídio, o autor do *Liber Historiae Francorum* potencializou a narrativa de belicosidade entre romanos e francos ao colocar Egídio como alvo direto das investidas de Quilderico.

Quilderico travou uma batalha em Orleães. Odoacro, com os seus saxões, penetrou até Angers. Uma grande peste causou a morte de muitas pessoas.

⁸ A passagem está no livro II, capítulo 12 das *Crônicas*. Abstendo-se do ato sexual, Quilderico teria se levantado e observado, no pátio, animais semelhantes a leões, unicórnios e leopardos. Tendo levantado novamente, teria visto ursos e lobos deitados. Na terceira vez, avistou cães e animais menores em luta. A rainha, ao ouvir o relato do rei, então teria revelado: “nasce-nos um filho que terá o sinal e a semelhança da fortaleza do leão; os filhos deste terão o sinal da fortaleza do leopardo e do unicórnio. Depois, geram-se deles os que se assemelharão aos ursos e lobos em fortaleza e voracidade. O que viste em terceiro lugar, na partida, serão o esteio deste reino, que reinarão à semelhança de cães e bestas menores; semelhante será a sua fortaleza.” Assim, o cronista concluiu: “a multidão de bestas menores, que se digladiavam e rolavam, significa que os povos, sem temor dos príncipes, serão devastados uns pelos outros.”

Egídio morreu e deixou um filho chamado Siágrio. Após a morte de Egídio, Odoacro tomou reféns de Angers e de outros lugares. Os bretões foram expulsos de Bourges pelos godos e muitos foram mortos em Bourg-de-Déols. O conde Paulo, que tinha tropas romanas e francas sob o seu comando, atacou os Godos e deles saqueou despojos. Odoacro chegou a Angers, mas o Rei Quilderico ali chegou no dia seguinte: o conde Paulo foi assassinado e Quilderico ocupou a cidade. Naquele dia, a casa da igreja foi queimada num grande incêndio. Enquanto estas coisas aconteciam, uma grande guerra foi travada entre os Saxões e os Romanos. Os Saxões fugiram e muitos dos seus homens foram mortos à espada pelos Romanos que os perseguiram. As suas ilhas foram capturadas e devastadas pelos francos, e muitas pessoas foram mortas. No nono mês daquele ano, houve um terremoto. Odoacro fez um tratado com Quilderico e juntos subjugaram os Alamanos, que tinham invadido uma parte da Itália. (*Decem Libri Historiarum*, II, 18-19).

Naqueles dias, os francos tomaram a cidade de Agripina, no Reno, e chamaram-lhe Colônia. Mataram ali muitos romanos que eram partidários de Egídio. O próprio Egídio fugiu e escapou. Então, os Francos chegaram à cidade de Tréveris, no rio Mosela. Devastaram a terra e começaram a incendiar a cidade. Após estas coisas terem acontecido, Egídio, rei dos romanos, morreu. Siágrio, seu filho, reinou no seu reino; estabeleceu a capital do seu reino na cidade de Soissons. [...] (*Liber Historiae Francorum*, 8).

As passagens reforçam que Quilderico estava inserido em uma complexa rede de negociações e conflitos com outros reinos germânicos e autoridades romanas nas Gálias. Sendo não apenas sua capacidade militar, mas também sua habilidade em arregimentar alianças em certos contextos, essencial para manutenção de seu reino. Mas a questão colocada diz respeito à condição de Quilderico diante da autoridade imperial romana. O conflito relatado por Gregório com um conde de nome Paulo, bem como a tomada de Colônia e Tréveris, e a morte de Egídio, no relato do *Liber Historiae Francorum*, deixam uma questão: Quilderico foi um líder germânico à revelia do poder imperial?

O debate historiográfico sugere que Quilderico tenha mantido certo grau de cooperação com autoridades romanas, sobretudo no que diz respeito à defesa das Gálias em face dos visigodos. Edward James (1991, p. 69), por exemplo, estabelece que, diante da dubiedade do texto de Gregório – que deixa dúvidas quanto ter sido Quilderico, ou um terceiro, responsável pela morte do conde Paulo –, há a possibilidade de que, naquele tempo, de fato, os dois fossem aliados em face dos visigodos. É sabido, pelo relato de Gregório, que Paulo contava com tropas romanas e francas. Nesse contexto, é possível que as referidas tropas francas fossem subordinadas a Quilderico. Todavia, também é possível que se tratasse de outros francos não tributários do rei merovíngio, haja vista que os diferentes grupos francos só foram unificados no tempo de Clóvis.

Quanto à relação entre Quilderico e Egídio, outra autoridade romana na região, não temos motivo para duvidar que, pelo menos nos últimos anos de vida de Egídio, sua relação com o rei merovíngio não deva ter sido pacífica. Sobretudo, considerando que

seu filho, Siágrio, foi derrotado por Clóvis em 486, na Batalha de Soissons, o que denota a existência de conflitos passados.

Uma epístola enviada por Remígio, bispo de Reims, na oportunidade da ascensão de Clóvis após a morte de Quilderico, em 481, lança luz sobre o problema. Nela, o clérigo afirma: “um grande rumor chegou até nós, vós assumistes a administração da Bélgica Segunda. Isso não é novo, pois tu terás começado por ser aquilo que teus pais sempre foram [...]” (*Epistolae Austrasicae*, II). Dessa forma, reconhece que Clóvis detinha a titulação administrativa como governador da província romana, não apenas, que tal titulação havia sido herdada de seus antecessores, referindo-se a Quilderico também como governador da província. Considerando que Siágrio estabelecera seu poder em Soissons, assim como seu pai o fizera, dentro do território da Gália Bélgica, é possível que, ao assumir o poder, Clóvis já lidasse com uma força dissidente no interior do território administrado. Além disso, embora de origem romana, é provável que Siágrio tenha se afastado da influência imperial ao optar por uma aproximação com os visigodos arianos, tendo Quilderico e Clóvis representado os interesses de Constantinopla nas Gálias. Esses dados podem ser observados, por exemplo, quando da investida de Clóvis, ocasião em que Siágrio se refugiou no reino de Alarico II (Cândido da Silva; Mazetto Júnior, 2006, p. 49-50).

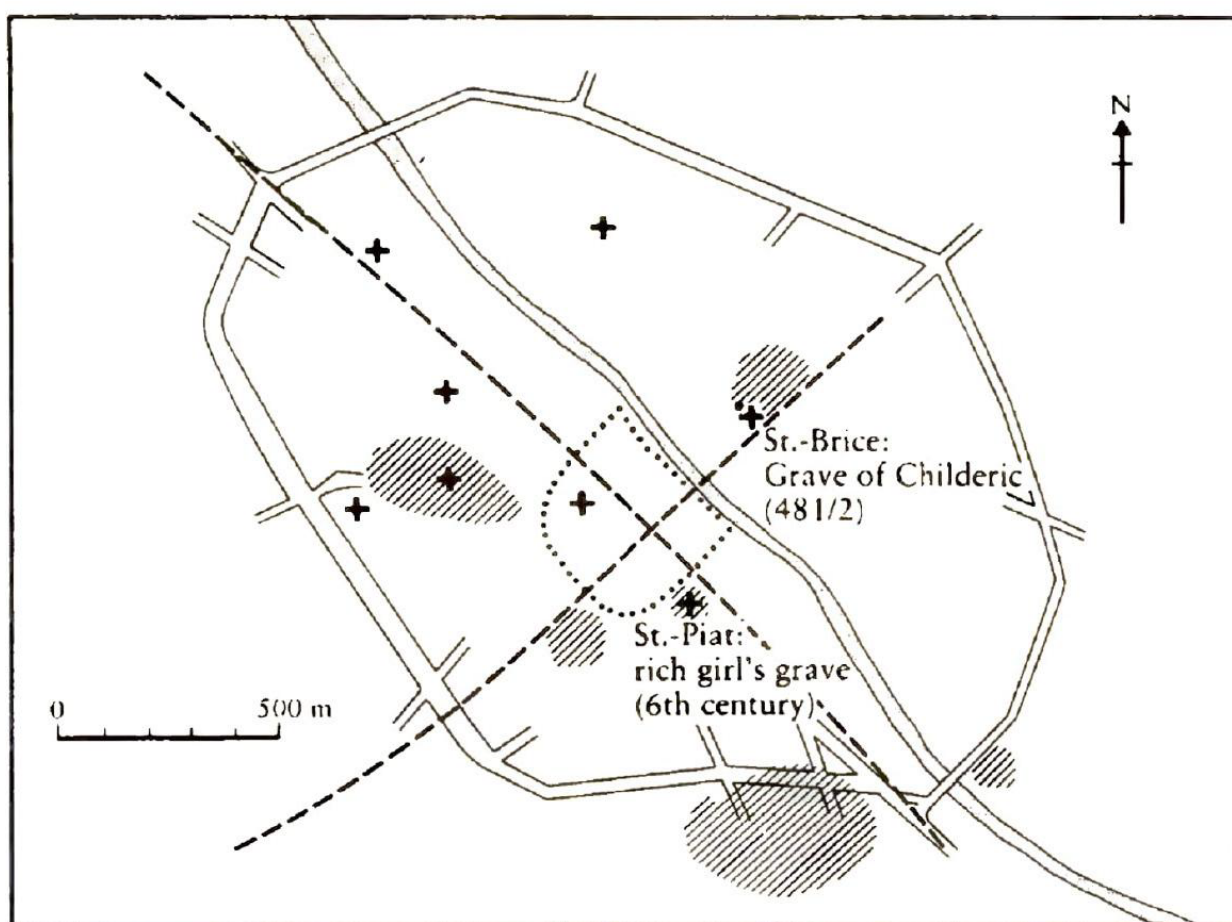
O quarto e último núcleo da vida de Quilderico registra sua morte e a ascensão de Clóvis (*Decem Libri Historiarum*, II, 27). Os primeiros registros da vida do novo rei são direcionados ao conflito direto com Siágrio, o que denota a urgência do tema para a manutenção da dinastia merovíngia.

Evidências arqueológicas sobre Quilderico

Artefatos do enterramento de Quilderico foram encontrados em 1653, próximo à Igreja de Saint-Brice, na cidade Tournai, ocasião em que eram realizadas obras de fundação de uma edificação militar. Os objetos encontrados foram rapidamente dispersados, sendo posteriormente reunidos sob esforço do duque Leopold-William, governador da Espanha Holandesa. O duque encomendou ao estudioso Jean-Jacques Chifflet de Besançon uma investigação, a fim de delimitar a origem do material recolhido. A partir de evidências, como a existência de um anel de sinete com a inscrição CHILDERICI REGIS, bem como de moedas em nome do imperador Zenão, concluiu-se se tratar de tesouro vinculado ao rei franco Quilderico. Em 1655, Jean-Jacques Chifflet publicou suas conclusões na obra *Anastasis Childerici I. Francorum regis, sive thesaurus sepulchralis Tornaci Nerviorum effossus*. Os artefatos recuperados foram levados pelo duque para Viena e, após sua morte, em 1662, os objetos passaram a compor a coleção do imperador Leopoldo I. Em

1665, os objetos foram oferecidos a Luís XIV como relíquias da primeira dinastia francesa. O material foi acondicionado na Coleção Real do Palácio do Louvre, e após a Revolução Francesa foi transferido para a Biblioteca Imperial. Contudo, em 1831, os artefatos de Quílderico foram furtados e vários objetos de ouro, como o anel de sinete em nome do rei, uma pulseira maciça e uma fíbula foram fundidos. Outra parte dos objetos foi dispensada e armazenada em sacos no rio Sena, sendo posteriormente recuperados, tratando-se, em sua maioria, de objetos de ouro no estilo *cloisonné* (Calligaro; Kazanski; Périn, 2022, p. 72).

Figura 1 – Plano da cidade tardo-antiga de Tournai, com destaque para o local de enterramento de Quílderico



Fonte: James (1991, p. 59).

Em razão da obra de Jean-Jacques Chifflet, que dispõe não apenas da descrição dos objetos, mas também de ilustrações, é que atualmente temos notícia dos objetos encontrados fortuitamente nas escavações de 1653. Michel Kazanski e Patrick Périn (1988, p. 14-18) consideraram adequada a classificação dos objetos encontrados em dois grupos. Objetos de vestuário e armamento, que englobam, por exemplo, o anel de sinete, um anel sigilar e uma pulseira de ouro maciço; bem como uma lança, um

machado do tipo *francisca*, uma espada longa com guarda e pomo em estilo *cloisonné*, além de uma bainha e um punho que, presume-se, seja uma lâmina do tipo *scramasax*. Os demais objetos, por sua vez, fariam parte do instrumental de montaria do rei, como botões, fivelas e apliques.⁹

Em outra medida, certos objetos não classificados nos parâmetros acima também foram descobertos na mesma data. Dentre eles, um extenso tesouro monetário com cunhagens predominantemente originárias de Constantinopla, com referência a imperadores como Valentiniano III (425-455) e Zenão (476-491). A presença das moedas pode representar o apoio do imperador do Oriente a Quílderico em face dos visigodos (Kazanski; Périn, 1988, p. 20), o que corrobora a tese de que o monarca merovíngio foi partidário do poder imperial em face de Egídio e seu descendente.

A técnica complexa empregada nos artefatos *cloisonné*, por meio da inserção de gemas detalhadamente cortadas e inseridas em folhas de ouro, levou pesquisadores a tecerem algumas hipóteses. Dentre elas a de que os objetos teriam origem em oficinas de Constantinopla ou a possibilidade de que oficinas periféricas, no Ocidente, já emulassem os artefatos feitos na capital romana. Ou mesmo que Quílderico teria adquirido pelo menos parte dos objetos durante o período em que esteve na Turíngia, reino que mantinha contato com Constantinopla (Calligaro; Kazanski; Périn, 2022, p. 75-76). Abaixo, uma imagem dos poucos objetos restantes em estilo *cloisonné* do enterramento de Quílderico.

⁹ É provável que certos objetos associados ao túmulo de Quílderico tenham sido, de fato, encontrados em enterramentos adjacentes, a exemplo de uma bola de cristal possivelmente pertencente a uma tumba feminina (James, 1991, p. 60-61).

Figura 2 - Fragmentos do punho e da bainha da espada de Quilderico (acervo da Biblioteca Nacional da França)



Fonte: Calligaro; Kazanski; Périn (2022, p. 75).

Um dos objetos mais discutidos do acervo de Quilderico é o anel de sinete com as inscrições *CHILDERICI REGIS*. O objeto demonstra a mistura de elementos culturais, sendo o anel de sinete, por si só, um artefato de origem romana (James, 1991, p. 61). Quilderico é representado frontalmente, da metade do corpo para cima. Segura a direita uma lança, que simboliza autoridade. Usa uma armadura representada por quadrados pontilhados e tem um manto cerimonial sobre os ombros, os cabelos são longos, tipicamente como os líderes francos. A representação de Quilderico foi amplamente influenciada pela iconografia das moedas de ouro da época (Salün, 2008, p. 220).

Figura 3 - Ilustração de Charles-Aimé Dauban feita no século XIX, com base em impressão do anel de Quilderico conservada na Bibliothèque Sainte-Geneviève, Paris



Fonte: Salün (2008, p. 221).

Novas empreitadas arqueológicas conduzidas por Raymond Brulet em Tournai, a partir de 1983, revelaram, nas proximidades do túmulo de Quilderico, restos ósseos de pelo menos vinte e um equinos. A proximidade com a sepultura, a posição estratigráfica e datações por radiocarbono sugerem que os esqueletos têm relação com o sepultamento do monarca merovíngio. Dentre as possibilidades, supõe-se que os animais fizessem parte das fileiras da cavalaria do rei, ou mesmo que tais animais tenham sido especialmente selecionados para o ritual (Hanot *et al.*, 2020, p. 2). Sabe-se que o enterramento junto aos animais de combate era ritual prestigioso entre notórios guerreiros de origem germânica, conhecendo-se a existência de outros enterramentos semelhantes (James, 1991, p. 63).¹⁰

¹⁰ Há, por exemplo, uma sepultura descoberta na região da Morávia, datada por volta do ano 500, em que cinco cavalos foram enterrados em volta de um líder guerreiro (Lebecq, 2006, p. 276).

Cabe ressaltar, no entanto, que se desconhece, na Antiguidade Tardia e início do Medievo, o enterramento de um líder germânico com tamanha suntuosidade. Tal fato, leva-nos a um questionamento pertinente. O que levou Clóvis e seus correligionários a adotar um ritual de enterramento nos seguintes moldes? Guy Halsall (2017, p. 121-130) propõe que o uso de bens luxuosos em cerimônias de enterramento tem relação com períodos de instabilidade social e política. Assim, a cerimônia de Quilderico serviria como retrato visual do prestígio e *status* da linhagem merovíngia em tempos nos quais a sucessão de poder não era completamente assegurada. Clóvis teria utilizado o enterro de seu pai para recriar uma teia de relações sociais e consolidar seu direito de sucessão, sobretudo diante da ameaça de Siágrio. Para sustentar sua leitura, Halsall defende a ideia de que o reino merovíngio foi originário não de uma força germânica federada, mas de forças romanas locais que passaram por um processo de ressignificação de suas identidades, vindo a adotar uma identificação franca.

Concordamos com a interpretação de que Clóvis deva ter feito uso político do enterramento de seu pai em um momento de incertezas. Contudo, entendemos que o século V, nas Gálias, apresenta um cenário diverso e fluido no que diz respeito às identificações étnicas de diferentes grupos, sendo, portanto, difícil definir a origem das forças francas como exclusivamente romanas ou germânicas. O que parece, de fato, é que a realeza merovíngia emerge a partir das duas influências, o que não permite excluir que Quilderico e seus antecessores detivessem o controle de um grupo guerreiro de origem não necessariamente romano.

O que podemos constatar é que a legitimidade de Quilderico e de sua descendência atestada por meio do enterramento se deu a partir da manifestação de uma autoridade guerreira com moldes na tradição germânica. Em outros termos, embora os objetos do túmulo de Quilderico manifestem suas influências romanas ou mesmo permitam interpretar o exercício de algum cargo na administração imperial, a legitimação de Clóvis diante de uma aristocracia guerreira e a consequente consolidação de seu poder se deram através da manifestação do monarca como um líder guerreiro de tradições germânicas.

Além disso, cabe destacar que, embora o túmulo de Quilderico tenha sido descoberto nas proximidades da Igreja de Saint-Brice, na época do enterramento o local era um cemitério merovíngio, porém sem a presença de edifícios cristãos. Mesmo que a igreja seja mencionada em fontes escritas apenas no século IX, dados arqueológicos indicam vestígios de uma igreja pré-românica que pode ser datada do século VII (Lebecq, 2006, p. 276). Tais evidências permitem inferir que o local de sepultamento de Quilderico e de outros merovíngios foi posteriormente ressignificado e que a consolidação do

cristianismo niceno, adotado a partir de Clóvis, influenciou no significado atribuído pela realeza merovíngia a seus antepassados.

Considerações finais

O conjunto de documentos analisados aponta para a complexa situação nas Gálias no século V, na qual Quilderico estava inserido. As fontes documentais ancoradas, primordialmente, em uma tradição narrativa identificam o rei como pertencente a uma linhagem merovíngia, oriunda da Turíngia, cuja inserção a oeste do Reno permitiu a formação de um reino na região da Gália Bélgica. No centro dessas questões, a tradição, a partir de Gregório de Tours, apresenta uma relação ambígua entre francos, romanos e outros grupos, sendo o conflito bélico o recurso muitas vezes utilizado para a solução de querelas. Por outro lado, o conteúdo da epístola do bispo Remígio a Clóvis lança outra perspectiva sobre Quilderico e atenta para o fato de que o monarca merovíngio poderia estar investido de funções típicas da administração romana. A serviço do poder imperial emanado do Oriente, Quilderico atuou não apenas em face dos visigodos, professantes da fé ariana, mas também de lideranças romanas dissidentes e outros grupos que ameaçavam a ordem galo-romana.

Nesta seara, a interpretação dos achados arqueológicos do enterramento de Quilderico traz um rico arcabouço documental para o debate. A opulência dos objetos de ouro encontrados no túmulo é marcada sobremaneira pela miscelânea de objetos que manifestam diferentes influências culturais. Se, por um lado, o bracelete maciço de ouro sinaliza um item tipicamente germânico, por outro, a fíbula era um utensílio romano para fixação da toga ou do manto imperial. Se o machado do tipo *francisca* é sabidamente um item do guerreiro franco, o anel de sinete representa uma insígnia romana. Podemos concluir que a presença de influências romanas e germânicas que permearam a etnogênese franca no século V tem por arquétipo a figura de Quilderico.

Assim, entendemos que os termos étnicos não são classificatórios, mas operacionais. Que a etnicidade não é inata, mas uma “prática étnica” que reproduz teias e mantém grupos unidos. Que as manifestações étnicas se manifestam na esfera cultural, mas também política (Pohl, 1998, p. 18). Há de se observar como os símbolos foram manejados por Quilderico e seu sucessor a fim de legitimar a dinastia merovíngia.

O conjunto manifesto no enterramento de Quilderico, inclusive os numerosos cavalos, demonstra que, se no âmbito do império importava a Quilderico a relação com o império e o exercício de uma possível função administrativa, em termos locais prevalecia a legitimação perante a própria aristocracia franca. A forma pela qual o

enterramento foi organizado indica que a autoridade da dinastia do monarca estava amparada na manifestação pública de uma tradição guerreira germânica. Em outras palavras, o enterro de Quílderico aos moldes de um chefe guerreiro germânico foi a forma mais viável, do ponto de vista político, de afirmação de Clóvis como sucessor de uma dinastia vitoriosa.

Referências

Documentação textual

EPISTOLAE AUSTRASICAЕ. Edited by W. Gundlach. Berlin: Weidman, 1892.

FREDEGARIUS SCHOLASTICUS. *Chronicarum libri IV cum continuationibus*. Edited by B. Krusch. Hannover: Impensis Bibliopolli Hahniani, 1888.

GREGORIUS TURONENSIS. *Decem libri historiarum*. Translated with an introduction by Lewis Thorpe. London: Penguin, 1974.

LIBER HISTORIAE FRANCORUM. Edited and translated with an introduction by Bernard S. Bachrach. Lawrence: Coronado Press, 1973.

Obras de apoio

CALLIGARO, T.; KAZANSKI, M. M.; PÉRIN, P. The grave of King Childeric I (481/482). In: JIŘÍK, J. et al. (ed.). *Royal insignia of Late Antiquity from Mšec and Řevničov: magnificent finds from the Migration Period from Central Bohemia*. Rakovník: Muzeum T. G. V., 2022, p. 72-79.

CÂNDIDO DA SILVA, M. *A realeza cristã na Alta Idade Média: os fundamentos da autoridade pública no período merovíngio (séculos V-VIII)*. São Paulo: Alameda, 2008.

CÂNDIDO DA SILVA, M.; MAZETTO JUNIOR, M. A realeza nas fontes do período merovíngio (séculos VI – VIII). *História Revista*, v. 11, n. 1, p. 89-119, 2006.

FREITAS, E. C. *Gregório de Tours e a sociedade cristã na Gália dos séculos V e VI*. Niterói: Editora da UFF, 2014.

GEARY, P. J. The crisis of European identity. In: NOBLE, T. F. X. (ed.). *From Roman provinces to Medieval Kingdoms*. New York: Routledge, 2006, p. 27-34.

GOFFART, W. From *Historiae* to *Historia Francorum* and back again: aspects of the textual history of Gregory of Tours. In: NOBLE, T. F. X.; CONTRENI, J. J. (ed.). *Religion, culture and society in the Early Middle Ages*. Kalamazoo: Western Michigan University, 1987, p. 55-76.

- HALSALL, G. Childeric's Grave, Clovis' succession, and the origins of the Merovingian Kingdom. In: MATHISEN, R. W.; SHANZER, D. (ed.). *Society and culture in Late Antique Gaul: revisiting the sources*. New York: Routledge, 2017, p. 116-133.
- HANOT, P. *et al.* Reconstructing the functional traits of the horses from the tomb of King Childeric. *Journal of Archaeological Science*, n. 121, p. 1-12, 2020.
- JAMES, E. *The Franks*. Cambridge: Blackwell, 1991.
- KAZANSKI, M.; PÉRIN, P. Le mobilier funéraire de la tombe de Childéric Ier: état de la question et perspectives. *Revue Archéologique de Picardie*, n. 3-4, p. 13-38, 1988.
- KULIJOWSKI, M. *Guerras góticas de Roma*. São Paulo: Masdras, 2008.
- LEBECQ, S. The two faces of King Childeric: History, Archaeology, Historiography. In: NOBLE, T. F. X. (ed.). *From Roman provinces to Medieval Kingdoms*. New York: Routledge, 2006, p. 272-287.
- MACHADO, C. A. R. A antiguidade tardia, a queda do Império Romano e o debate sobre o "fim do mundo antigo". *Revista de História*, n. 173, p. 81-114, 2015.
- POHL, W. Conceptions of ethnicity in Early Medieval Studies. In: LITTLE, L. K.; ROSENWEIN, B. H. (ed.). *Debating the Middle Ages: issues and readings*. Oxford: Blackwell, 1998, p. 13-24.
- SALÜN, G. Empreintes inédites de l'anneau sigillaire de Childéric Ier: état des connaissances. *Antiquités Nationales*, n. 39, p. 217-224, 2008.
- WOLFRAM, H. *The Roman Empire and its Germanic peoples*. Los Angeles: University of California Press, 1997.
- WOOD, I. *The Merovingian Kingdoms 450-751*. New York: Routledge, 1994.

A percepção do *bárbaro* no “tempo dos reinos”: infidelidade, traição e violência no reino hispano-visigodo de Toledo (séculos VI – VII)

The perception of the barbarian in the “time of kingdoms”: infidelity, betrayal and violence in the Hispano-Visigothic kingdom of Toledo (6th – 7th centuries)

Renan Frighetto*

Resumo: A Antiguidade Tardia (séculos III – VIII) é considerada como uma estrutura histórica dinâmica, repleta de transformações, readequações e mutações. Como parte deste conjunto, encontramos a caracterização do *bárbaro* que foi modificando-se de uma forma significativa. De uma visão civilizacional greco-romana preocupada com as ameaças de grupos populacionais distintos em termos culturais e políticos, observamos que a interação e a integração dos considerados como *bárbaros* ao ambiente sociopolítico e cultural nos territórios romanos ocidentais a partir do século V acabou transformando aquela ideia sobre o *bárbaro* que, a partir de então, integrava-se aos grupos aristocráticos de origem romana e autóctone. Tanto assim que os godos, que constituíram um *regnum* no espaço da antiga *Hispania* romana entre os séculos VI e VII, utilizaram-se de ferramentas tradicionalmente associadas à tradição imperial romana para configurarem um novo perfil de *bárbaro* com um acento político-ideológico, em que a infidelidade, a traição e questões de ordem religiosa passaram a ter um papel significativo.

Abstract: Late Antiquity (3rd–8th centuries) is considered a dynamic historical framework, replete with transformations, readjustments, and mutations. As part of this context, we find the characterization of the *barbarian*, which underwent significant changes. From a Greco-Roman civilizational perspective concerned with the threats posed by culturally and politically distinct population groups, we observe that the interaction and integration of those considered *barbarians* into the sociopolitical and cultural environment of western Roman territories from the 5th century onwards ultimately transformed the notion of the *barbarian*, which, from then on, integrated itself into aristocratic groups of Roman and indigenous origin. So much so that the Goths, who formed a *regnum* in the space of ancient Roman *Hispania* between the 6th and 7th centuries, used tools traditionally associated with the Roman imperial tradition to configure a new *barbarian* profile with a political-ideological accent, where infidelity, betrayal and religious issues began to play a significant role.

Palavras-chave:

Antiguidade Tardia;
bárbaro;
tempo dos reinos;
reino hispano-visigodo de Toledo;
infidelidade;
traição.

Keywords:

Late Antiquity;
Barbarian;
Time of the Kingdoms;
Hispano-Visigothic Kingdom of Toledo;
infidelity;
betrayal.

Recebido em: 04/08/2025
Aprovado em: 01/12/2025

* Doutor em História Antiga pela Universidad de Salamanca. Professor Titular de História Antiga da Universidade Federal do Paraná. Pesquisador de Produtividade e Pesquisa do CNPq (nível B). Coordenador do Núcleo de Estudos Mediterrânicos da Universidade Federal do Paraná.

A civilização, a barbárie e suas dinâmicas

Analisar o conceito e a definição de *bárbaro*¹ é, a todas as luzes, uma tarefa complexa e nem sempre conclusiva. A afirmação feita por Michael Maas (2025, p. 28) de que a palavra *barbarus*, “com sua ampla gama semântica, foi usada de forma diferente em diferentes épocas e lugares ao longo do período tardo-antigo e além”, revela a variedade de interpretações que envolvem esta palavra, este conceito e definição, pois, como apontou Michael Kulikowski (2023, p. 237), “a mesma pessoa que eventualmente fosse considerada bárbara em dado contexto poderia não ser em outro”. Mesmo assim, lançando o nosso olhar ao contexto que pretendemos abordar, o do mundo da Antiguidade Tardia mediterrânea,² concordaremos com a perspectiva apresentada por Edward James (2011, p. 17) que estabelece, desde a ótica greco-romana, a definição dos termos *barbaros/barbaroi* e *barbarus/barbari* como aqueles indivíduos que são considerados como “não romanos” e “não civilizados”. Indubitavelmente que estamos nos referindo àquele momento que podemos definir como o do “tempo do impérios”³, ou seja, entre os séculos IV e V se nos voltarmos aos territórios romanos ocidentais que configuravam o Império Romano do Ocidente, e entre os séculos IV e VII ao direcionarmos nossa atenção ao que denominamos como Império Romano do Oriente.⁴ É neste recorte espaço-temporal que encontraremos imagens e visões um tanto contraditórias apresentadas por autores de procedência romana e grega sobre aqueles que vieram “de fora” e que se transformaram nos substitutos da autoridade imperial, em particular nos territórios ocidentais. Mobilidades provocadas pelo largo processo de migrações das populações e grupos que viviam tanto nas áreas limítrofes como além dos limites imperiais, naquele espaço denominado por Amiano Marcelino como o *barbaricum/barbaria* (Amiano, *Historia*, XIV, 10, 11; XVI, 12, 7; 27, 5, 6; 28, 2, 5;

¹ Dadas as amplas opções e conotações que envolvem esta palavra e longe de pensarmos de forma pejorativa, a colocaremos ao longo de nosso estudo em itálico, pois *bárbaro* pode contemplar uma gama de significados, desde o cultural, passando pelo etnográfico, pelo político e pelo religioso.

² Seguindo a proposta apresentada há mais de cinco décadas por Peter Brown, definimos o nosso recorte espaço – temporal da Antiguidade Tardia ao mundo mediterrâneo greco-romano, entre os séculos II e VIII. Contudo, desde o início do século XXI, encontramos uma tendência historiográfica que amplia espacialmente a Antiguidade Tardia ao mundo das estepes, da Ásia central e oriental. Neste sentido, a coletânea organizada por Di Cosmo, Nicola e Maas, Michael (2023), *Impérios e trocas na Antiguidade Tardia eurasiática. Roma, China, Irã e a estepe por volta de 250 – 750*, é um dos melhores exemplos destas novas abordagens do período histórico da Antiguidade Tardia.

³ Esta proposta de subdivisão cronológica no interior da Antiguidade Tardia, entendida como uma estrutura histórica, foi apresentada por Frighetto (2025, p. 79-96).

⁴ Devemos indicar que a denominação de “Império Bizantino” pode ser utilizada, embora acreditemos que tal nomenclatura estaria associada à opção iniciada no reinado de Heráclio (610-641) de uma defesa mais efetiva do que Fernández Delgado (2021) definiu como “arco setentrional”, que estendia-se desde as áreas balcânicas às regiões do Cáucaso e da Anatólia, em detrimento dos espaços da *Africa*, da *Italia* e da *Spania* ocupadas no tempo de Justiniano (527-565).

30, 5, 13; 31, 4, 9), que, de acordo com Stefano Gasparri e Cristina La Rocca (2013, p. 75), era “o território além dos confins territoriais do império (o *limes*), não era um mundo alheio e podemos vê-lo como a periferia pobre do império”. Logo, falamos de uma ambiência espacial marcada pela interação entre romanos e *bárbaros* que, de forma direta ou indireta, escapava ao controle hegemônico dos primeiros, embora acabassem ali realizando uma série de trocas em todos os níveis, do político ao econômico e ao cultural, que convergiam para a criação de algo distinto, pois, como indica Michael Maas (2025, p. 28), “os contrastes com o bárbaro eram uma medida que não excluía a apreciação de culturas estrangeiras nem impedia a extração e assimilação de elementos delas”.

Porém, mesmo com o reconhecimento destas trocas e assimilações, a grande maioria dos autores gregos e romanos de finais do século IV e do começo do século V apresentava aquelas populações externas, *bárbaras*, com um misto de desprezo, de receio e de ojeriza. Exemplo desta postura encontramos nos discursos do neoplatônico Temístio (*Oratio*, 10), que declarou no senado de Constantinopla que “de fato, todo homem tem um elemento bárbarico, selvático e rebelde: a cólera e a sua vontade insaciável, que são a antítese da razão, assim como os germanos e os citas são a antítese dos romanos”.

A associação dos *bárbaros* com a violência e a irascibilidade também era comum entre os autores cristãos, como Jerônimo, que, na epístola encaminhada à viúva Geruchia, no ano de 409, mencionava os acontecimentos recentes ocorridos na *Galia* relacionados com o ingresso de populações *bárbaras*, descritas de uma maneira muito marcante:

Povos ferocíssimos e inumeráveis ocuparam todos os espaços da *Galia*. Os quados, os vândalos, os sármatas, os alanos, os gepidas, os hérulos, os saxões, os burgúndios, os alamanos, os inimigos da Panônia conquistavam tudo o que se encontrava entre os Alpes e os Pirineus, entre o Reno e o Oceano, devastando tudo em um império sobre o qual não restava mais que chorar (Jerônimo, *Epístola*, 123, 15).

Também marcante é a descrição que nos oferece Amiano Marcelino sobre os hunos, apresentados na sua *História* (31, 3, 1; 2), no momento do governo do imperador Valente (364 – 378) nos territórios romanos orientais. A pressão provocada pelos hunos ao derrotarem o greutungo Ermanerico nas estepes da *Sarmatia* à volta de 375 precipitou o pedido de tribos godas e sármatas estabelecidas além do *limes* danubiano para ingressarem no interior do mundo romano. Parece que o autor antioqueno queria informar ao seu público leitor como seriam aqueles hunos que provocaram aquela avalanche de povos em direção ao Oriente romano, dando detalhes muito eloquentes:

Com aspecto humano, apesar de sua rudeza, levam uma vida tão agreste que não precisam do fogo, nem de alimentos saborosos, mas somente raízes e ervas selvagens. Se alimentam com carne de qualquer animal quase crua, já que somente as esquentam rapidamente, colocando-a entre as suas pernas e os lombos de seus cavalos (Am., *Hist.*, 31, 2, 3).

Em comum com as descrições oferecidas por Temístio e por Jerônimo sobre os grupos *bárbaros* que assolavam tanto as províncias romanas orientais como as províncias romanas ocidentais, os hunos eram apresentados, pelo relato de Amiano, como selvagens, despossuídos de *humanitas*, na medida em que desconheciam o requinte dos bons hábitos alimentares, afastando-os da *civilitas*, colocando-os na condição de incivilizados e, conseqüentemente, como grupo dotado de crueldade, selvageria e ferocidade. Ademais, desde a perspectiva política, o exercício do poder e da autoridade, tanto entre os hunos como nos demais grupos de *bárbaros*, distanciava-se do modelo da monarquia romana imperial tardo-antiga, embora a presença dos godos no interior do mundo romano a partir de 376 tenha paulatinamente alterado este panorama em prol da aproximação da constituição de uma monarquia de perfil romano entre os *bárbaros*.

Nesse sentido, conforme outro estudo de Michael Maas (2023, p. 69), "os nômades das estepes eurasiáticas, do Danúbio ao Volga, mais do que nunca emergiram como um fator preponderante nos cálculos geopolíticos de Roma, criando desafios práticos e conceituais. Um divisor de águas para tal foi o século V". De fato, é interessante observarmos que o ingresso dos grupos *bárbaros* nos territórios romanos ocidentais, a sua fixação e a criação de espaços hegemônicos por meio da constituição de *regna* a partir de 418 transformaram,⁵ de forma gradual, o próprio discurso e o olhar que as elites aristocráticas de origem romana passaram a ter sobre aqueles novos vizinhos que assumiram o lugar da autoridade romana ocidental. Com efeito, para autores como Hidácio de Chaves (*Crônica*, XXVIII, 142), os godos, estabelecidos com o seu *regnum* nas províncias da *Aquitania prima* e *secunda*, apareciam em algumas ocasiões como sócios e aliados de Roma, como na batalha dos campos catalaúnicos contra o rei dos hunos, Átila, em 451. Inclusive este último, segundo o legado romano oriental Prisco de Pânio (Blockley, 2018, p. 1232-1233),⁶ é descrito de uma forma muito próxima aos padrões políticos e morais comuns às autoridades imperiais romanas do século V, além de também mostrar que costumes próprios dos hunos, como a formulação de uma saudação dirigida ao rei antes de uma refeição, eram mantidos num ambiente de corte onde os mais relevantes

⁵ Aqui nos referimos ao primeiro *regnum* romano-bárbaro estabelecido nos territórios ocidentais, o reino godo de Tolosa, inicialmente fixado na província romana da *Aquitania secunda*, com o aval da autoridade imperial de Ravena.

⁶ Estamos nos referindo à condição de enviado, uma espécie de embaixador, para negociar acordos com autoridades e lideranças *bárbaras*.

aristocratas e chefes tribais vinculados aos hunos eram recebidos (Heather, 2015, p. 223-227). Prisco menciona o leito de Átila, adornado e “coberto por lençóis de linho e cobertores ricamente bordados, da mesma forma que gregos e romanos costumam decorar os leitos das noivas” (Prisco, *Fragmenta*, 58), ao mesmo tempo que fala da suntuosa refeição oferecida, ao lado do respeito e da moderação possuídos pelo rei dos hunos (Pris., *Frag.*, 59-60). Uma percepção muito distinta daquela que fora oferecida por Amiano cerca de oito décadas antes, mas que pode ser entendida à luz deste contato entre os romanos e os *bárbaros* durante o século V, que deve sempre ser pensado num sentido de mão dupla, pois tanto uns como os outros acabaram recepcionando costumes, hábitos e tradições que fazem parte do processo de interação sociopolítica e cultural que caracterizou este encontro e que, a partir de então, modificou significativamente a própria caracterização do *bárbaro*. Ou seja, observamos desde a quinta centúria até o século VIII, período que nos territórios ocidentais denominamos como o “tempo dos reinos”⁷ onde as lideranças *bárbaras* substituíram efetivamente a autoridade imperial romana, a existência de uma “polaridade cultural” (Maas, 2025, p. 28) entre o civilizado e o *bárbaro* feita a partir de um complexo constructo literário que modificou, de forma significativa, os parâmetros definidores da caracterização do *bárbaro*.

Novos paradigmas: da *Renovatio imperii* à *imitatio imperii* e a constituição de um novo *bárbaro* no reino hispano-visigodo de Toledo

Estas alterações tiveram como ponto de inflexão o importante destaque que o Império Romano do Oriente assumiu no âmbito mediterrânico, em especial durante o longo e interessantíssimo reinado de Justiniano (527-565). Tendemos a analisar a grandeza de sua iniciativa no processo de *Renovatio imperii* desde as perspectivas político-militar, jurídica e administrativa (Pazdernik, 2005, p. 193-194) que acabaram irradiando o modelo imperial romano oriental sobre aquelas províncias ocidentais ocupadas pelos *regna* romano-bárbaros (Pohl, 2005, p. 448-476). Ao fim e ao cabo, seguindo a lógica romana oriental, estes reinos estabelecidos no antigo Ocidente romano faziam parte daquelas comunidades do mundo (Maas, 2015, p. 162) diretamente incluídas na ordem imperial, reforçando a ideia que colocava o Império Romano do Oriente e a sua capital, Constantinopla, como árbitros e polos irradiadores de uma nova *civilitas* que, em muitos casos, seria emulada nos reinos romano-bárbaros ocidentais. Esta *imitatio imperii* que envolvia tanto a utilização de signos e símbolos visíveis como a elaboração de princípios

⁷ Vide a nota 3.

ideológicos que reforçavam a autoridade régia tinham como vetor principal a política de valorização dos ideais cristãos niceno-calcedônios.⁸ Aqui nos deparamos com uma novidade na caracterização do *bárbaro*, pois deste momento em diante a violência, a irascibilidade ou a brutalidade de indivíduos e de grupos teriam conexão com o credo religioso que seguiam. Ideia que aparece no episódio narrado por Procópio de Cesareia dos preparativos da campanha militar de Justiniano contra o último rei vândalo da África, Gelimer (530-533). Acusado de tirania, Gelimer estaria promovendo uma perseguição contra os católicos na Líbia, na medida em que os vândalos professavam o arianismo no ambiente da corte de Cartago. Segundo Procópio, a revelação feita em sonho a um bispo que teve uma audiência com Justiniano acabou convencendo o imperador a realizar a campanha:

[...] Contudo, um dos ministros sagrados, aos que chamam bispos, que havia chegado da parte oriental, expressou seu desejo de ter umas palavras com o imperador. E no transcurso da entrevista que manteve com ele, lhe indicou que Deus lhe havia encomendado em sonhos dirigir-se ao imperador para censura-lo porque encarregando-se de proteger dos tiranos os cristãos da Líbia, posteriormente se havia atemorizado sem nenhuma razão: 'E contudo' prosseguiu dizendo Deus, 'eu seguirei sendo aliado do imperador enquanto esteja fazendo a guerra e o converterei no dono da Líbia'. Quando Justiniano escutou estas palavras, não pode reprimir seus desejos e começou a reunir o exército e os barcos, preparava as armas e os víveres e ordenou a Belisário que estivesse disposto para atuar como general na Líbia [...] (Procópio de Cesareia, *De Bello Vandalico*, III, 10, 18-21).

A relação entre a tirania e a vontade divina de frear as ações daquele mau governo, que contrariava os interesses da *ecclesia* dos católicos da África, levou, de acordo com Procópio, ao desenlace da vitoriosa campanha militar contra os vândalos e a retomada daquelas áreas à hegemonia romano-oriental. É provável que este mesmo roteiro tenha sido utilizado na intervenção das forças de Justiniano no levante hispânico a partir de 554. Vale recordarmos que havia, neste momento, um confronto aristocrático entre as facções de Agila e de Atanagildo (Díaz Martínez, 2004, p. 38-39), sendo este último apontado como *tyrannus* (*Chronicorum Caesaraugustanorum*, a. 552) e que solicitou o apoio das forças romano-orientais à sua causa, motivo que deu início à ocupação das áreas litorâneas desde Cadiz até Valência por parte do exército de Justiniano (Díaz Martínez; Martínez Maza; Sanz Huesma, 2007, p. 351-353). O resumo desta contenda e o desenlace da presença militar romano-oriental é apresentado por Isidoro de Sevilha (*Historia de regibus Gothorum*, 46) nos seguintes termos:

⁸ Trata-se do princípio trinitário, defendido e reconhecido pela autoridade imperial primeiramente no Concílio de Niceia de 325, posteriormente reafirmado no Concílio de Calcedônia de 451.

[...] O próprio Agila, vencido e em fuga, aprisionado pelo medo, se refugiou em Mérida. Passado algum tempo Atanagildo, que ambicionava o reino, lhe usurpou o poder e com valor militar aniquilou o exército que Agila enviou contra ele em Sevilha. Vendo os godos que se destruíam em mútua devastação e mais temerosos já que os soldados (romano-orientais) invadiram a *Hispania* com ocasião de uma ajuda militar, assassinam a Agila em Mérida e se entregam ao governo de Atanagildo [...].

É interessante observarmos que a presença das forças de Justiniano no sul e no levante peninsular provocou uma reação dos grupos aristocráticos godos que reuniram-se e coligaram-se ao chefe militar mais potente no eixo Sevilha – Mérida – Córdoba – Toledo, nesse caso Atanagildo. Mesmo assim, as ações militares de Atanagildo contra o contingente romano-oriental surtiram pouco efeito, cabendo ao futuro rei Leovigildo (569-586) o papel de unir os grupos aristocráticos godos do norte e do sul peninsular e a partir daí iniciar um processo paulatino de retomada dos territórios ocupados pelas forças romano-orientais, que seria concluído no primeiro terço do século VII, no reinado de Suíntila (Castellanos, 2020, p. 27). De toda forma, o papel desempenhado por Leovigildo no seu contexto revela-nos um *gothorum rex* habilidoso desde a perspectiva político-militar, a ponto do hispalense realçar que tratava-se de um líder que tinha “de sua parte a entrega de seu exército e o favor que lhe granjeavam suas vitórias” (Isid. Sev., *Hist. Goth.*, 49), aspecto este que podemos aproximar à própria iniciativa imperial realizada anos antes por Justiniano no espaço do Mediterrâneo ocidental. Ou seja, a vitoriosa ação militar levada a cabo por Leovigildo no espaço da *Hispania* pode ser entendida como um dos frutos da *imitatio imperii* (Valverde Castro, 2000, p. 179-195) realizada pelo *rex* hispano-visigodo e que encontraria reflexos, como indicamos Garcia Moreno (2008, p. 85), na partilha da autoridade proposta por Leovigildo ao consorciar seus dois filhos, Hermenegildo e Recaredo, ao solio régio. Porém, estas ações de emulação da figura de Justiniano e, como consequência, dos influxos político-culturais emanados pelo Império Romano do Oriente, viam-se incrementados por outras iniciativas de Leovigildo, como a fundação de cidades, como Victoriaco (João de Biclaro, *Chronicon*, 60) e Recópolis, ao lado da revisão das normas e leis antigas, iniciativas valorizadas por Isidoro de Sevilha (*Hist. Goth.*, 51):

[...] Fundou uma cidade na Celtiberia que chamou Recópolis, pelo nome de seu filho. Ademais, em matéria legislativa, corrigiu tudo aquilo que parecia ter ficado confusamente estabelecido por Eurico, agregando muitas leis omitidas e retirando outras bastante supérfluas [...].

Outro elemento igualmente importante e que reforçava a dinâmica da *imitatio imperii* é o da consolidação de Toledo como centro do poder régio hispano-visigodo. Se é certo que o destaque de Toledo como capital régia aparecia desde o reinado de Teudis (531-542) (Frighetto, 2018, p. 164-165; 2024, p. 247-248), com Leovigildo a *civitas* toledana assumiu o protagonismo como centro da corte régia hispano-visigoda, numa clara tentativa de aproximação com a capital imperial romana-oriental, Constantinopla. Ademais, do ponto de vista prático, a escolha de Toledo respondia, também, a uma demanda geopolítica fundamental: a sua localização na área central da *Hispania* e no início do curso hidrográfico do rio Tejo situava-a numa região distante dos conflitos com as forças romano-orientais e de possíveis confrontos com suevos e francos, além de colocá-la a salvo da incursão de grupos belicosos como os vascos, celtiberos e astures (Frighetto, 2024, p. 250).

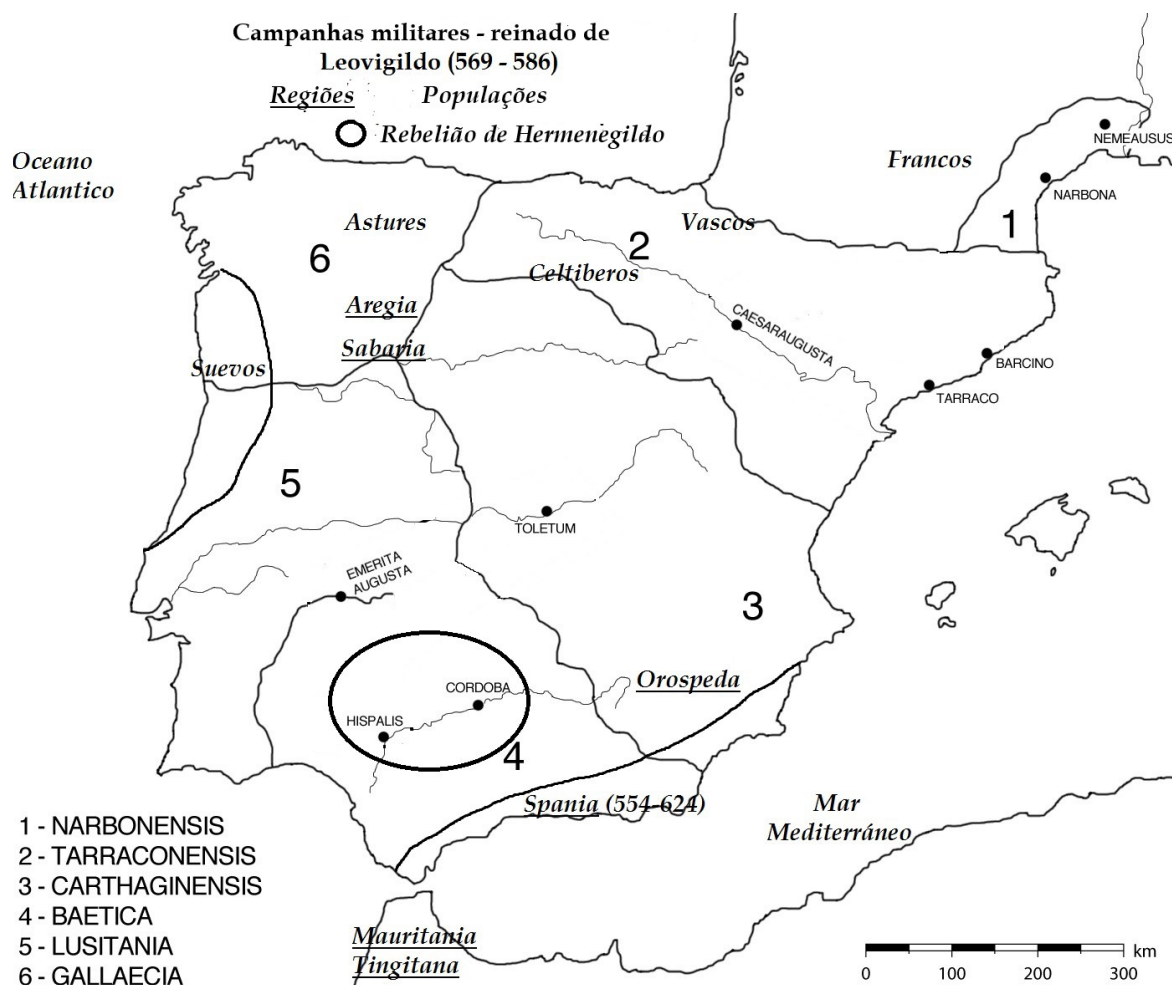
Assim, com Leovigildo, a monarquia hispano-visigoda reunia as condições necessárias para sua consolidação como *regnum*, na medida em que o *gothorum rex* possuía um centro de poder em Toledo, onde a sua corte encontrava-se instalada e dali ampliava sua dominação sobre o território hispânico por meio de vitoriosas campanhas militares, buscando consolidar sua hegemonia através da aproximação com os grupos aristocráticos com poderes locais e regionais por meio da concessão de benefícios gerados a partir do estabelecimento de pactos e de juramentos de fidelidade mútua. No entanto, um problema surgia nesse momento no interior deste tabuleiro político *a priori* equilibrado, envolvendo a questão do dogma ariano⁹ defendido pelo poder régio hispano-visigodo e que a partir de Leovigildo buscava ampliar o raio de ação do arianismo para além da concepção de ser unicamente uma *fides gothica* (Acerbi; Teja, 2022, p. 297), proposta que chocava diretamente com a crença niceno-calcedônica acolhida por uma parcela significativa dos grupos aristocráticos hispano-romanos. Este era um tema bastante delicado no jogo político hispano-visigodo, especialmente se pensarmos que a relação entre o rei e os integrantes das *gentes* aristocráticas estava amparada em juramentos que certamente envolviam promessas associadas ao credo ariano. Por isso, na lógica de Leovigildo, a conversão dos integrantes da aristocracia hispano-romana e católica ao arianismo significaria alcançar a unidade

⁹ Contrário ao dogma trinitário niceno-calcedônico, o arianismo, derrotado por uma margem muito estreita de votos no Concílio de Niceia de 325, manteve-se vivo nos territórios orientais e ocidentais do mundo imperial romano entre os séculos IV e VI. Em linhas gerais, o dogma defendido por Ário, presbítero de Alexandria nos primórdios do século IV, afirmava que o Filho, ao proceder do Pai, seria distinto Dele negando, desta forma, a consubstanciação defendida pelos niceístas e, posteriormente, reafirmada pelos calcedônicos. Longe de ser um movimento coeso, o arianismo encontrava-se dividido entre três correntes, uma mais radical, a dos *anomeos*, uma intermediária, a dos *homeos*, e uma moderada, a dos *homusianos*, esta mais próxima dos princípios defendidos pelos nicenos-calcedônicos. Os grupos aristocráticos godos e seu *rex*, Leovigildo, estavam vinculados a esta última corrente.

político-religiosa e, assim, conectando o último elo ainda solto para a consolidação plena do *regnum gothorum*.

Ora, tal iniciativa tinha, em nossa opinião, uma conexão com a perspectiva de *imitatio imperii* proposta por Justiniano e pelo Império Romano do Oriente, mas com sinais trocados. Enquanto o catolicismo niceno-calcedônico era defendido como a única via civilizacional válida para a autoridade imperial romana-oriental, Leovigildo sugeria um caminho apoiado pela premissa imperial, mas que se apresentava como intermediário, em que o arianismo aproximava-se do catolicismo, a ponto de Kay Boers (2025, p. 317) propor que Leovigildo “flertou com o catolicismo”. Este “flerte” consolidou-se no concílio ariano convocado pelo *gothorum rex* no ano de 580, no qual foram lançadas as condições apresentadas pelo rei e pelo episcopado ariano para, nas palavras de Garcia Moreno (2008, p. 129), “[...] facilitar a conversão ao arianismo dos nicenos, suprimindo a antiga obrigação de um segundo batismo e substituindo-o por uma mera imposição de mãos e a admissão da comunhão da parte de um clérigo ariano [...]”. Tais condições “suaves” (Castellanos, 2020, p. 97), bem como uma breve descrição sobre esta reunião conciliar ariana, foram apresentadas pela crônica 57 de João de Biclaro nos seguintes termos:

O rei Leovigildo reúne em Concílio, na cidade de Toledo, os bispos da seita ariana e corrige a antiga heresia com um novo erro, ao proclamar que os que se convertessem da religião romana à nossa fé ortodoxa não deveriam ser batizados, mas somente purificados pela imposição de mãos e pelo recebimento da comunhão, devendo também dar glória ao Pai pelo Filho no Espírito Santo. Por este engodo, pois, muitos dos nossos deixam-se cair na doutrina ariana, mais por cupidez do que por impulso próprio.

Mapa 1 – Campanhas militares - reinado de Leovigildo (569-586)

Fonte: mapa de autoria própria.

O que chama a nossa atenção, no entanto, é a informação do biclearense (*Chr.*, 54) sobre a conversão da religião romana à “nossa” fé ortodoxa proposta aos grupos aristocráticos hispano-romanos num momento bastante complexo para o reino hispano-visigodo, como foi o da rebelião iniciada pelo príncipe Hermenegildo, em 579. Pelo que podemos inferir, a associação do credo niceno-calcedônico à religião professada no mundo imperial romano oferece-nos uma chave interpretativa na qual os inimigos, nesse caso os *bárbaros*, estariam vinculados aos rivais romano-orientais que ocupavam áreas do sul da *Hispania*, que, na interpretação da autoridade régia hispano-visigoda, pertenceriam ao espaço hegemônico do *regnum gothorum*. Logo, todo aquele que defendesse e mantivesse um credo relacionado aos *bárbaros* romanos poderia ser considerado um infiel e traidor e, por isso, oferecia-se a possibilidade de uma conversão mais simplificada ao arianismo, que na lógica proposta por Leovigildo se identificaria como “ortodoxa” (Acerbi; Teja, 2022, p. 297) e que “reduzia ao mínimo as diferenças dogmáticas que opunham o credo ariano ao católico niceno-calcedônico” (Garcia Moreno, 2008, p. 129). Apesar

disso, observamos que a documentação hispano-visigoda refere-se a um endurecimento da postura régia com relação tanto aos grupos aristocráticos laicos como eclesiásticos que, ao que tudo indica, permaneceram vinculados ao credo niceno-calcedônico. Isidoro de Sevilha nos oferece uma visão bastante vívida da reação de Leovigildo que atingiu diversos bispos e integrantes da aristocracia laica, além de provocar a conversão ao arianismo de personagens destacados, como o bispo Vicente de Zaragoza, considerado pelo hispalense como apóstata:

Com efeito, cheio de furor da perfídia ariana, (Leovigildo) promoveu uma perseguição contra os católicos, relegou ao exílio a muitíssimos bispos e suprimiu as rendas e os privilégios das igrejas. Também empurrou a muitos à heresia e pestilência ariana com suas ameaças e a maior parte os seduziu sem perseguição, atraindo-os com ouro e com bens. E ainda mais, se atreveu, entre outros contágios de sua heresia, a rebatizar os católicos não só do povo como também da dignidade sacerdotal, como a Vicente de Zaragoza, ao que converteu de bispo em apóstata e foi como se o tivesse lançado do céu ao inferno (Isi. Sev., *Hist. Goth*, 50).

A imposição de castigos e de penalidades contra aqueles que negavam converter-se ao arianismo, como o exílio e a perda de benefícios, reforça o argumento de que a autoridade régia movia-se por motivos ideológicos e políticos, ainda mais se observarmos que a concessão de benefícios – que no texto do hispalense aparece como “ouro e com bens” – estaria diretamente vinculada à associação de que aqueles que se mantinham contrários à “ortodoxia” defendida pelo rei ariano seriam enquadrados na categoria de infiéis e traidores, sinônimos, nesse momento, de *bárbaros*. De fato, vários bispos e presbíteros apoiantes do dogma niceno-calcedônico, como João de Biclano, Masón de Mérida e Leandro de Sevilha, sofreram a imposição do exílio por parte da autoridade régia ou se desterraram a Constantinopla (Frighetto, 2019, p. 179-188), sendo este um sinal evidente do “furor” régio, na concepção isidoriana, mas, também, da aplicação da justiça régia contra os considerados como infiéis e, conseqüentemente, *bárbaros*.

Por certo que estes e outros casos de personagens católicos que sofreram tanto o exílio como o conseqüente confinamento tinham relação direta com a rebelião iniciada por Hermenegildo contra seu pai, na *Baetica*, e que mergulhou o reino hispano-visigodo numa guerra civil (João Bicl., *Chr.*, 54) entre os anos de 579 e 584 (Frighetto, 2025, p. 50-51). Inicialmente contando com o apoio dos grupos aristocráticos católicos hispano-romanos do sul peninsular, os mesmos que haviam sido derrotados pelo *gothorum rex* alguns anos antes (João Bicl., *Chr.*, 20), a ação levada a cabo pelo príncipe rebelde foi, em alguma medida, incentivada por agentes externos, como os romano-orientais, levando João de Biclano e Isidoro de Sevilha (*Chr.*, 54; 64; 65; *Hist. Goth*, 49) a apresentá-lo em seus escritos como um tirano que tentou usurpar o poder de seu pai de forma ilegítima.

Logo, observamos que, para o biclarense e para o hispalense, a questão religiosa, da disputa entre o arianismo do rei e o catolicismo apoiado em seu filho, aparece colocada em segundo plano diante de uma ação política considerada como usurpatória e apoiada na infidelidade e na ilegitimidade contra a autoridade régia. Ou seja, podemos supor que a atitude tirânica e ilegítima levada a cabo por Hermenegildo lançava-o à condição de *bárbaro*, embora sua condição católica fosse considerada por outros autores tardo-antigos, como Gregório de Tours e Gregório Magno, como a de um mártir que confrontou o seu pai “cruel” e herege (Frighetto, 2019, p. 174-177). Contudo, a aproximação de Hermenegildo dos romano-orientais e, especialmente, do credo niceno-calcedônico, fazia com que o discurso apresentado tanto por João de Biclato como por Isidoro de Sevilha acabasse aproximando-se da proposta de Leovigildo no que diz respeito à “fé” dos romanos como própria dos *bárbaros*. Uma proposta que, como apontamos anteriormente, seguia a *imitatio imperii* espelhada dos modelos romano-orientais, particularmente o de Justiniano, mas com uma interpretação própria dos interesses e necessidades de um rei como Leovigildo, que tinha como objetivo final a integração entre godos e hispano-romanos pela via do arianismo.

Apesar de toda a ação político-ideológica levada a cabo por Leovigildo, foram os grupos aristocráticos godos associados ao arianismo que acabaram convertendo-se ao credo niceno-calcedônico no III Concílio de Toledo de 589, no reinado de seu filho e sucessor Recaredo (586-601), a partir de “um modelo político-religioso à imitação da corte oriental” (Díaz Martínez, 2014, p. 1108). Mas é curioso notar que aquele discurso proposto pelo último rei godo ariano, que tentava estabelecer uma nova “ortodoxia” e que se antagonizaria à fé niceno-calcedônica dos romanos, ao lado dos problemas associados com a fidelidade devida ao monarca e que nem sempre era cumprida, seria símbolo de uma oposição entre os godos e hispano-romanos *civilizados* versus os romano-orientais *bárbaros* que ganhou uma nova roupagem nos primórdios do século VII. Esta aparece com certa clareza no cânone 1 do Concílio de Sevilha de 619, presidido pelo então metropolitano da província eclesiástica da *Baetica* e bispo de Sevilha, Isidoro. Além disso, ainda encontrávamos, naquele momento, a presença romano-oriental nos territórios do Levante hispânico, numa área bem mais reduzida que no tempo de Leovigildo. Era o reinado de Sisebuto (612-621), “brilhante em sua palavra, douto em seus pensamentos e bastante instruído em conhecimentos literários” (Isi. Sev., *Hist. Goth*, 60), mas igualmente hábil do ponto de vista militar, pois, “por duas vezes, dirigindo a campanha, triunfou felizmente sobre os romanos e submeteu com a guerra algumas de suas cidades” (Isi. Sev., *Hist. Goth*, 61). A retomada de territórios diante das forças romano-orientais acabou

gerando discussões sobre as áreas de atuação jurisdicional dos episcopados de Málaga, Ecija, Elvira e Cabra, tema que foi abordado no concílio sevilhano. Nele definiu-se que:

[...] Sobre isso, tivemos por bem que qualquer território que provar haver pertencido antes das operações militares por direito antigo a sua própria diocese fosse devolvido à jurisdição daquela, pois assim como as leis civis, aqueles que foram levados pela ferocidade dos bárbaros em cativeiro forçado, se voltam algum dia se lhes reintegra seu antigo patrimônio pelo direito de retorno daqueles que estavam fora dos limites da pátria [...] (Concilio II de Sevilha, a. 619, cânone 1).

Desta passagem, o que chama a nossa atenção é a associação feita tanto por Isidoro de Sevilha como pelos demais bispos participantes da reunião conciliar entre os cativos capturados em campanhas militares com os territórios espoliados pela presença romano-oriental e que foram recuperados e restituídos à autoridade régia hispano-visigoda. Territórios que foram extraídos da mesma forma “pela ferocidade dos bárbaros” e aos quais foi imposto um “cativeiro forçado”, tornando equivalente a ação militar realizada pelas forças romano-orientais à violência e crueldade típicas dos *bárbaros*. Neste caso, o estereótipo do *bárbaro* recai sobre os romano-orientais na perspectiva política, na medida em que os territórios recuperados pela autoridade régia hispano-visigoda, no sudeste peninsular, eram retomados de inimigos externos associados à crueldade e à violência com as quais havia tomado aquelas áreas.

Conclusão

Assim, observamos que, ao longo da Antiguidade Tardia, houve uma significativa alteração da concepção sobre o que era o *bárbaro* e como caracterizá-lo. Embora os vícios como o furor, a crueldade e a injustiça mantivessem o seu vínculo com a ideia original da *barbárie*, tais vícios passaram a ser associados com perspectivas políticas, como a infidelidade e a traição, e religiosas. Nesta última dinâmica, o caso que analisamos sobre o *rex gothorum* Leovigildo é muito interessante, pois a partir dos modelos romano-orientais foi gestada uma “nova” interpretação sobre o que poderíamos entender como “ortodoxia”. Ou seja, a partir da *imitatio imperii* e de toda a ação desenvolvida pelo imperador Justiniano, o monarca hispano-visigodo e o seu *entourage* aristocrático inverteram a lógica imperial e lançaram aos segmentos aristocráticos hispano-romanos apoiantes do dogma niceno-calcedônico a caracterização de *bárbaros* que defendiam um credo apoiado pelos inimigos do reino. A revolta e a ação de tirania levadas a cabo por Hermenegildo contra seu pai e rei acentuaram ainda mais esta imagem, na medida em que o apoio romano-oriental, mesmo que tímido, à causa do príncipe rebelde incrementava ainda mais aquela

imagem de vínculo aos infiéis e aos traidores do reino hispano-visigodo. Uma construção discursiva que ultrapassou a querela entre os cristianismos ariano e niceno-calcedônico, sendo ainda utilizada após a conversão dos godos ao dogma de Niceia e de Calcedônia no III Concílio de Toledo de 589. Os romano-orientais, na condição de ocupantes das áreas do levante hispânico, eram considerados como invasores associados aos *bárbaros* contrários à unidade proposta pelo *rex gothorum*, ao menos até o ano de 624 quando as forças romano-orientais foram expulsas da *Hispania*.

Apesar desta readequação conceitual, a caracterização do *bárbaro* ainda mantinha sua base original vinculada à tradição greco-romana do “tempo dos impérios”, aonde aquele que vinha de fora com outros costumes, tradições diversas e distintas surgia como uma ameaça tanto contra o *modus vivendi* greco-romano como contra os grupos aristocráticos ciosos de manterem e conservarem seu *status quo* em termos socioeconômicos e políticos diante de potenciais concorrentes. Vistos num primeiro momento como inimigos ameaçadores da ordem imperial, a integração e a interação dos *bárbaros* aos círculos aristocráticos de origem grega e romana acabou por colocá-los numa outra posição identitária característica, no “tempo dos reinos”, nos antigos territórios romanos ocidentais. Entre os séculos V e VIII, os grupos aristocráticos no interior de cada um dos *regna* romano-bárbaros viam uns aos outros como potenciais inimigos, lançando a ideia de que *bárbaros* eram os forâneos. Por esse motivo, observamos que os godos da *Hispania* apresentavam os francos, os romano-orientais, os suevos e todos os grupos autóctones existentes no espaço hispânico fora da hegemonia do reino hispano-visigodo como *bárbaros*, na medida em que estes atuavam para impedir a unidade régia proposta pelo *gothorum rex*. Ademais, mesmo no interior de um reino, como o hispano-visigodo, integrantes do universo aristocrático que cometessem atos de infidelidade e de traição contra a autoridade régia entrariam na condição de traidores sendo, por isso, apresentados como *bárbaros* por atentarem, por vezes de forma violenta, contra o poder régio e contra as populações do seu próprio reino. Dessa forma, o *bárbaro* seria tanto o inimigo externo como aquele que internamente buscava desestabilizar e enfraquecer o poder régio, associando o infiel e o traidor a esta nova percepção sobre o *bárbaro* que ganhará projeção no reino hispano-visigodo de Toledo.

Referências

Documentação textual

AMIANO. *Historia*. Traducción de Maria Luiza Harto Trujillo. Madrid: Akal, 2002.

- CONCILIO II DE SEVILHA, a. 619. In: VIVES, J.; MARÍN MARTÍNEZ, T.; MARTÍNEZ DÍEZ (ed.). *Concilios visigóticos e hispano-romanos*. Madrid/Barcelona: CSIC, 1963, p. 163-185.
- CRÔNICA DE ZARAGOZA. In: GIMÉNEZ SÁNCHEZ, J. A. (trad.). *Acerca de la denominada Crónica de Zaragoza*. Salamanca: Separata de la Revista Helmántica LVIII, 2007, p. 362-366.
- HIDÁCIO. Chronicle. In: BURGESS, R. W. (ed.). *Chronicle of Hydatius and the Consularia Constantinopolitana. Two contemporary accounts of the final years of the Roman Empire*. Oxford: Clarendon Press, 1993.
- ISIDORO DE SEVILHA. *História dos Godos*. Traducción de Cristóbal Rodríguez Alonso. Leon: Centro de Estudios e Investigación “San Isidoro”, 1975.
- JERÔNIMO. *Cartas de San Jerónimo*. Traducción de Daniel Ruiz Bueno. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1962.
- JOÃO DE BICLARO. *Crónica*. Tradução de Carmen Cardelle de Hartmann e Roger Collins. Lisboa: Colibri, 2002.
- PRISCO. *Fragmenta*. Traduzione di Fritz Bornmann. Firenze: Le Monnier, 1979.
- PROCOPIO DE CESAREA. *Historia de las Guerras*: Libros III-IV. Madrid: Gredos, 2008.
- TEMÍSTIO. *Discursos políticos*. Traducción de Joaquín Ritoré Ponce. Madrid: Gredos, 2000.

Obras de apoio

- ACERBI, S.; TEJA, R. The image of Leovigild as arian monarch in the *Vitas Patrum Emeritensium*: from historical reality to hagiographical deformation. In: UBRIC RABANEDA, P. (ed.). *Writing history in Late Antique Iberia: historiography in theory and practice from the Fourth to the Seventh century*. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2022, p. 293-306.
- BLOCKLEY, R. Priscus of Panium. In: NICHOLSON, O. (ed.). *The Oxford Dictionary of Late Antiquity*. Oxford: Oxford University Press, 2018, p. 1232-1233. v. II.
- BOERS, K. The shadow of Leovigild. Royal power and episcopal deliberation in Early Medieval Iberia. In: DIEM, A.; DE JONG, M.; VAN RENSWOUDE, I. (ed.). *Connecting people: saints, relics and communities in the Early Medieval World*. Budapest: Trivent, 2025, p. 315-331.
- CASTELLANOS, S. *The Visigothic kingdom in Iberia: construction and invention*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2020.
- DI COSMO, N.; MAAS, M. (org.). *Impérios e trocas na Antiguidade Tardia Eurasiática*: Roma, China, Irã e a estepe por volta de 250-750. Campinas: Editora Unicamp, 2023.

- DÍAZ MARTÍNEZ, P. de la C. En tierra de nadie: visigodos frente a bizantinos. Reflexiones sobre la frontera. In: PÉREZ MARTÍN, I.; BÁDENAS DE LA PEÑA, P. (ed.). *Bizancio y la Península Ibérica: de la Antigüedad Tardía a la Edad Moderna*. Madrid: CSIC, 2004, p. 37-60.
- DÍAZ MARTÍNEZ, P. de la C. Concilios y obispos en la Península Ibérica (siglos VI-VIII). In: CREMASCOLI, G. *et al.* *Chiese locali e chiese regionali nell'Alto Medioevo*. Spoleto: CISAM, 2014, p. 1095-1154.
- DÍAZ MARTÍNEZ, P. de la C.; MARTÍNEZ MAZA, C.; SANZ HUESMA, F. J. *Hispania tardoantigua y visigoda*. Madrid: Istmo, 2007.
- FERNÁNDEZ DELGADO, A. *La frontera septentrional del Imperio Romano durante la segunda mitad del "largo" siglo VI: la política exterior y relaciones internacionales*. Madrid: Dykinson, 2021.
- FRIGHETTO, R. Cuando la confrontación genera la colaboración. Godos, romanos y el surgimiento del reino hispanogodo de Toledo (siglos V-VI). *Vínculos de Historia*, v. 7, p. 157-172, 2018.
- FRIGHETTO, R. Polémica, confrontación y exilio: las querellas entre católicos y arrianos en el reino hispanogodo de Toledo en tiempos de Leovigildo (569-586). In: ARGÜELLO, S.; BOCH, V.; CARDOZO, P. (ed.). *La Antigüedad Tardía y el origen de la Europa feudal*. Mendoza: Edyfil, 2019, p. 165-195.
- FRIGHETTO, R. Entre os espaços urbanos e suburbanos: a Toledo hispano-visigoda como exemplo de *urbs regia* na Antiguidade Tardia (séculos VI-VII). In: SILVA, G. V.; FURLANI, J. C. (org.). *A cidade antiga entre a História e a Arqueologia*. Vitória: Antíteses, 2024, p. 241-268.
- FRIGHETTO, R. Por uma história política e institucional da Antiguidade Tardia: do tempo dos impérios ao tempo dos reinos no ocidente latino. In: TABORDA, A. R. C.; FRIGHETTO, R. *A Antiguidade Tardia em movimento*. Novas abordagens e definições. Goiânia: Tempestiva, 2025, p. 79-96.
- FRIGHETTO, R. Infidelidad, traición y movilidades forzadas: algunos casos de exilio y de destierro en el reino hispanogodo de Toledo (siglos VI-VII). *Anales de Historia Antigua, Medieval y Moderna*, v. 59, n. 1, p. 47-68, 2025.
- GASPARRI, S.; LA ROCCA, C. *Tempi barbarici: L'Europa Occidentale tra Antichità e Medioevo (300-900)*. Roma: Carocci, 2013.
- GARCIA MORENO, L. A. *Leovigildo: unidad y diversidad de un reinado*. Madrid: Real Academia de la Historia, 2008.

- HEATHER, P. The Huns and the Barbarian Europe. In: MAAS, M. (ed.). *The Cambridge companion to the Age of Attila*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015, p. 209-229.
- JAMES, E. *I barbari*. Bologna: Il Mulino, 2011.
- KULIKOWSKI, M. Invasores do norte: migração e conquista como *topoi* acadêmicos na historiografia eurasiática. In: DI COSMO, N.; MAAS, M. (org.). *Impérios e trocas na Antiguidade Tardia Eurasiática*. Roma, China, Irã e a estepe por volta de 250-750. Campinas: Editora Unicamp, 2023, p. 233-251.
- MAAS, M. Backdrop to exile: imperial perspectives on the world's communities in the age of Justinian. In: VALLEJO GIRVÉS, M.; BUENO DELGADO, J. A.; SÁNCHEZ-MORENO ELLART, C. (ed.). *Movilidad forzada entre la Antigüedad Clásica y Tardía*. Alcalá de Henares: Ediciones Universidad de Alcalá de Henares, 2015, p. 161-176.
- MAAS, M. Como as estepes se tornaram bizantinas: Roma e os nômades eurasiáticos em uma perspectiva histórica. In: DI COSMO, N.; MAAS, M. (org.). *Impérios e trocas na Antiguidade Tardia Eurasiática*. Roma, China, Irã e a estepe por volta de 250-750. Campinas: Editora Unicamp, 2023, p. 69-87.
- MAAS, M. *The conqueror's gift: Roman ethnography and the end of Antiquity*. Princeton: Princeton University Press, 2025.
- PAZDERNIK, C. Justinianic ideology and the power of the past. In: MAAS, M. (ed.). *The Cambridge companion to the age of Justinian*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005, p. 185-212.
- POHL, W. Justinian and the barbarian kingdoms. In: MAAS, M. (ed.). *The Cambridge companion to the age of Justinian*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005, p. 448-476.
- 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.

Ecos de vozes camponesas: luta de classes no Vale do Ebro (Séculos VI-VII)

*Echoes of peasant voices: class struggle in the Ebro Valley
(6th-7th Centuries)*

Eduardo Cardoso Daflon*

Resumo: O presente texto investiga as transformações sociais no vale do rio Ebro entre os séculos VI e VII a partir da análise cruzada de documentação escrita, dados arqueológicos. Examina-se a relação do campesinato com a aristocracia visigoda com base em quatro variáveis: a organização das cidades, a construção de fortificações, os processos de cristianização do meio rural e a reconfiguração do campo após o colapso do Império Romano. Ao destacar a agência camponesa, o texto problematiza interpretações que reduzem a história rural à mera dominação aristocrática, demonstrando que, apesar do avanço progressivo do poder senhorial, expressivas comunidades camponesas mantiveram autonomia relativa durante parte significativa do período. Defende-se, assim, uma leitura diacrônica que compreende a luta de classes na Alta Idade Média como um processo dinâmico, marcado por negociações, resistências e recomposições entre camponeses e aristocracias locais.

Abstract: This text investigates the social transformations in the Ebro River valley between the 6th and 7th centuries through a cross-analysis of written documentation and archaeological data. It examines the relationship between the peasantry and the Visigothic aristocracy based on four variables: the organization of cities, the construction of fortifications, the processes of rural Christianization, and the reconfiguration of the countryside after the collapse of the Roman Empire. By highlighting peasant agency, the text challenges interpretations that reduce rural history to mere aristocratic domination, demonstrating that, despite the progressive expansion of seigneurial power, significant peasant communities maintained relative autonomy throughout a substantial part of the period. It thus advocates for a diachronic reading that understands class struggle in the Early Middle Ages as a dynamic process, marked by negotiations, resistance, and realignments between peasants and local aristocracies.

Palavras-chave:

campesinato;
Vale do Ebro;
luta de classes;
visigodos;
Alta Idade Média.

Keywords:

peasantry;
Ebro River valley;
class struggle;
Visigoths;
Early Middle Ages.

Recebido em: 01/08/2025
Aprovado em: 20/11/2025

* Professor de História Antiga e Medieval do Departamento de História da Universidade Federal de Mato Grosso e membro do *Vivarium*.

O presente texto é um desdobramento inicial de uma pesquisa de doutoramento encerrada em 2020, na qual analisei as transformações no campesinato da Península Ibérica imediatamente após o colapso do Império Romano.¹ Agora, como parte da investigação que realizo, procuro avaliar os desenvolvimentos históricos do campesinato ibérico entre os séculos VI e VII. Trata-se do período em que se reconstituiu uma articulação supra regional encabeçada pela monarquia visigoda e que teve como um de seus elementos centrais – e frequentemente ignorado pela historiografia – justamente a sujeição dos camponeses.²

Dito isso, é necessário estabelecer uma referência metodológica de partida. Não podemos tratar o território peninsular como uma unidade devido à desagregação causada pelo desaparecimento do poder imperial de Roma que tornou as variações regionais da Península Ibérica ainda mais marcadas. Assim, proponho uma série de abordagens regionais. Este texto consiste num primeiro esforço para caracterizar uma região específica: o vale do rio Ebro.

Trata-se de um recorte particularmente interessante durante o processo de desestruturação do Império Romano na Península Ibérica em meados do século V (Espinoza Ruiz, 1991). Essa zona conheceu um contexto de instabilidade marcado sobretudo pelas bagaudas (Silva, 2016) – levantes camponeses em larga escala –, que chegaram a mobilizar um último esforço de resposta imperial com a mobilização de grandes generais romanos e de tropas visigodas (Burgess, 1993, p. 96; 98; 99; 102).

Apesar de ainda durante a vigência do Império essas revoltas camponesas terem sido violentamente reprimidas, o vale do Ebro, até o final do século V, estava escapando a articulações mais amplas. A documentação escrita e arqueológica permite ver a emergência de poderes aristocráticos locais que procuram se autonomizar e que, inclusive, tiveram uma capacidade de atuação expressiva com destacado reconhecimento de outras aristocracias até mesmo fora da Península Ibérica (Tejada; Ramiro, 1849, p. 951-953; 957; 962).

Já em fins do século V, contudo, os poderes visigodos começavam a instalar-se mais efetivamente nos territórios além dos Pirineus (Jiménez Sánchez, 2007, p. 363). Não se tratava do controle sobre todo o território peninsular, mas de um conjunto de pontos-chaves entre o vale do Ebro, o vale médio do Tejo e a cidade de Mérida. Algo que se intensificará com o deslocamento definitivo dos visigodos para a Península Ibérica após serem derrotados pelos francos na célebre Batalha de Vouillé, em 507 (Castellanos, 2018,

¹ Produto de minha tese de doutoramento, recentemente publicada (Daflon, 2023).

² Em outro momento, estabeleci uma definição de campesinato que considero operacional para o estudo do período aqui abordado (Daflon, 2021).

p. 58-78). Em outras palavras, especificamente a aristocracia do vale do Ebro desde muito cedo participou do processo de construção de um novo Estado sob os visigodos.³

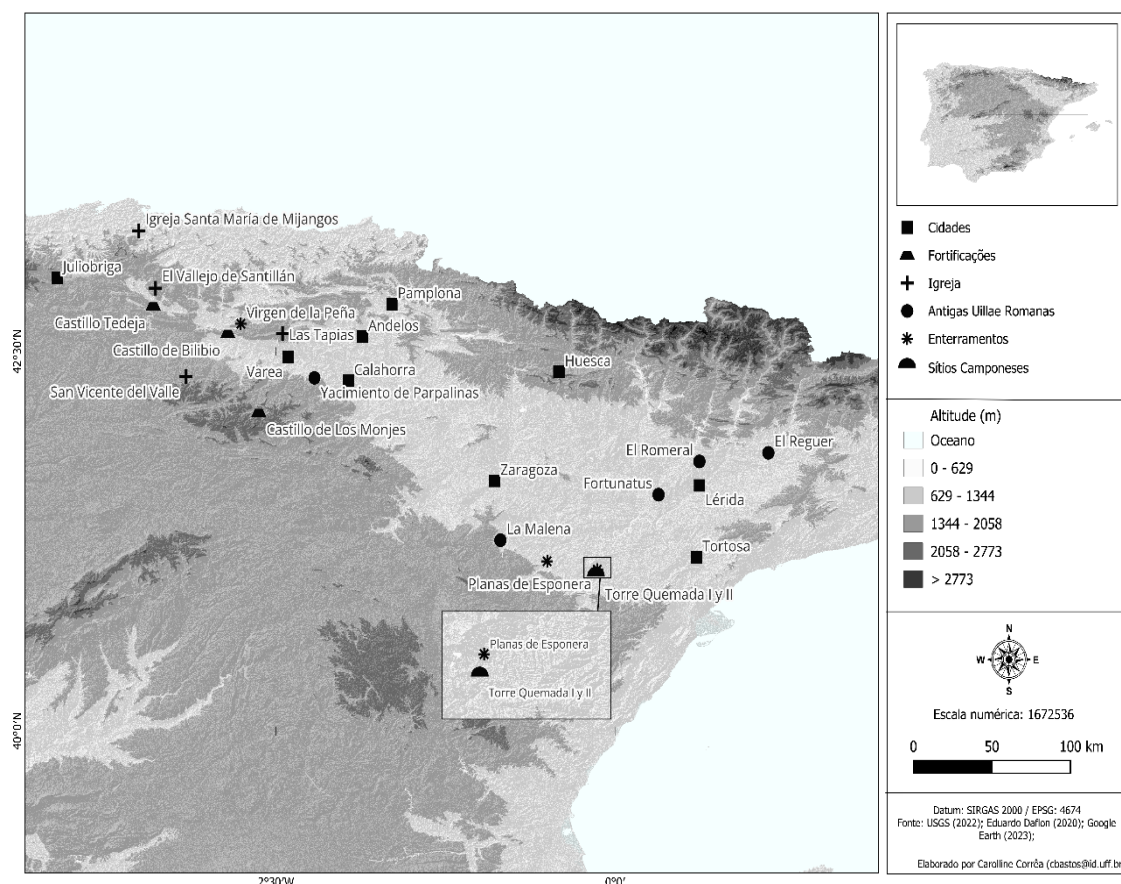
Esse é o cenário geral das transformações na passagem para o século VI. Em função disso, irei considerar quatro variáveis a partir da documentação escrita e arqueológica disponível: 1) as cidades como núcleos da aristocracia; 2) as fortificações existentes e sua expressão na paisagem; 3) os níveis de cristianização do meio rural; e 4) o campo propriamente dito e suas mudanças. Com isso, desejo avaliar a luta de classes no vale do Ebro e, sobretudo, a agência camponesa.

Aqui uma segunda consideração metodológica se impõe para explicar o sentido de considerar o meio urbano, centros defensivos e os níveis de cristianização para avaliar o meio rural. Isso se dá pela relativa pobreza de informações que temos sobre o campo. De tal maneira que me oriento pela reflexão de Walter Benjamin (1987, p. 222-223) quando questiona em sua segunda tese sobre o conceito de História, se não existiria “nas vozes que escutamos, ecos de vozes que emudeceram?”

Guiado por esse princípio do marxismo benjaminiano, rejeito uma ideia bastante corrente de que não há como estudar o campesinato medieval por falta de fontes (Daflon; Magela, 2019). O que precisamos é ajustar as perguntas que fazemos à documentação histórica disponível com uma clareza teórica e metodológica para delas fazer emergir os ecos das vozes camponesas da Alta Idade Média.

Dito isso, passemos aos dados que temos. Um primeiro ponto necessário de destacar é que se trata de uma zona não muito iluminada pela Arqueologia e particularmente mal explorada em ambientes rurais. Ainda assim, entre os séculos VI e VII, temos algumas referências textuais interessantes e de tipologias variadas, como atas conciliares, epistolários e vidas de santos. Será com base em tais documentos que buscarei compreender a luta de classes e ressaltar o papel ativo do campesinato. Todos os locais citados no texto podem ser identificados no mapa abaixo.

³ A literatura que discute a questão do Estado entre os visigodos é bastante abundante e marcou importantes discussões na historiografia. Para um balanço crítico (Pachá, 2015). Não sendo o objetivo deste texto discutir teoricamente a questão do poder estatal na Alta Idade Média, ofereço uma definição sucinta. Compreendo neste texto o Estado como uma relação social de dominação de classe que tem seu vértice com o rei e o conjunto da alta aristocracia a ele diretamente relacionada reunida no palácio, entendido aqui num sentido amplo como a facção superior da aristocracia. Em outro momento apresentei isso de maneira um pouco mais elaborada (Daflon, 2017).

Mapa 1 – Locais citados no texto

Mapa de autoria própria.

1) Cidades

É bastante consensual que nessa região as cidades seguiram tendo algum protagonismo e centralidade para a organização da paisagem (Martín Viso, 2016, p. 10) e articulação da aristocracia (Diarte-Blasco, 2018, p. 52). Consideremos, a título de exemplo, Zaragoza, que é o caso arqueologicamente mais bem conhecido. Tratou-se de um centro de produção de vidro entre os séculos VI e VII, um produto que então era considerado de luxo e cuja fabricação estava ligada a grandes centros aristocráticos (Martínez Jiménez; Sastre De Diego; Tejerizo García, 2018, p. 234-235).

Zaragoza também é um caso marcante graças aos achados cerâmicos do Mediterrâneo oriental e, especialmente, do norte da África. Eles permitem perceber que uma cidade no interior foi capaz de manter níveis de conexão mais amplos (Martínez Jiménez; Sastre De Diego; Tejerizo García, 2018, p. 189). Algo que, somado aos dados de produção de vidro, sugere a presença de uma aristocracia potente e capaz de fazer bens de importação serem transportados até ali.

Apesar desse registro pontual, o quadro de espaços distantes da costa mediterrânea aponta para o praticamente desaparecimento de produtos de comércio de longa distância. Generalizou-se a produção de uma cerâmica de pior qualidade de tom acinzentado e com uma circulação restrita ao vale do Ebro e suas imediações (Laliena Corbera, 2009, p. 159-160). Elas são chamadas pelos especialistas de *Cerámicas de Imitación de Sigillata* (CIS) e apresentam o problema de terem cronologias muito menos claras que as cerâmicas do período romano. Contudo, parece que sua produção se prolongou até pelo menos meados do século VI (Martínez Jiménez; Sastre De Diego; Tejerizo García, 2018, p. 119-120).

Outros casos apontam para centros dinâmicos, mas ainda mal conhecidos. Pamplona, por exemplo, aparece na documentação escrita tendo seus muros reparados por Leovigildo e, mais tarde, por Wamba (Martínez Jiménez; Sastre De Diego; Tejerizo García, 2018, p. 172-173). Algo que, todavia, carece de estudos arqueológicos para obtermos informações mais precisas. A despeito desse último caso e de outros – como Calahorra –, o alto vale do Ebro foi uma região em que a continuidade urbana foi menor do que em zonas mais abaixo no curso do rio. Locais como Vereia e Andelos desaparecem e outros como Juliobriga continuam com ocupações muito marginais.

A prevalência das cidades como eixos articuladores do território pode também ser atestada pela potente rede de bispados que ali existiu durante todo o período considerado. Boa parte dessa rede já existia desde o Império Romano, tendo sido composta pelas sedes de Zaragoza, Pamplona, Calahorra, Turiasu, Tortosa e Huesca. A essas se soma a sede episcopal de Lérida, que tem uma fundação no início do recorte temporal aqui considerado, em princípios do século VI.

2) Fortificações

No recorte espacial aqui considerado, temos o registro de poucos contextos fortificados. São conhecidos apenas três casos pontuais ocorridos no alto vale do Ebro (Martínez Jiménez; Sastre De Diego; Tejerizo García, 2018, p. 200-201). Essas fortificações surgem exatamente na porção do território onde as cidades – mais que em qualquer outra parte dessa bacia hidrográfica – parcialmente perderam a centralidade, como procurei demonstrar a partir das referências anteriores a Vereia, Andelos e Juliobriga (Diarte-Blasco, 2018, p. 72).

O Castillo Tedeja dispõe de datações por rádio carbono que situam o início da construção da muralha no século V com reparos no muro original datando da oitava centúria (Ariño, 2013, p. 110-111). Próximos a essa fortificação temos alguns centros religiosos sendo estabelecidos, como a Igreja Santa María de Mijangos, que conta com

uma inscrição que narra a consagração pelo bispo Asterio de Oca durante o reinado de Recaredo (Ariño, 2013, p. 111-112).⁴ Além disso, temos próximo aos Castillo Tedeja a localidade de El Vallejo de Santillán, onde se documentou a presença de um batistério e igreja com necrópole associada.

O outro caso com uma cronologia de fundação semelhante seria Castellum Bilibium que também estava associado a uma igreja ocupada entre o V e VI. Contudo, trata-se de um local muito pequeno para casas, com a maioria das habitações se localizando perto da igreja e associada à necrópole. Local referido na Vida de São Milão, escrita por Bráulio de Zaragoza no século VII e que teria sido procurado pelo santo para se instruir com um tal religioso de nome Félix (Vazquez de Praga, 1943, p. 14-15). Em que pese os problemas da intencionalidade dessa narrativa, é significativo que esse local tenha sido mencionado no texto, apontando ao menos para uma memória da centralidade de uma aristocracia nesse local.

Por sua vez, o Castillo de Los Monjes se localiza em uma região de fácil defesa com muralhas. Contudo, nele não encontramos tanto a presença de elementos cerâmicos ou material suntuário que aparecem em outros assentamentos fortificados. Nesse local, temos também uma curta sequência de ocupação, datada de meados do VII e princípios do VIII.

No caso do vale do Ebro, essas fortificações teriam parcialmente se originado no V e talvez seguido em uso devido ao seu estratégico local defensivo e capacidade de visibilidade. Porém, as evidências arqueológicas ainda não apontam seguramente para uma longa duração da ocupação desses locais, encontrando sinais de desocupações e reocupações (Diarte-Blasco, 2018, p. 71). Sobre esse ponto voltarei mais adiante.

3) Cristianização do meio rural

O vale do rio Ebro conheceu uma cristianização do meio rural relativamente cedo no quadro ibérico. Nessa região temos muitas *uillae* – antigas grandes propriedades do período romano – sendo convertidas em locais de culto. Normalmente esses se instalavam após o abandono da residência romana, mas por vezes podiam conviver (como demonstra o exemplo da *uilla* Fortunatus). Nela, temos indícios de cristianização ainda durante o período romano. Após uma fase, no século V, de ocupação dos antigos espaços de representação por muros e estruturas produtivas, temos finalmente a sua conversão em um ambiente de culto no século VI (Chavarría Arnau, 2007, p. 192-195; Martínez Jiménez; Sastre De Diego; Tejerizo García, 2018, p 200-201).

⁴ Há quem questione a legitimidade dessa inscrição (Chavarría Arnau, 2010, p. 161-162).

Já na *uilla* de Parpalinas, temos uma possibilidade de identificação novamente com a Vida de São Milão, talvez sendo a propriedade do senador Honorius, na qual uma igreja foi construída entre fins do V e princípios do VI (Diarte-Blasco, 2018, p. 66). Ainda que não seja possível confirmar que seja a mesma propriedade presente no texto hagiográfico escrito no século VII, é representativa a referência a um *dominus* local dessa monta no século VI, capaz de mobilizar enormes quantidades de alimento para o santo quando esse se põe a orar (Vazquez de Praga, 1943, p. 24-26). Cabe dizer que este Honorius, inclusive, não é o único senador relatado na vida do santo que se refere a um “senado” numa região denominada por Cantábria (Vazquez de Praga 1943, p. 34). Poderosos locais que parecem estar gozando de relativa autonomia até serem, conforme a previsão de Milão, submetidos pelo poder da espada de Leovigildo (Vazquez de Praga, 1943, p. 34).

Esse movimento de construção de edifícios de culto parece ter sido um elemento comum nesse contexto do Ebro. Algo semelhante possivelmente ocorre na *uilla* de El Reguer, que tem a construção de um local de culto sobre um conjunto de enterramentos, ainda que a cronologia dessa nova função dada ao edifício esteja ainda bastante imprecisa (Chavarría Arnau, 2007, p. 191). O mesmo poderia ser dito do caso de La Malena, que tem uma ocupação camponesa sucedida talvez pela construção de uma ermida talvez dedicada a Maria Madalena (Chavarría Arnau, 2007, p. 196).

Temos ainda a construção de igrejas rurais que se somam à já mencionada Igreja Santa María de Mijangos, nas imediações do Castillo Tedeja, como as igrejas de San Vicente del Valle e Las Tapias. Contudo, há que ser bastante claro que em todos esses casos as datações são bastante incertas e as escavações, quando realizadas, não foram suficientes para precisar sua cronologia (Chavarría Arnau, 2010, p. 160-164). Havendo, portanto, um interminável debate entre arqueólogos sobre se sua construção é do século VII ou refere-se a períodos pós-visigodos, a partir do século VIII.

A despeito disso, para fins da avaliação que me proponho a fazer sobre o campesinato, parece interessante o argumento trazido por Chavarría Arnau. Segundo essa autora, independente da data da construção – no período visigodo ou após a conquista muçulmana – a igreja em si representa em última instância a materialização de poderes aristocráticos. Poderes esses que por um bom tempo mantêm uma continuidade, mesmo incorporados ao mundo islâmico. Em suma, as propriedades aristocráticas manifestas no registro arquitetônico das igrejas – mesmo que construídas já sob Al-Andalus – representam um contexto de ascendência aristocrática sobre o campo que remonta ao menos ao século VII (Chavarría Arnau, 2010, p. 160-164).

4) Campo

Como comentei antes, boa parte das antigas *uillae* da região do vale do Ebro são, em algum momento, convertidas em espaços de culto, mesmo que marcada por uma fase de ocupação produtiva. El Romeral segue um percurso semelhante, com muros e espaços produtivos se colocando sobre os antigos espaços de luxo. Porém, é um local que não se converte em espaço religioso, tendo permanecido com essas novas características produtivas até algum momento anterior ao século VII (Chavarría Arnau, 2007, p. 191).

Em outros locais da Península Ibérica – especialmente bem demonstrado para a bacia do Douro (Tejerizo García, 2017) –, temos esses tipos de novos usos associados ao colapso do mundo romano e à posterior ascensão de uma agência camponesa proeminente. Esse pode ter sido o caso de locais como El Romeral ou até mesmo a *uilla* Fortunatus antes da sua conversão em local de culto.

De todo modo, em quase todos os dados seria possível indicar, no mínimo, uma rápida ascendência aristocrática sobre as antigas *uillae* no vale do Ebro. Mas, isso não significa uma continuidade absoluta com o contexto de dominação rural do Baixo Império romano. Precisamos avaliar, com os dados que temos, os níveis e desenvolvimentos dessas transformações após as rupturas do século V, que conformaram um novo quadro agrário.

Diferentemente de outras partes da Península Ibérica, na região do vale do Ebro, não temos até o momento praticamente nenhum caso de assentamento camponês escavado em extensão. De todo modo, a partir da análise de algumas áreas prospectadas é possível avançar algumas hipóteses sobre o quadro geral do campo nessa região. Temos uma prospecção de 2003 na área do rio Martín e em 2007 um estudo focado no curso do rio Guadalope, ambos afluentes do Ebro (Laliena Corbera, 2009, p. 151-152). A partir deles, vemos se consolidar, no século VI, uma nova paisagem que começou a aparecer desde meados do século V e que era formada por uma densa rede de *habitats* camponeses *ex novo*, ou seja, sem relação com os padrões prévios de ocupação do solo. Além desses, temos umas poucas escavações de enterramentos esculpidos em rocha, como os casos de Lastras de San José e Planas de Esponera. Esses locais possuem objetos funerários – como vasos de cerâmica – e, graças ao registro ósseo, podemos datá-los entre os séculos VI e VII (Laliena Corbera, 2009, p. 151-152).

Por sua vez, nos dois únicos sítios camponeses que tiveram trabalhos exploratórios publicados – Torre Quemada I e II –, temos estruturas que datam entre os séculos V e VIII. Entretanto, elas estão muito mal preservadas devido à destruição das camadas mais antigas por ocupações medievais posteriores ou por terem sofrido forte erosão (Laliena Corbera, 2009, p. 154 e 156). Nessas aldeias e granjas havia construções de uso familiar

ou plurifamiliar, com a provável presença de aparentados dividindo o mesmo espaço (Laliena Corbera, 2009, p. 155).

Os enterramentos em rocha vinculados a esses sítios parecem confirmar essa ideia, já que as várias dezenas de sepulturas são ordenadas em sub agrupamentos de dois a seis tumbas (Laliena Corbera, 2009, p. 155). Esse tipo de ordenamento do cemitério, a despeito de sinalizar a existência de uma coletividade que coabitava esses espaços, demonstra também que a coesão social não era exatamente comunitária (Laliena Corbera, 2009, p. 160).

Ou seja, as unidades familiares eram comparativamente mais fraturadas que na Bacia do Douro, onde encontramos organizações funerárias bem mais coesas. A disposição do cemitério também é significativa, a uma certa distância das casas, mas numa altura visível que domina a paisagem, estabelecendo uma relação entre os vivos e os mortos que legitimam a sua relação com aquele espaço (Laliena Corbera, 2009, p. 155). O fato de serem esculpidas em rocha as sepulturas também é significativo, indicando uma vontade de tornar aquilo em algo extremamente durável, reforçando simbolicamente o vínculo com o solo (Laliena Corbera, 2009, p. 160).

Por sua vez, os locais dos sítios identificados nas prospecções parecem intimamente articulados às necessidades da produção camponesa com acesso facilitado a fontes de água (Laliena Corbera, 2009, p. 156). Fundamentalmente, temos uma total alteração da antiga paisagem romana e a emergência de uma nova configuração da ocupação do espaço (Laliena Corbera, 2009, p. 157-158). O que vemos emergir é uma densa malha de assentamentos camponeses que não distam entre si mais do que um quilômetro nas áreas prospectadas dos rios Martin e Guadalope (Laliena Corbera, 2009, p. 158-159).

Não seria estranho imaginar que um cenário geral mais ou menos parecido com esse fosse comum na região do Ebro, ainda que potencialmente atravessado por algum nível de diversidade regional. Isso demonstra tanto a necessidade de estudos extensivos como os mencionados aqui quanto a urgência de escavações mais detalhadas de ao menos alguns sítios para tentar estabelecer uma cronologia mais precisa. Afinal, quando são realizadas prospecções sistemáticas em muito são multiplicados os assentamentos camponeses localizados (Laliena Corbera, 2009, p. 158).

Ainda a partir dos achados de superfície podemos identificar pedras e contrapesos utilizados na prensa para produção de azeite que infelizmente estão dispersas e descontextualizadas. Esses achados são significativos, pois indicam uma produção que superaria o nível da subsistência. Contudo, ainda é impossível dizer se eles representariam uma hierarquia nos assentamentos com um controle individual ou aristocrático sobre esses instrumentos ou se eram coletivamente utilizados por muitas parentelas (Laliena Corbera,

2009, p. 159). Menos ainda é possível saber qual a cronologia desses achados, uma vez que sem seu contexto considerado uma datação precisa é basicamente impossível.

O quadro que poderíamos apresentar do mundo camponês a partir dos dados disponíveis do meio rural do vale do Ebro seria de uma sociedade com baixos níveis de desigualdade. Sociedade essa que, ao menos até aquele momento, não registrava a presença de elementos arquitetônicos que marcassem qualquer diferenciação social muito expressiva. Contudo, alguns achados pontuais, como de fivelas decoradas em Val de Urrea e na necrópole da Virgen de la Peña, no vale do rio Martín, e em Torre Llopis II, no vale do Guadalope, trazem um elemento interessante para nossa reflexão. Afinal, esses seriam objetos de luxo não produzidos localmente e que indicariam o prestígio de ao menos uma parcela do campesinato enterrado. Como explicar esse tipo de achado de um objeto luxuoso e importado nesse quadro mais geral?

Considerações finais

Estariamos nós diante de um cenário de aparente contradição? Afinal, apresentei um quadro de cidades potentes, fortificações, bispados pujantes e igrejas rurais que indicariam uma ascendência aristocrática no Ebro. Mas, ao tratar dos achados das prospecções e escavações exploratórias, o que parecemos encontrar é uma sociedade camponesa com níveis de autonomia bastante elevados. A quase ausência de elementos de diferenciação social e o próprio ordenamento da paisagem atendendo às necessidades desse campesinato indicariam esse cenário de aparente independência.

Quando consideramos, porém, outras fontes, se agrava essa interpretação, que parece fraturada. Por exemplo, no Concílio de Lérida, celebrado em 546, temos também a referência a dependentes chamados de *serui* (Vives, 1963, p. 57). Alguns anos depois, se observamos a doação e testamento de Vicente de Huesca – datados na segunda metade do século VI –, temos o indicativo de uma enorme diversidade de formas de dependência num vastíssimo patrimônio fundiário espalhado por dezenas de quilômetros na região pirenaica do vale médio do Ebro (Corcoran, 2003). Os termos indicam um estatuto jurídico e de submissão diverso que vão desde *ingenui* e da concessão do título de *cives romanus* para libertos até a presença de vários *serui* e até mesmo de *coloni*.

Fontes mais tardias, como as cartas do epistolário de Bráulio Zaragoza, reforçam a presença de uma sociedade profundamente hierarquizada. Bráulio também é autor da já referida Vida de São Milão, escrita possivelmente entre 635 e 640. Nesse texto, o bispo de Zaragoza relata os feitos de um santo que teria vivido por cerca um século e que teria morrido cerca de 60 anos antes da redação da hagiografia. Ao longo da narrativa

aparecem vários personagens também dos mais diferentes estatutos sociais, como *ancillae*, *serui*, *mancipia* e mesmo trabalhadores livres empregados como assalariados (Vazquez de Praga, 1943, p. 14-15; 22-23; 26-27).

Essa leitura fraturada é uma das marcas da historiografia que trata desse tema. Para alguns, os dados apontariam inequivocamente para uma autonomia camponesa plena entre os séculos VI e VII, enquanto, para outros, seria um momento de consolidação do que se chamou de “proto-feudalismo visigodo”.⁵ Ilustrativo dessa fratura é o recente manual de Santiago Castellanos, que cria dois subtítulos para falar dos camponeses, um primeiro analisando as fontes arqueológicas e um outro analisando a documentação escrita (Castellanos, 2018, p. 169-177).

Não havia, contudo, duas sociedades no passado alto medieval. Não existia uma sociedade hierarquizada de uma documentação e uma de uma vigorosa autonomia camponesa de outras fontes. O que temos é uma dificuldade de leitura da documentação que precisamos superar (Escalona, 2009).

Assim, a interpretação que proponho para explicar esses dados passa por uma leitura diacrônica e que enfatiza tanto a transformação histórica quanto a agência camponesa. Nesse sentido, o que teríamos é um contexto de desestruturação do século V, que fez a luta de classes favorável num primeiro momento aos camponeses, apesar das derrotas de seus projetos, com a sujeição dos *bagaudas*. Porém, claramente, há uma desestruturação da ordem antiga e conformação de paisagens camponesas gerais com algumas ilhas de dominação aristocrática, em princípios do VI, majoritariamente nas imediações de cidades e, em menor grau, nos arredores de fortificações.

Essas fortificações, por sua vez, indicam que, no começo da sexta centúria, ao menos no alto vale do Ebro, teria havido poderes aristocráticos que se autonomizaram e chegaram a formar uma espécie de “senado”, reunindo os poderosos locais, para usar a expressão registrada no texto de Bráulio de Zaragoza. Contudo, esse alto vale do Ebro é incorporado aos poderes visigodos no projeto de expansão de Leovigildo. Parece que estamos diante de um processo de rearticulação da Península através de um novo projeto estatal que progressivamente submete ou cooptou poderes locais autônomos.

Talvez isso possa explicar, inclusive, o fato de as fortificações parecerem marcadas por períodos de ocupação e sucessivo abandono. Explico-me: a construção dessas fortificações seria o registro material desses poderes locais que chegaram a construir um projeto de futuro próprio e seu desuso poderia indicar a vinculação desses espaços a um

⁵ Para um balanço, consultar Bastos (2010).

Estado visigodo em construção ao longo do VI, entendido aqui como uma articulação aristocrática encabeçada pela monarquia.

Projeto esse que talvez tenha tido, na vinculação com o Ebro, um momento de ápice na primeira metade do século VII, com a íntima relação entre os poderes monárquicos instalados em Toledo e o bispado de Zaragoza. Algo evidenciado pela correspondência do bispo Bráulio com monarcas como Chindasvinto e Recesvinto e na própria participação de Bráulio na revisão da *Lex Visigothorum* (Riesgo Terrero, 1975, p. 150-153).

Por sua vez, a reocupação das fortificações em momentos mais tardios – fins do VII e o VIII – poderia indicar um novo contexto de instabilidade desencadeado por ou ao menos agravado pela chegada das tropas muçulmanas. Evidentemente, precisaríamos de estudos arqueológicos melhores desses espaços fortificados para comprovar essa hipótese, mas ela parece se alinhar bem com outros contextos melhor conhecidos no vale médio do Tejo e do Douro (Vigil-Escalera Guirado, 2012; Tejerizo García, 2017).

Por outro lado, longe dessas ilhas de dominação teria existido uma imensa rede de aldeias que se formaria desde o século V com relativa independência de poderes aristocráticos, rompendo com os laços de dominação do período romano. Entre os séculos VI e VII, estaríamos diante da progressiva subsunção dessas aldeias à aristocracia que pouco a pouco criou fraturas no seio dessas comunidades camponesas. Dessa forma, a aristocracia teria gerado – ou ao menos agravado – a diversidade de estatutos jurídicos registrados na doação e testamento de Vicente de Huesca. Ou ainda a enorme variedade das formas de relações de trabalho documentadas no registro tardio da Vida de São Milão, na primeira metade do século VII.

Essa progressiva submissão parece poder ser vinculada a uma série de estratégias. Certamente uma delas envolve o uso direto da violência que as comunidades camponesas possivelmente sofreram junto da ação de Leovigildo, no século VI, e antes dela na repressão aos bagaudas, na quinta centúria. Contudo, parece ter existido formas outras de desestruturação internas dessas comunidades e a sua progressiva vinculação a poderes aristocráticos através de doações de presentes.

Esses teriam sua face mais visível nas fivelas encontradas em alguns enterramentos. O problema está em estabelecer essa cronologia, já que as datações para o Ebro são bastante complexas, mas apresentam elementos que, numa perspectiva comparada com outras partes da Península, parecem constituir hipóteses promissoras. Uma outra hipótese que avanço é que esses objetos de luxo – e mesmo talvez o registro da produção de azeite – representem momentos tardios das ocupações camponesas já em seu processo de desestruturação interna e vinculação numa lógica senhorial.

Dessa maneira, proponho que não estamos diante de fontes contraditórias, mas sim diante de um contexto de constante ataque da aristocracia sobre o campesinato, fosse de forma violenta ou não. Contudo, o principal registro da capacidade de ação camponesa está no fato de que ainda havia, no Ebro, expressivas comunidades camponesas que escapavam à ação aristocrática, mesmo transcorridos mais de dois séculos entre a derrota dos grandes levantes camponeses em fins do Império Romano e o bispado de Bráulio.

Essas comunidades autônomas poderiam ser, inclusive, o motivo da inspiração de medo de “bandidos” que tornavam a viagem entre Zaragoza e Valência arriscada para aristocratas, como Bráulio registra em uma de suas correspondências. Não seria nada estranho dada a longuíssima tradição de ver com medo e receio a ação autônoma de grupos subalternos, especialmente quando se trata de rústicos camponeses (Handy, 2009).

Ainda assim, é necessário ressaltar que, mesmo entre aqueles já submetidos a poderes aristocráticos, uma estratégia que atravessou o período considerado foi a fuga. Ela certamente aparece na documentação legislativa do período, mas quero apresentar exemplos específicos do caso aqui considerado. A menção que fiz anteriormente ao dependente no Concílio de Lérida versa justamente sobre como tratar um fugitivo. A correspondência de Bráulio também sinaliza que havia fugas do mundo franco para a Península Ibérica quando o bispo de Zaragoza se desculpa por ter recebido um dependente do bispo de Toulouse (Riesgo Terrero, 1975, p. 98-99). Poderíamos indicar que essa jornada ao mundo ibérico pode ser um indício de condições gerais relativamente mais brandas aos dependentes nessa zona do que na Gália justamente por essa conjuntura de um relativo vigor do campesinato livre.

Elucidativa da proposta de interpretação que faço é a própria narrativa da *Vida de São Milão*. O que temos, na prática, nessa escrita de um bispo, é a cooptação e domesticação da figura de um pastor. Uma das muitas figuras de um cristianismo popular da Alta Idade Média que sofreram um destino semelhante (Bernardo, 1997, p. 607-672).

Uma leitura cuidadosa da hagiografia de Bráulio aponta para uma série de práticas estranhas ao cristianismo, lido como ideologia senhorial. Essas estranhezas vão desde a pregação de uma pobreza caridosa até o fato de o santo ser banhado por virgens consagradas (o que claramente horroriza seu hagiógrafo). Milão parece ter sido, ao contrário, uma liderança religiosa popular e carismática do alto vale do Ebro que recebia um culto igualmente popular. Mas, ao ser narrado por um aristocrata como Bráulio é apropriado como alguém que sempre respeitou as hierarquias da Igreja e a ela obedeceu e, portanto, usado para legitimar um ordenamento do mundo senhorial.

Nesse sentido, a História do campesinato do Ebro é geralmente contada a partir desse ponto de vista aristocrático e domesticado, diminuindo sua agência e projeção

e criando-se um passado onde esses grupos são invisibilizados porque subsumidos pela aristocracia. Lembremo-nos de Walter Benjamin e façamos a História a contrapelo! Ouçamos as vozes emudecidas dos camponeses do Ebro que viveram e impuseram por séculos limites à ação aristocrática!

Referências

Documentação textual

- BURGESS, R. W. (ed.). *The Chronicle of Hydatius and the Consularia Constantinopolitana: two contemporary accounts of the final years of the Roman Empire*. Oxford: Clarendon Press, 1993.
- CORCORAN, S. The donation and will of Vincent of Huesca. *Antiquité Tardive*, v. 11, p. 215-221, 2003.
- JIMÉNEZ SÁNCHEZ, J. A. Acerca de la denominada Crónica de Zaragoza. *Revista de filología clásica y hebrea*, t. 58, n. 177, p. 339-367, 2007.
- RIESGO TERRERO, L. (ed.). *Epistolario de San Braulio*. Sevilla: Universidad de Sevilla, 1975.
- TEJADA Y RAMIRO, J. (ed.). *Colección de cánones y de todos los concilios de la Iglesia de España y América*. Madrid: [s.n.], 1849.
- VAZQUEZ DE PRAGA, L. (ed.). *Vita S. Emiliani*. Madrid: CSIC, 1943.
- VIVES, J. et al. (ed.). *Concílhos Visigóticos e Hispano-Romanos*. Madrid: CSIC, 1963.

Obras de apoio

- ARIÑO, E. El habitat rural en Península Ibérica entre finales del siglo IV y principios del VIII: un ensayo interpretativo. *Antiquité Tardive*, v. 21, p. 93-123, 2013.
- BASTOS, M. J. M. Escravo, servo ou camponês? Relações de produção e luta de classes no contexto da transição da Antiguidade à Idade Média (Hispania, séculos V-VIII). *Politeia: História e Sociedade*, v. 10, n. 1, p. 77-105, 2010.
- BENJAMIN, W. *Obras escolhidas: magia e técnica, arte e política*. São Paulo: Brasiliense, 1987.
- BERNARDO, J. *Poder e dinheiro: do poder pessoal ao Estado impessoal no regime senhorial, séculos V-XV*. Porto: Afrontamento, 1997.
- CASTELLANOS, S. *Los Visigodos*. Madrid: Síntesis, 2018.
- CHAVARRÍA ARNAU, A. Churches and aristocracies in seventh-century Spain: some thoughts on the debate on Visigothic churches. *Early Medieval Europe*, n. 18, v. 2, p. 160-174, 2010.

- CHAVARRÍA ARNAU, A. *El final de las villae en Hispania (siglos IV-VII d.C.)*. Turnhout: Brepols, 2007.
- DAFLON, E. Considerações sobre o conceito de campesinato para Alta Idade Média. *Sociedades Precapitalistas*, v. 11, n. 56, 2021.
- CHAVARRÍA ARNAU, A. *Foice livre: campesinato ibérico e transformação social entre fins do mundo romano e a Idade Média (c. 300 -c. 500)*. Niterói: Eduff, 2023.
- CHAVARRÍA ARNAU, A. O palácio e o consenso: o *officium palatinum* e a articulação da aristocracia visigoda (séculos VI-VIII). *Fronteiras & Debates*, v. 4, n. 2, p. 61-77, 2017.
- DAFLON, E.; MAGELA, T. Os porquês de uma História que falta: em defesa do protagonismo camponês na Idade Média. In: BOENAVIDES, D.; VELOSO, W. (org.). *Religiosidade, poder e sociedade no medievo: discussões historiográficas*. Porto Alegre: Polifonia, 2019, p. 45-62.
- DIARTE-BLASCO, P. *Late Antique and Early Medieval Hispania: landscapes without Strategy? An archaeological approach*. Oxford: Oxbow Books: 2018.
- ESCALONA, J. The early Castilian peasantry: an archaeological turn. *Journal of Medieval Iberian Studies*, v. 1, n. 2, p. 119-145, 2009.
- ESPINOZA RUIZ, U. El siglo V en el valle del Ebro. *Antigüedad y Cristianismo*, v. VIII, p. 275-288, 1991.
- HANDY, J. "Almost idiotic wretchedness": a long history of blaming peasants. *The Journal of Peasant Studies*, v. 36 n. 2, p. 325-344, 2009.
- LALIENA CORBERA, C. Acerca de la articulación social de los espacios rurales en el Ebro Medio (Siglos V-IX). *Mainake*, n. XXXI, p. 149-163, 2009.
- MARTÍN VISO, I. *Asentamientos y paisajes rurales en el occidente medieval*. Madrid: Síntesis, 2016.
- MARTÍNEZ JIMÉNEZ, J.; SASTRE DE DIEGO, I.; TEJERIZO GARCÍA, C. (ed.). *The Iberian Peninsula between 300 and 850: an archaeological perspective*. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2018.
- PACHÁ, P. *Estado e relações de dependência pessoal no Reino Visigodo de Toledo (Séculos VI-VII)*. 2015. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2015.
- SILVA, U. G. *Rebeldes contra o Mediterrâneo: revoltas rurais e a escrita da história das classes subalternas na Antiguidade Tardia*. São Paulo: Humanitas, 2016.
- TEJADO SEBASTIÁN, J. M. (ed.). *Los castillos altomedievales en el Noroeste de la Península Ibérica*. Bilbao: Servicio Editorial de la Universidad del País Vasco, 2012.

- TEJERIZO GARCÍA, C. *Arqueología de las sociedades campesinas en la cuenca del Duero durante la Primera Alta Edad Media*. Bilbao: Servicio Editorial de la Universidad del País Vasco, 2017.
- VELOSO, W. (org.). *Religiosidade, poder e sociedade no medievo: discussões historiográficas*. Porto Alegre: Polifonia, 2019.
- VIGIL-ESCALERA GUIRADO, A. El asentamiento encastillado altomedieval de la Dehesa de la Oliva (Patones, Madrid). In: QUIRÓS CASTILLO, J. A.; TEJADO SEBASTIÁN, J. M. (ed.). *Los castillos altomedievales en el Noroeste de la Península Ibérica*. Bilbao: Servicio Editorial de la Universidad del País Vasco, 2012, p. 239-262.

Entre a sacralidade e a política: o Estado medieval visigodo através dos Concílios de Toledo

*Between the sacred and politics: the Visigothic State in the
Councils of Toledo*

Maria Eduarda de Sousa Lopes*

João Paulo Charrone**

Resumo: O estudo tem como objetivo central apresentar um conceito de Estado que se enquadre historicamente nas formações socioestatais dos reinos da Alta Idade Média Ocidental, bem como analisar a complexa realidade teórica entre as relações de dominação e dependência dentro da sociedade visigoda. Como fonte primordial, faz-se o uso, especialmente, das atas dos concílios ocorridos na cidade de Toledo, publicadas em latim-espanhol pela *Investigaciones Científicas*, contando também com o auxílio de uma variedade bibliográfica que explora o pensamento político e a estrutura social do reino visigodo.

Abstract: This study aims to present a historically grounded concept of the State that aligns with the socio-political formations of the Early Medieval Western kingdoms, while analyzing the complex theoretical framework of domination and dependency relations within Visigothic society. The primary sources used are the Acts of the Councils of Toledo, published in Latin-Spanish by *Investigaciones Científicas*, supplemented by a variety of scholarly works examining the political thought and social structure of the Visigothic Kingdom.

Palavras-chave:

Estado medieval;
reino visigodo;
concílios.

Keywords:

Medieval State;
Visigothic
Kingdom;
councils.

Recebido em: 02/08/2025

Aprovado em: 03/12/2025

* Mestranda em História do Brasil pela Universidade Federal do Piauí sob orientação do Prof. Dr. João Paulo Charrone.

** Professor do Departamento de História da Universidade Federal do Piauí, *Campus Ininga*. Doutor em História Social pela Universidade Federal Fluminense.

Introdução

A presente temática insere-se no contexto da transição do mundo antigo para o medieval, que traz consigo uma cadeia de controvérsias, principalmente pela derrocada da civilização clássica e pela passagem para o período genericamente conhecido como “Idade das Trevas”, que ainda carrega os estigmas dessa decomposição da Antiguidade. Essas controvérsias impactam diretamente as análises sobre o campo político, especialmente quando se referem a categorias analíticas que implicam a noção de um modelo de Estado aplicável à realidade do medieval, visto que são consideradas extemporâneas, constituindo um anacronismo pelo fato de essas concepções serem associadas de imediato às teorias estatais voltadas ao estudo do século XX. Entretanto, trabalhos mais atuais destinados, em especial, às percepções políticas vigentes no período medieval, indicam que as realezas romano-germânicas foram capazes de assimilar, conservar e promover uma instituição digna desse nome, uma configuração de Estado de caráter representativo do poder, assim como perceber a atuação dessas organizações em busca de um suposto “bem coletivo”.

A abordagem da estruturação do Estado na (Alta) Idade Média Ocidental com base na formação do quadro das sociedades germânicas deve partir da superação da perspectiva tradicional que se fez no decorrer da elaboração do seu formato, rompendo com interpretações e tendências de uma suposta limitação étnica, da gestão inconsequente derivada da incapacidade política germânica. Ao contrário, impõe-se um viés de análise que aborde as expressões desse Estado não como uma forma inacabada ou decadente em face de um ideário de instituição, mas como realidades decorrentes de determinada estruturação do fenômeno estatal a partir do seu tempo histórico, o que nos leva a propor uma opção que se afaste das perspectivas modernizantes pautadas pelo ideal weberiano. Por conseguinte, para avançar a problemática, é preciso ter em mente a concepção de Estado como uma instituição plenamente histórica, sendo compatível com as sociedades que ultrapassaram a divisão do trabalho e da distribuição da produção laboral baseada em sexo, parentesco ou grupos etários, e que passaram à organização social de classe.

Nesse sentido, na atual exposição, buscou-se lançar o olhar para a sociedade visigoda, cujo povo conseguiu se estabelecer, na região da Hispânia, durante o século V e cuja trajetória foi marcada por instabilidades políticas oriundas do choque de interesses entre grupos nobiliárquicos diante da disputa pelo cargo real. Dado isso, o presente estudo tem como objetivo apresentar um conceito de Estado que se enquadre historicamente com as formações socioestatais dos reinos da Alta Idade Média Ocidental, assim como analisar a complexa realidade teórica e prática da monarquia, da Igreja e da sociedade

visigoda para a obtenção de uma visão globalizante do que foi a realidade do poder monárquico entre os visigodos.

Tendo em vista o referencial teórico do materialismo histórico de Karl Marx, cuja perspectiva contribui para o estudo de sociedades demasiadamente hierarquizadas, este texto também permite identificar diferentes modos de produção que representam variadas formas de organizar a distribuição e troca de bens, bem como esses fatores afetaram o campo da superestrutura. Diante disso, os modos de produção das organizações sociais pré-capitalistas eram pautados, principalmente, pelas relações de servidão, escravidão e laços de parentesco, ou seja, ordenadas pelas relações de dependência pessoal que marcavam a dinâmica estatal visigoda. Além disso, em *O capital* (1970), Marx argumentava que os modos de produção eram intrínsecos às suas épocas e influenciavam diretamente a estruturação social. Logo, os estudos dessa tradição teórica ajudam a perceber a diferenciação entre as camadas sociais, a concentração de riqueza de uma classe por meio das atividades laborais realizadas pelas camadas menos favorecidas na distribuição dos bens materiais.

Em suma, Marx destaca que as instituições estatais são constituídas pela prática humana e realizadas por meio das atividades de agentes humanos que também existem em relações outras que não aquelas inteiramente determinadas pelo Estado. Dessa maneira, é axiomático que o Estado, um grupo de estruturas e práticas institucionais, esteja ele próprio sempre inscrito no interior de relações de produção exploradoras e que deva, necessariamente, constituir uma arena que facilite a promoção dos interesses da classe dominante ou que, pelo menos, não intervenha de forma a contrariar a manutenção destes interesses de classes. Por essas razões, suas concepções são bons guias para a compreensão das relações de poder dentro do contexto das sociedades pré-capitalistas, como também para a análise do sistema de manutenção do poder inserido na estruturação sociopolítica do reino visigodo.

Outrossim, a ótica marxista se torna mais coerente com o período alto-medieval no momento de análise de nossas fontes, que são os concílios toledanos, visto que o objetivo central da observação dos cânones é enxergá-los para além das questões religiosas, visto que estavam estritamente alinhados às questões jurídicas que tinham como base a organização do reino visigodo, onde, no momento aqui analisado, ainda estavam em busca de uma solidificação do seu assentamento. Dessa maneira, o emprego da perspectiva marxista é crucial para o entendimento das imposições que ocorriam durante essas assembleias eclesiásticas, visualizando-se nelas interesses particulares bem definidos, porém voltados, no plano discursivo, para uma suposta ideia universalizante.

Nesse sentido, o Estado surge por meio das relações de produção de uma sociedade e dos conflitos entre as classes sociais, podendo assim ser identificado como um agrupamento de instituições cujos interesses em comum se encontram no propósito de propiciar um equilíbrio para que um grupo ou classe social se mantenha no poder. Vale a lembrança que, para Marx, o aparelho estatal é manuseado por uma classe, a burguesia, sujeito que não existia no presente recorte, uma vez que Marx utiliza, em sua análise, o Estado capitalista. Entretanto, suas teorias são proveitosas a partir do momento em que o autor reconhece o Estado como um fenômeno essencialmente histórico, transitório e, portanto, em permanente processo de transformações.

Em vista disso, a postura do Estado transita constantemente entre situações de oscilação em equilíbrio, tendo sempre que se alternar entre coerção e consenso de acordo com os rumos que a sociedade toma diante de suas transformações. Portanto, um dos propósitos centrais do nosso trabalho é realizar o desapego do presenteísmo dos conceitos (Hartog, 2014), o que nos leva, a partir disso, à possibilidade de visualizar, aplicar e repensar alguns dos elementos que compõem o Estado no contexto de uma análise das sociedades pré-capitalistas sem, porém, que o fantasmagórico anacronismo nos assombre.

Ademais, uma das armadilhas que surgem durante a análise dessas organizações sociopolíticas, na qual uma das intencionalidades é a desconstrução de uma imagem estabelecida no imaginário comum, é, no fim, se permanecer arraigado a concepções primitivistas. Entretanto, o intento não é exaltar, comparar ou idealizar os modos de vivência dos povos visigodos em detrimento de outros, mas afastar as alegações de que a Alta Idade Média seja carente de organização política. Outro fator crucial para a desconstrução da representação dominante sobre as organizações que marcavam esse período são as interpretações acerca dos conflitos que ameaçavam a ordem, que normalmente colocam a figura reinante e a aristocracia como inimigos, não como sujeitos pertencentes à mesma classe social, como de fato eles eram, embora vivessem de forma fragmentada, em um jogo de consenso e conflito. Contudo, possuíam uma pretensão semelhante: a tomada do controle do Estado.

Após a fragmentação do Império Romano do Ocidente, surge então a ideia de ausência do elo que anteriormente proporcionava coesão, gerando nos povos anteriormente vinculados ao Império uma necessidade forçada de definir suas identidades. Em seguida, essa busca pelas suas singularidades levou ao surgimento de particularismos políticos, econômicos e jurídicos, enquanto a religião foi crucial para que esses povos permanecessem sob uma ideia organizacional (Bouquet, 2017, p. 86). Logo, apesar de serem perceptíveis algumas aglutinações de elementos pertencentes à cultura romana que

esses povos germânicos assimilaram, torna-se notório, principalmente após a ocupação da Hispânia, o esforço desses povos visigodos na busca de se desprender de um passado do qual não faziam mais parte.

Vemos proposta por Friedrich Engels (2019), em *A origem da família, da propriedade privada e do Estado*, uma discussão que, apesar ter sido produzida no século XIX, tem seu rigor analítico atrelado à corrente marxista, com seu enfoque em torno do desenvolvimento das classes sociais e seus devidos interesses, o que contribui para se pensar a configuração estatal. Então, acerca do que o autor denominava de organização gentílica da sociedade, que, para ele, superaria o estágio da barbárie, essa fase daria início à trajetória que levaria à ordem civilizatória dos povos germânicos. Assim, relata o autor:

Em grandes traços, portanto, entre as tribos germanas que se aliaram para formar povos vigorou a mesma constituição que se havia desenvolvido entre os gregos da era dos heróis e entre os romanos da chamada era dos reis: a assembleia do povo, o conselho dos líderes da *gens* e o comandante de tropas que já aspira a um efetivo poder de rei. [...] Se a sociedade ultrapasse os limites dentro dos quais essa constituição bastava, seria o fim da ordem gentílica; esta foi rompida e seu lugar foi ocupado pelo Estado (Engels, 2019, p. 135).

Logo, apesar de alguns conceitos utilizados por Engels não terem mais validade nos dias atuais, visto que algumas perspectivas, tais como a de “ultrapassar os limites tribais para uma estrutura classista mais sofisticada”, fazem com que se produza uma concepção ligada ao evolucionismo, as transformações ocorridas no interior das organizações sociais germânicas se deram a partir da percepção que tais povos tiveram de que tais modelos, anteriormente utilizados sob o Império Romano do Ocidente, já não mais se encaixavam em sua nova fase de reorganização social. Em outras palavras, essas sociedades romperam com seu modo de operação anterior, o que teria levado ao surgimento da organização estatal medieval. Porém, precisamos ter em mente que essas transições ocorrem de acordo com seus limites históricos e com as necessidades com as quais os distintos povos se deparam em sua época.

A Teoria dos Estados Segmentários

O aporte teórico-metodológico basilar para a construção de um protótipo estatal alto-medieval pode ser encontrado na interpretação do medievalista brasileiro Mário Jorge Bastos, especialmente em seu artigo *Os reinos bárbaros: Estados Segmentários na Alta Idade Média Ocidental*, publicado em 2008. Neste texto, o propósito do autor foi encontrar um modelo de Estado que nos permita pensar em uma aproximação à realidade

desta instituição no período inicial da Idade Média Ocidental. A investigação de Bastos foi fundamental para o surgimento das demais teorias que serão citadas posteriormente.

Ao realizar sua análise, o autor se atém a algumas referências teóricas ancoradas na Antropologia Política, na intenção de construir uma caracterização menos carregada da visão estereotipada do que seria uma espécie de experiência estatal no âmbito das sociedades da Alta Idade Média Ocidental, como aquela que vimos acima. A proposta analítica do autor é construída a contrapelo da própria cultura ocidental, que limita a reflexão sobre outras formas de coexistir que não sejam aquelas de acordo com a dos ocidentais. Tomando como exemplo o presente estudo, que diz respeito ao conceito de Estado, podemos afirmar que desde a nossa base educacional há uma construção direta ou indireta de uma barreira imaginária que tem como propósito impedir que se pense em outras experiências estatais que não sejam a nossa, a experiência da Modernidade.

Essa tendência a se olhar com “maus olhos” para o “outro”, ou seja, para aquele que não faz parte do Ocidente hegemônico, não se restringe às dimensões culturais e econômicas dos povos africanos, indígenas americanos ou asiáticos, mas atua diretamente no tempo histórico aqui estudado, pois pensar em uma Idade Média segregada se baseia na noção de diminuição desse período por diversos fatores, como, por exemplo, para glorificar a Antiguidade ou o Renascimento. Essa diminuição também pode ser explicada pelo fato de a classe hegemônica – a burguesia – não existir durante esse recorte cronológico. Em decorrência disso, voltamos ao ponto inicial, no qual a Idade Média é caracterizada como irracional, primitiva, atrasada, entre outros termos ínfimos. Diante dessa reflexão, Bastos (2008, p. 4) complementa:

[...] o fazer histórico relativo à História Medieval parece-me constituir um campo particularmente fértil ao predomínio de uma perspectiva de abordagem que rejeita, como impropriedade, toda e qualquer tentativa de análise que imponha a uma cultura histórica dados conceitos ou concepções que não derivam das percepções subjetivas daquela própria cultura. Seriam, assim, extemporâneas e inadequadas as categorias de análise que não se coadunassem com as concepções expressas pelos medievais acerca, por exemplo, da comunidade política, constituindo um anacronismo – talvez único pecado mortal da religião dos historiadores – a aplicação de categorias analíticas relativas ao Estado, que derivam de um vocabulário do século XX, àquele fenômeno do passado.

Em vista desta inquietação, Bastos continua a refletir sobre um cenário historiográfico e conceitual problemático, que ele mesmo categoriza como um ambiente envolvido numa incessante fuga semântica, o que requer um aprofundamento teórico. Em meio às suas investigações sobre o Alto Medievo, principalmente aquelas associadas ao nosso objeto de análise, a Espanha visigótica, o autor busca modelos que se encaixem com a organização das unidades políticas desses povos hispanos-visigodos. Dessa forma, traz

para sua análise empírica a Teoria dos Estados Segmentários, idealizada pelo antropólogo Aidan Southall (1988), que partiu de inquietações similares. No entanto, em seu caso, o autor tinha em mente as organizações sociais africanas e asiáticas, igualmente deixadas de escanteio pela historiografia ocidental massivamente dominante.

Tendo em vista o cenário de tentativas de controle coletivo das ações individuais de cada membro dominante da sociedade visigoda por meio dos concílios, mas não somente, torna-se perceptível que o controle sobre as terras e sobre o trabalho eram essenciais à reprodução da classe dominante, de tal forma que a Igreja também participava dessa dinâmica de expropriação de bens do campesinato e de controle dos corpos que estavam sob um regime de servidão e escravidão. Ou seja, apesar de não existir, naquela sociedade, uma centralização burocrática como vista no Estado moderno, sua dinâmica se aproximava do enfoque que denominamos macropolítica. Por esse motivo, Bastos (2008, p. 9) achou viável abordar as características essenciais da configuração do conceito pensado por Southall, de modo a aplicá-los ao reino visigodo. Essas características seriam as seguintes:

1. A soberania territorial é reconhecida, mas limitada: a sua autoridade se enfraquece ao aplicar-se às regiões afastadas do centro;
2. O governo centralizado coexiste com focos de poder sobre os quais exerce um controle apenas relativo;
3. O centro dispõe de uma administração especializada que também se encontra, mas reduzida, nas diversas zonas periféricas;
4. Os níveis de subordinação são distintos, mas as suas relações permanecem de caráter piramidal: a autoridade é conforme, em cada um deles, a um mesmo modelo;
5. As autoridades subordinadas têm tanto mais possibilidades de mudar de obediência quanto ocupam uma posição mais periférica;
6. A autoridade central não possui o monopólio absoluto do emprego legítimo da força.

Os cinco primeiros tópicos estão diretamente ligados à amplitude de vínculos de subordinação e dependência pessoal intrínsecos à camada aristocrática, enquanto o sexto e último tópico é essencial para reconhecer o caráter histórico do exercício do monopólio da força, pois a reprodução das classes dominantes envolvia prerrogativas pessoais de mando, controle e punição, levando-se, a partir dessa conceitualização, ao reconhecimento do Estado alto-medieval visigodo.

A teoria evidencia, portanto, a existência de uma ideia de centralização (não burocrática) de poder. Todavia, de maneira simultânea, a estruturação da organização política em si apresenta-se em fragmentos, o que nos leva a pensar no próprio sentido semântico da palavra “segmentários”, pois ela advém dos segmentos, nos quais cada liderança possuía um núcleo de poder. Esse fato, porém, não rompia com uma representação hierárquica, que detinha uma extensão maior, não se reprimindo, assim, a importância do poder centralizador do período em questão, que era a figura régia.

Adotando o método comparativo, podemos tomar como exemplo o artigo de um historiador tailandês, Sunait Chutintaranond (1990), cujo título, *Segmentary State and politics of centralization in medieval Ayudhya*, evidencia o uso da Teoria dos Estados Segmentários para clarificar como era a organização política do reino medieval de *Ayudhya*, organização que acarretou transformações essenciais para a Tailândia moderna. De acordo com o autor, a dinâmica local era marcada pela existência de “pequenos reinos” e “pequenos reis”, de maneira que todos, no fim, exerciam o controle real sobre uma parte ou segmento do sistema abrangido pelo Estado de *Ayudhya*. Dessa maneira, existiam políticas de consentimento entre as alianças ali formadas, como também existiam conflitos advindos de inimizades com aqueles que ocupavam o poder reinante central, visto que tais sujeitos, participantes dessa ordem estatal, estavam coligados a favor ou contra o macropoder.

O artigo supracitado dialoga com a concepção básica do presente estudo, no sentido de categorizar uma forma de Estado na Hispânia visigoda, sociedade que contava com uma figura reinante diante de uma série de autoridades regionais e locais que também exerciam o poder, possuindo considerável autonomia em seus territórios. Entretanto, segundo a interpretação do medievalista Paulo Pachá (2015), em sua tese de doutorado, essas personagens podem ser vistas como extensões da figura régia. Dessa maneira, apesar de existir uma fragmentação, o rei visigodo ainda detinha um papel crucial na manutenção da coesão política e na resolução de disputas entre as diferentes facções que conviviam dentro do reino.

Nessa lógica, o medievalista Paulo Pachá, apesar de ter uma perspectiva bastante alinhada àquela discutida por Mário Bastos, oferece, por meio de sua tese, denominada *Estado e relações de dependência pessoal no Reino Visigodo de Toledo (Séculos VI-VII)* (2015), um modelo inovador que se distancia das abordagens tradicionais da historiografia medieval. Nela, o historiador argumenta que o Estado visigodo se estruturava fundamentalmente a partir das relações pessoais de dependência, tornando assim possível

a identificação de um processo de senhoriação na Hispânia.¹ Nesse contexto, o Estado visigodo apresenta-se na reprodução da dominação aristocrática sobre o campesinato, sustentando-se em pressupostos e relações de dependência pessoal.

De acordo com Pachá, a ideia de Estado não resulta meramente da sua assimilação a reino ou monarquia, mas sim da maneira como estavam ordenadas as articulações para a gestão provisória desse órgão. Por conseguinte, escapando de interpretações simplistas acerca dos conflitos que ocorriam quando da ocupação do poder reinante, pontua o autor:

O Estado representa o espaço de articulação aristocrática – de toda a aristocracia com ele identificada. Nesse sentido, o Estado, mais do que a monarquia, representa o que denominamos como poder central em oposição aos poderes locais aristocráticos. Contudo, esse poder central não é espacialmente distinto dos poderes locais, mas existe apenas como a síntese desses poderes através da articulação estatal. Veremos nos próximos capítulos como uma revolta aristocrática pode expressar um conflito entre Estado e monarquia, mas que esse permanece sendo um conflito no interior do (espaço de articulação do) Estado (Pachá, 2015, p. 66).

Da mesma maneira, o historiador Ian Wood, em *The modern origins of the Early Middle Ages*, obra publicada em 2013, exemplifica que a aristocracia como um todo participava da articulação do Estado, embora algumas facções de classe extraíssem mais benefícios que outras. Esse fato se devia, entre outros fatores, à maior ou menor proximidade com o sujeito que ocupava a posição real. Ademais, outro aspecto crucial da tese de Woods é a de que o Estado visigodo não deve ser entendido apenas como um conjunto de instituições formais, uma vez que as relações pessoais de dependência, que permeavam toda a estrutura social, eram não apenas fundamentais para o funcionamento do Estado, como também garantiam o suporte necessário para a manutenção do poder das facções aristocráticas. Desse modo, o autor destaca que as relações de fidelidade entre as famílias nobiliárquicas e o rei eram cruciais para o reforço de suas posições dentro da hierarquia social do reino, ou seja, quanto mais próximo se estivesse da figura reinante, mais privilegiadas seriam essas pessoas.

No entanto, deixando o seio estrito dos dominantes, a tese de Paulo Pachá torna-se singular pelo fato de evitar retratar o campesinato como mero agente passivo, imagem

¹ O processo de senhoriação apresentado por Pachá (2015) e, antes dele, amplamente discutido pela historiografia espanhola, foi um processo histórico no qual as relações de poder se tornaram cada vez mais centralizadas nas mãos dos senhores locais ou aristocratas, que exerciam controle sobre vastas extensões de terra e sobre a população camponesa. Esse processo envolveu a consolidação do poder aristocrático, fortalecendo os vínculos de dependência pessoal, em que os camponeses, embora formalmente livres, passavam a depender economicamente e juridicamente desses senhores.

essa amplamente difundida pela historiografia tradicional. Assim, o autor evidencia que esses sujeitos detinham mecanismos de resistência de acordo com seus alcances, além de pontuar que as classes menos privilegiadas dentro da hierarquização do reino visigodo possuíam também seu senso de organização, de modo a obter uma melhor confluência com as estruturas de dominação.

Concílios: espaços de consenso e conflito entre as facções dominantes

Preliminarmente, a pretensão deste tópico é remodelar a imagem do senso comum que associa de imediato os concílios a espaços utilizados para discussões estritamente relacionadas à fé. Então, a opção por investigar os concílios visigóticos, principalmente os acontecidos na cidade de Toledo, tem como objetivo demonstrar que esses espaços foram, sobretudo, meios de cooperação intra-aristocrática e de administração do reino. Assim, a produção legislativa conciliar jamais esteve restrita às questões de fé. Já os concílios, como espaços institucionais, jamais estiveram limitados à presença dos eclesiásticos (Pachá, 2015, p. 174).

Ademais, ao se analisar as atas conciliares, tornam-se cada vez mais distante as alegações da existência de separação institucional entre Estado e Igreja, evidenciando-se, dessa maneira, que esse distanciamento nunca existiu no reino visigodo. Como instrumento de articulação aristocrática, o Estado operava por meio de uma estrutura de poder composta por essa aristocracia, fosse ela central ou local, laica ou eclesiástica. Outro exemplo é a presença do monarca e, posteriormente, a inclusão formal da nobreza palatina nos eventos conciliares, fatos que são suficientes para desfazer a ideia de que esses espaços eram exclusivos da camada clerical e que decidiam assuntos ligados somente à religiosidade.

Apesar de não termos contato com as atas conciliares celebradas por bispos arianos, talvez devido à falta de sua preservação como resultado de um projeto de apagamento histórico, numa época que tal doutrina era seguida pelos principais governantes do reino até se tornar oficialmente uma heresia² por meio da conversão geral ao catolicismo niceno, é possível perceber que alguns elementos organizacionais continuaram nas assembleias católicas. Desse modo, por intermédio dos registros conciliares é perceptível a intensa transformação que essas reuniões passaram após a conversão oficial do rei Recaredo (586-601) ao catolicismo, tal como registrado no III Concílio de Toledo, pois, a partir desse

² A ausência desses registros pode ser explicada por duas hipóteses principais: ou pelo fato de os concílios arianos não terem existido, o que é pouco provável, ou pela possibilidade de que a conversão da aristocracia ao catolicismo, tenha havido um projeto de destruição sistemática das atas dessas reuniões.

concílio, os prelados católicos passaram a integrar a estrutura estatal visigoda, sendo-lhes designadas funções administrativas, jurídicas e tributárias (Guzzo, 2017, p. 110). Portanto, temáticas anteriormente não abordadas começam a ser discutidas nessas assembleias. Um dos exemplos mais significativos dessa nova realidade que percebemos por meio da leitura de algumas atas conciliares foi a questão da legitimação do monarca reinante.

Desse modo, vale a pena frisar as transformações ocorridas, no Ocidente, no quadro de articulações dessas assembleias episcopais, tomando como exemplo o Concílio de Elvira, realizado sob o governo do imperador Constantino, evento para o qual não há exatidão em relação à data de sua ocorrência. Porém, de acordo com a edição traduzida para o espanhol e por nós utilizada nesta pesquisa, há a indicação de que o concílio tenha ocorrido entre os anos de 300 e 306, época em que muitas regiões da Península Ibérica ainda não haviam sido atingidas com avidez pelo fermento cristão (Bastos, 2013, p. 86). O Concílio de Elvira contou com a presença de dezenove bispos acompanhados dos diáconos e de todo o povo. No entanto, à época a Igreja ainda não possuía uma base sólida de sustentação. Outro fator que é perceptível, nesse e em outros concílios ibéricos anteriores à conversão de Recaredo, é que, em seus cânones, há indícios de punições unicamente dentro dos limites da fé para quem não obedecesse às determinações impostas.

A união entre o poder real e o segmento clerical conferiu força de lei civil às legislações canônicas. Dentre as principais mudanças ocorridas durante esse desenvolvimento, encontram-se as punições estabelecidas por esses concílios (Comitre, 2013, p. 97). Para um melhor entendimento da afirmação supracitada a respeito das transformações no quadro de punições após a conversão do reino visigodo ao credo de Niceia, podemos comparar dois cânones, ambos focando em um grupo subalternizado, em decorrência das constantes perseguições contra eles por fazerem parte de outra religião: os judeus. Ainda no concílio romano de Elvira, no cânone LXXVIII, temos um cenário em que um homem fiel ao Deus cristão acaba cometendo um adultério com uma mulher judia. O primeiro apontamento a respeito desse cânone é que relacionamentos extraconjugais por si só sempre foram algo repudiado pelas leis da Cristandade. Entretanto, o fato de envolver uma judia elevou a indignação cristã. No final dos cânones, sempre há menção à resolução da problemática e à penalidade para o ato. De acordo com o contexto deste concílio, seria cumprir cinco anos de penitência, o que deixa a entender que, após esse período, a pessoa punida poderia voltar a praticar a religião e receber novamente os sacramentos cristãos.

Em contrapartida, o III Concílio de Toledo, que serviu de espaço de legitimação e formalização da conversão oficial do reino visigodo ao credo de Niceia, traz, no seu cânone XIV, que “[...] não é permitido que os judeus tenham esposas e não tenham

concubinas cristãs, nem comprar escravos cristãos para seu uso próprio e se em tal união acabe nascendo filhos, eles deverão ser conduzidos ao batismo [...]”; no cânone LXV, do IV Concílio de Toledo, ordena-se “que os judeus não ocupem cargos públicos”. Diante disso, a divergência entre as abordagens dos três cânones é bastante perceptível, uma vez que, enquanto o primeiro permanece nos limites da religiosidade, os dois últimos partem para medidas que envolvem questões econômicas e políticas da vida privada dos acusados. A punição para o descumprimento da ordem do último cânone citado é ainda mais drástica, evidenciando a intensificação dos castigos desde o III Concílio de Toledo, pois, no fim desse cânone, é dito que o judeu que descumprisse tal código seria açoitado publicamente.

Mediante a leitura das atas conciliares, constata-se que a construção do ódio contra o povo judeu não é algo cujas raízes remontam ao século XX, mas é algo construído desde os séculos iniciais da expansão cristã. Ainda no âmbito do IV Concílio de Toledo, o cânone LX prevê uma punição para os judeus por eles simplesmente existirem, ordenando-se que os filhos dos judeus sejam separados de seus pais e entregues aos cristãos:

Para que o erro dos pais não contamine os filhos e filhas dos judeus, decretamos que eles sejam separados de sua companhia e entregados aos monastérios e aos homens e mulheres cristãos a fim de que aprendam a honrar a fé e instruídos para progredirem tanto nos costumes quanto na fé.

Isto posto, nota-se a importância dos concílios para compreender as relações de dominação advindas da aristocracia eclesiástica, pois constatar que essa classe adotou ações legais para retirar os judeus de espaços de poder político, separando-os desde a infância, nos revela o caminho que os cristãos tomaram para assumir todos os espaços de atuação estatal.

Ainda no que diz respeito aos grupos subalternizados mencionados por ocasião dos concílios visigodos, podemos citar o I Concílio de Sevilha, ocorrido em 590, ou seja, um ano após a admissão do credo trinitário para todo o reino. O primeiro código desse concílio trata dos escravizados, mas não os de qualquer outro proprietário agrícola, e sim *mancipiis Ecclesiae*, traduzindo, escravos da Igreja. Neste cânone, os bispos participantes da reunião iniciaram seu relato mencionando uma lista de nomes feita pelo bispo antecessor da sé de Sevilha, na qual constavam nomes de escravos que foram libertados por esse bispo. Vemos aqui a aglutinação do público com o privado, uma vez que tais pessoas são categorizadas como bens que não pertenciam somente aos bispos, mas sim à instituição clerical da qual ele era responsável.

O cerne do conflito presente na fonte, no entanto, reside na ausência de doações desse bispo para a Igreja, uma vez que, em seu testamento, seus bens foram todos legados aos seus familiares. Assim, os bispos conciliares decidem que a solução para o problema seria não conceder a liberdade a essas pessoas presas em regime de escravidão. Por meio desse cânone, podemos refletir sobre a herança e a família dos clérigos, sobre a posição dos escravizados e sobre o poder econômico da Igreja.

O segundo cânone do I Concílio de Sevilha tinha como base a mesma problemática, porém, nele se tratava de pessoas livres que estavam vivendo sob o patrocínio de um bispo. Os bispos, nesse cânone, declaram de forma impositiva:

E aqueles servos que o mencionado bispo retirou do domínio da Igreja e entregou aos seus parentes/familiares, caso não a compense com outros bens semelhantes de seu próprio patrimônio, a Igreja os recuperará sem qualquer oposição. [...] Se alguém escape do domínio da Igreja e de toda província da Bética, da mesma ou semelhante circunstância, sofrerá o mesmo destino. (I Concílio de Sevilha, II).

Mediante tal declaração faz-se notória a autoridade tamanha que foi dada aos eclesiásticos após se unirem ao poder régio e civil. Nota-se também como a posse de terras e o controle sobre o trabalho eram cruciais para a manutenção da classe dominante, sendo inadmissível a perda dessas fontes de bens, a ponto de o assunto se tornar uma pauta emergencial para a convocação de uma assembleia, pois, no I Concílio de Sevilha, foram registrados três cânones, dois dos quais tratavam de aspectos econômicos da Igreja. Ao fim dessa reunião, ocorreu a revogação das alforrias anteriormente concedidas pelo bispo local. Essa prática de os bispos incorporarem as propriedades da Igreja ao seu patrimônio está ligada à validação da sua posição frente aos outros senhores de terra. Diante disso, podemos perceber que o concílio servia como espaço de articulação para regular, de forma coletiva, a cobiça de cada aristocrata (Daflon, 2016, p. 116).

A menção a libertos no contexto da Igreja (*familia Ecclesiae*) e sob a autoridade dos bispos já era anterior ao I Concílio de Sevilha, pois, em 589, por ocasião do III Concílio de Toledo (cânone VI), já se deliberava sobre uma forma de liberdade concedida aos libertos pelos bispos, conforme as antigas regras clericais, uma vez que essas pessoas deveriam respeitar o patrocínio da igreja à qual estavam vinculadas, significando que tanto os libertos quanto seus descendentes deveriam continuar sob a autoridade e proteção da congregação, consolidando-se assim a relação de dependência pessoal então existente. Ademais, para evitar que pessoas de fora da Igreja fizessem reivindicações sobre esses servos, o cânone VI prescrevia a possibilidade de se levar o assunto ao monarca.

Esse sistema de *patrocinium* tem suas origens no Império Romano do Ocidente. Sua presença nas realezas germânicas talvez teria como propósito criar uma estabilidade para a aristocracia senatorial hispano-romana, que já habitava a região antes da chegada dos godos. Bastos (2010, p. 87) complementa o seguinte a respeito dessa estrutura de dependência pessoal:

Àqueles precipitados na mais extrema miséria, e de todo desprovidos de recursos, parece não ter havido outra opção senão a de alienar a sua liberdade, ou de seus filhos, equiparando-se progressivamente aos *servi casati*. Outros, submetidos à servidão quando ainda detinham algum patrimônio de seu, podiam até ampliá-lo pela incorporação de alguma parcela então concedida pelo senhor, mantendo-se no seu cultivo, mas agora insertos nos vínculos de dependência.

Ao longo da existência do reino visigodo, na Hispânia alto-medieval, os concílios tiveram um papel fundamental no que se refere às questões de afirmação da autoridade eclesiástica, de promoção dos dogmas cristãos e de supressão de ações heréticas, bem como no que se refere a articulações em âmbito político. Essas assembleias episcopais contavam com a presença dos reis, que frequentemente as convocavam, assim como de bispos e outros líderes clericais, que tinham como propósito solucionar questões de governança e disciplina dentro do seio eclesiástico. Entretanto, para além dessas figuras, os concílios contavam também com a presença ativa da aristocracia laica, como evidencia o trecho abaixo, extraído do IV Concílio de Toledo (IV), ocorrido em 633:

Depois de terem entrado e tomado assento todos os bispos, serão chamados também os presbíteros que por alguma razão devam entrar, sem que se mescle entre eles nenhum diácono, e em seguida entram aqueles referidos diáconos, que segundo o estabelecido devem assistir. Sentados em círculo os bispos, os presbíteros tomarão assento atrás deles, e os diáconos estarão de pé, à vista dos bispos. Depois entrarão os seculares, que segundo eleição do concílio sejam dignos de estarem presentes.

No IV Concílio de Toledo, os leigos ali presentes não eram apenas espectadores, mas faziam parte do evento, evidenciando assim o fortalecimento das facções aristocráticas ao se aproximarem do catolicismo. Apesar de ocuparem posições diferentes, o episcopado e a aristocracia laica possuíam semelhanças quanto ao exercício do poder, uma vez que advinham da mesma classe social. Difícilmente um prelado teria origem humilde, o que permitia à elite manter-se unida, mantendo o poder social e político de suas famílias nobiliárquicas.

Dessa maneira, os bispos podem ser considerados um dos principais produtores dos fundamentos ideológicos do poder, sendo legitimados pelo controle que o grupo detém sobre o poder simbólico (Bourdieu, 1989, p. 7-15). Porém, sua sustentação no

poder é dada, sobretudo, pelo viés econômico, mediante a posição que ocupam na sociedade por serem membros dos grupos nobiliárquicos. Outrossim, os sujeitos que possuíam alto status social e que estavam presentes nos concílios não se encontravam longe, quanto à relevância, dos que protagonizaram esses eventos. É possível chegar, portanto, à conclusão que as assembleias conciliares estavam diretamente ligadas tanto ao monarca quanto à alta aristocracia peninsular representada pelos bispos (Daflon, 2016, p. 111). Logo, como pondera Celine Martin (*apud* Guzzo, 2017, p. 101):

De parente em parente, de religioso em religioso, certas dioceses se transmitem, portanto, no interior de um mesmo grupo, assegurando assim uma dominação muito mais plena aos titulares sucessores. O poder episcopal se prolonga assim para além de um indivíduo, alcançando uma continuidade quase dinástica.

Nesse trecho, transparecem as relações intra-classistas, cujo cenário era a busca incessante das facções aristocráticas por perpetuação no exercício do poder. O que acontecesse no espaço conciliar seria do interesse de todos ali presentes, visando-se a uma espécie de comprovação para as decisões ali tomadas, como também servia de instrumento para a reafirmação da posição social de cada membro de acordo com a hierarquização que vigorava na conjuntura socioeconômica do reino.

Foi a partir do VIII Concílio de Toledo que os integrantes do *officium palatinum* e os grandes aristocratas do reino visigodo, aqueles intrinsecamente ligados à monarquia, passaram a assinar as atas conciliares ao lado dos seus pares eclesiásticos (Pachá, 2015, p. 167). Segundo Orlandis e Ramos-Lisson (1986), assim como os excertos supracitados, os membros do *officium palatinum* já acompanhavam o monarca nas reuniões conciliares. Porém, até o VII Concílio de Toledo eles não assinavam as atas, assim como não o fazia a aristocracia laica. Apesar, portanto, de se encontrarem presentes, não firmavam documentos como membros regulares do concílio. Desse modo, essa ação exprimia com clareza que os concílios visigodos exprimiram um espaço institucional de articulação aristocrática.

Essa regulamentação da aristocracia no espaço dos concílios está estritamente relacionada à governança realizada pelo rei Recesvinto (653-672), conhecido, em termos gerais, por sua significativa contribuição à legislação visigoda. Entretanto, focaremos em como Recesvinto foi um exemplo ímpar no interior da rede de concentração de poder nas mãos dos aristocratas e como eles se beneficiaram dessa associação como representantes da justiça régia.

As atas do VIII Concílio de Toledo registram, de início, a mensagem de abertura da reunião enviada pelo monarca. Esse ato é denominado de *tomus régio*. Apesar de

a mensagem ter sido extensa, sua preocupação central era bastante visível: anunciar a necessidade de correção do código legislativo visigodo. Porém, vale ressaltar que o rei não emprega, em seu discurso, um tom de comando, mas sim de busca de consenso entre os pares da nobreza, laicos e eclesiásticos, como podemos concluir da análise dos termos do discurso: “o nosso acordo empregado misericordiosamente com o rigor da justiça e a temperança da misericórdia justa” (IV Concílio de Toledo, Atas).

Em adição, voltando a discutir a aproximação dos setores clericais com os laicos, podemos mencionar, como exemplo, os cânones XV e XXXVIII, que se encontram nas atas do III e do IV Concílio de Toledo, respectivamente. O conteúdo do primeiro se refere à permissão que a aristocracia laica tinha para a construção de igrejas mediante a confirmação pelo bispo e pela autoridade real. Com isso, esse grupo tinha validação para exercer maior controle sobre o campesinato e para cobrar impostos. Já o segundo retrata o papel que a Igreja desempenhava no auxílio a fundadores de templos e aos seus filhos, caso estes se tornassem pobres, de maneira que os membros empobrecidos da aristocracia tinham o direito de herdar os templos e arrecadações oriundas dos espaços construídos por seus parentes.

Centrando a atenção nos concílios como meio para a resolução de conflitos, podemos questionar os regicídios, que eram algo recorrente dentro da dinâmica política do reino visigodo. Com isso, podemos citar outro excerto do IV Concílio de Toledo, mais precisamente o cânone 75, no qual se determina que seria elevado à categoria de sacrilégio o descumprimento da fé prometida aos reis pelos povos dos seus respectivos reinados, porque isso não seria uma violação apenas contra o governante, mas também contra Deus, em nome de quem foi feita a referida promessa. Aqueles que quebrassem o que foi prometido seriam punidos. Assim prosseguem os bispos conciliares:

Que a ímpia sutileza da infidelidade não ocorra entre nós como entre outras pessoas. Nem a enganosa perfídia o coração. Nem o crime de perjúrio. Nem as nefastas intrigas das conspirações. Que ninguém entre e nos tome corajosamente o trono. Que ninguém incite a discórdia civil entre os cidadãos. Que ninguém prepare a morte dos reis, mas quando o rei morre pacificamente, a nobreza com os bispos constitui o sucessor do reino e assim a harmonia da unidade é preservada para que não surja nenhuma divisão da pátria e do povo por causa da violência e ambição (IV Concílio de Toledo, LXXV).

Dessa forma, é possível perceber como os bispos, ao lado dos membros da alta nobreza, atuaram como árbitros nas questões referente à sucessão régia no reino visigodo. Esse concílio também demonstra abertamente a comunhão que se construiu entre os poderes civil e religioso do reino.

Um dos exemplos de conciliação pode ser encontrado no V Concílio de Toledo, convocado pelo rei Chintila, em 636, logo no primeiro ano do seu reinado. Assim, o cânone VI deste concílio decreta que o patrimônio concedido aos fiéis como recompensa pelos serviços prestados não seria usurpado deles. Adiante, no mesmo concílio, talvez os cânones mais importantes para a proposta do referido tópico sejam os que asseguram que tanto a Igreja quanto a nobreza gozariam dos seus bens materiais supostamente aumentados pelo monarca, como vemos na conclusão do cânone XVI, que faz alusão ao fato de que os benefícios são concedidos pela figura régia, podendo ser visualizado assim um sistema de trocas que, entretanto, deveriam ser justas.

Os concílios, embora fossem espaços de conciliação, não estavam isentos de discordâncias, sendo facilmente encontradas, nas atas conciliares, menções às dificuldades de se reunir todos os prelados ou à ausência de muitos bispos, chegando-se ao ponto de recorrer a penalidades para os integrantes regulares dos concílios caso essas ações continuassem a vigorar (Daflon, 2016, p. 114).

Considerações finais

Com base na leitura das atas dos concílios do reino visigodo, torna-se possível comprovar as diversas relações vigentes na sociedade, tanto de maneira consolidada (nobre-camponês) por meio, sobretudo, da extração da força laboral da massa popular, como também as relações intraclassistas (nobre-nobre), que dependiam de uma rede de acordos em prol da estabilidade política do reino. Os espaços conciliares, anteriormente centrados em questões religiosas, passam a ser usados como intermediários para a constante reprodução e sustentação do poder das classes dominantes visigodas, o que envolvia prerrogativas pessoais de mando, controle e punição, além das organizações jurídicas-políticas, o que confirma que de fato os concílios eram espaços de negociação no âmbito da nobreza.

Diante da discussão proposta, é possível corroborar a perspectiva de Eduardo Daflon (2016), para quem o controle coletivo das ações individuais de cada membro dominante da sociedade visigoda através das assembleias conciliares era essencial, pois, além de ser um local para manter a reprodução da classe dominante, os concílios eram também usados para coibir excessos que poderiam colocar em risco as próprias prerrogativas de algumas famílias que participavam ativamente no jogo pelo poder de governança. Segundo o autor:

Em outras palavras, as várias frações aristocráticas rivalizavam entre si a fim de assegurar acesso crescente a recursos limitados, tais como terra e trabalho para

sua consequente redistribuição. Acumulação e fracionamento que materializavam as relações de fidelidade entre os aristocratas, as quais eram necessárias para manter a posição social de cada aristocrata individualmente, e de suas frações (Daflon, 2016, p. 109).

Em suma, mediante o exposto, torna-se possível estabelecer que os concílios transcenderam as questões religiosas e serviram como meios fundamentais de cooperação e articulação entre a aristocracia laica e eclesiástica do reino visigodo. As atas conciliares evidenciam que o Estado e a Igreja operavam como estruturas de poder interdependentes, o que deu ao episcopado funções além das questões espirituais, incluindo funções no âmbito jurídico, administrativo e tributário.

Essa integração favoreceu bastante a dominação aristocrática sobre o campesinato, podendo-se notar a preocupação da aristocracia em assegurar a reprodução das estruturas de poder estabelecidas. Assim, a existência dos concílios visigodos foi vital para a administração do reino, principalmente quando seu objetivo era estabelecer um fortalecimento do aparelho estatal, articulação crucial para garantir a regulação das relações de dominação e dependência na sociedade visigoda.

Referências

Documentação textual

CONCÍLIOS VISIGÓTICOS E HISPANO-ROMANOS. Traducción de José Vives. Madrid: CSIC, 1963.

Obras de apoio

BASTOS, M. J. M. *Assim na terra como no céu: paganismo, cristianismo, senhores e camponeses na Alta Idade Média ibérica (Séculos IV-VIII)*. São Paulo, Edusp, 2013.

BASTOS, M. J. M. Os reinos bárbaros: Estados segmentários na Alta Idade Média Ocidental. *Bulletin du Centre d'Études Médiévales d'Auxerre*, n. 2, p. 1-11, 2008.

BOUQUET, W. S. M. Podemos hablar de un Estado visigodo? *Cuadernos Medievales*, n. 22, p. 84-95, 2017.

BOURDIEU, P. Social space and symbolic power. *Sociological Theory*, v. 7, n. 1, p. 14-25, 1989.

CHUTINTARANOND, S. Mandala, "Segmentary State," and politics of centralization in Medieval Ayudhya. *Journal of the Siam Society*, v. 78, n. 1, p. 89-100, 1990.

COMITRE, D. *A conversão do reino visigodo ao catolicismo e a legislação antijudaica: um exame dos concílios entre os séculos IV e VII*. 2013. Dissertação (Mestrado em

- História) – Programa de Pós-Graduação em História Social da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013.
- DAFLON, E. C. *Articulando o Estado: campesinato e aristocracia na Hispânia Visigótica (Séculos VI-VIII)*. 2016. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2016.
- ENGELS, F. *A origem da família, da propriedade privada e do Estado*. São Paulo: Boitempo, 2019.
- GUZZO, P. Z. *Formação e reprodução da aristocracia visigoda (séculos V-VIII)*. 2017. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2017.
- HARTOG, F. *Regimes de historicidade: presentismo e experiências do tempo*. Belo Horizonte: Autêntica, 2014.
- LE GOFF, J. *A Civilização do Ocidente medieval*. Bauru: Edusc, 2005.
- MARX, K. *O Capital*. São Paulo, Abril Cultural, 1970.
- ORLANDIS, J; RAMOS-LISSON, D. *Historia de los concílios de la España romana y visigoda*. Navarra: Ediciones Universidad de Navarra, 1986.
- PACHÁ, P. *Estado e relações de dependência pessoal no Reino Visigodo de Toledo (séculos VI-VII)*. 2015. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2015.
- SOUTHALL, A. The Segmentary State in África and Asia. *Comparative Studies in Society and History*, v. 30, p. 52-82, 1988.
- WOOD, I. *The modern origins of the Early Middle Ages*. Oxford: Oxford University Press, 2013.

Tema livre
Open

O direito natural em Cícero^{*}

Natural Law in Cicero

Carlos Gustavo Direito^{**}

Resumo: A presente investigação tem por escopo compreender o contributo filosófico de Cícero no âmbito da teoria do direito natural. Dentre as três grandes correntes clássicas sobre o direito natural (a platônica, a aristotélica e a estoica), Cícero se filiou à tradição jusnaturalista inaugurada por Platão. Redigido no final da década de 50 A.E.C sob a inspiração das *Leis* de Platão, o *De Legibus* representa o principal esforço de Cícero no âmbito de uma teorização filosófica do direito. A lei radicada na natureza e na reta razão representa um critério objetivo de validação universal das normas positivas. Ao associar a lei natural à virtude da prudência, Cícero sinalizava que a razão natural estava intimamente vinculada à tradição romana da *iurisprudentia*, articulando fundamentos platônicos e estoicos em uma teoria original do direito natural que consolidou um referencial teórico para o debate filosófico posterior.

Abstract: This research aims to understand Cicero's philosophical contribution to the theory of natural law. Among the three major classical schools of thought on natural law (Platonic, Aristotelian, and Stoic), Cicero joined the natural law tradition inaugurated by Plato. Written in the late 50s BCE, inspired by Plato's *Laws*, *De Legibus* represents Cicero's main effort in the philosophical theorizing of law. Law, rooted in nature and right reason, represents an objective criterion for the universal validation of positive norms. By associating natural law with the virtue of prudence, Cicero signaled that natural reason was closely linked to the Roman tradition of *iurisprudentia*, articulating Platonic and Stoic foundations in an original theory of natural law, which consolidated a theoretical framework for subsequent philosophical debate.

Palavras-chave:

Marco Túlio Cícero;
De Legibus;
direito natural;
platonismo;
estoicismo.

Keywords:

Marcus Tullius
Cicero;
De Legibus;
Natural Law;
Platonism;
Stoicism.

Recebido em: 30/07/2025
Aprovado em: 15/11/2025

^{*} O presente artigo é fruto de pesquisa desenvolvida no Programa de Doutorado em Metafísica da UNB – Cátedra Archai/Unesco.

^{**} Doutor em Direito (UVA/RJ). Doutor em História Comparada (UFRJ). Professor do PPGD em Direito da UVA/RJ. Professor da PUC/RJ. Desembargador do TJ/RJ.

Introdução

Na célebre alegoria da caverna eternizada na *República*, de Platão (*Respublica*, VII, 541a), Sócrates descreve a situação daquele que, após contemplar as luzes, regressa às trevas e se vê compelido a litigar em um tribunal ainda com a visão turva contra quem supõe conhecer a justiça, mas dela somente possui o vislumbre distorcido de uma sombra. Nesta situação, paradoxalmente, o homem que acessou o conhecimento das coisas divinas e humanas será tido por ridículo ante a incompreensão daqueles que, malgrado encerrados na escuridão, se julgam sábios:

Ora, pois! Entendes que será caso para admirar, se quem descer destas coisas divinas às humanas fizer gestos disparatados e parecer muito ridículo, porque está ofuscado e ainda não se habituou suficientemente às trevas ambientes, e foi forçado a contender, em tribunais ou noutros lugares, acerca das sombras do justo ou das imagens das sombras, e a disputar sobre o assunto, sobre o que supõe ser a própria justiça quem jamais a viu? (Pl., *Resp.*, VII, 517 d-e).¹

O plano filosófico assumido por Cícero ao redigir o *De Legibus* pode ser concebido como uma verdadeira saída da caverna alegórica descrita por Platão na *República*.² Na visão de Cícero, o casuísmo pragmático intensamente desenvolvido e aprimorado pelos jurisconsultos romanos durante a era clássica não poderia oferecer mais do que uma sombra, o vulto imperfeito da lei e da justiça. Tratava-se, em verdade, de uma mudança de perspectiva, de um esforço filosófico inédito na história romana, orientado à superação das manifestações concretas e variáveis do fenômeno jurídico para lhe alcançar o fundamento metafísico. Como percebeu Ático (Cícero, *De Legibus*, I, 17), a compreensão do direito almejada por Cícero não poderia encontrar uma fonte adequada na Lei das XII Tábuas ou no Édito do Pretor, típicas manifestações do *ius civile*, demandando, pois, a busca por uma resposta nos íntimos recônditos da filosofia (*ex intima philosophia*).

Ao redigir o *De Legibus*, Cícero pretendia lançar sua contribuição pessoal no seio de uma tradição filosófica inaugurada por Platão. Era seu intento, portanto, fornecer ao mundo latino não apenas um equivalente das *Leis* platônicas, mas superá-las, enriquecê-las com o singular contributo da tradição jurídica romana. O projeto não era imune a certos riscos, dentre os quais o de não ser sequer compreendido, tal como Sócrates retratara em sua alegoria, sobretudo no contexto romano, marcadamente avesso às abstrações, em especial na seara jurídica, cuja tradição foi erigida sob um forte senso casuístico e

¹ Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira.

² Sobre a leitura da obra de Cícero sob a chave hermenêutica da alegoria da caverna, vide Altman, 2016, p. 16.

pragmático.³ A obra, contudo, permaneceu inconclusa e não foi publicada durante a vida de seu autor por força da partida de Cícero como procônsul da Sicília em 51 A.E.C, ao que se seguiriam os graves tumultos da guerra civil e a ditadura de César.

A tradição filosófica em que Cícero se enveredou pioneiramente abarcava um grande debate inaugurado na Grécia a partir das tensões existentes entre o direito e a natureza (Villey, 2009, p. 18). Trata-se de um debate que buscava compreender as relações entre as leis positivas (*nomos*), a justiça (*diké*), e a ordem natural (*physis*). No centro da controvérsia, estava o anseio pela ordem, buscando-se articular a aparente arbitrariedade com que as leis humanas eram criadas e modificadas com um critério objetivo de validação e conformação.

Apesar de a dicotomia entre o direito positivo e o direito natural ter exercido, desde então, papel dominante na tradição jurídica ocidental (Bobbio, 1996, p. 15), não se pode perder de vista que as interpretações filosóficas que lhe foram dedicadas compreendem perspectivas dos mais variados matizes, dentre os quais se destaca a contraposição entre as escolas clássicas e as escolas modernas do direito natural (Strauss, 2009, p. 107). Nesta linha, cabe destacar que as especulações sobre o direito natural empreendidas no contexto da Antiguidade Clássica partiam de pressupostos essencialmente distintos daqueles comungados no desenrolar da era moderna desde o advento do cartesianismo.

Aos antigos, o direito natural correspondia a uma realidade, um elemento objetivo integrante do cosmos, passível de compreensão por intermédio da razão. Esta concepção destoa sensivelmente do paradigma lógico-dedutivo de cunho racionalista que embasaria, inicialmente, o jusnaturalismo moderno e, posteriormente, o positivismo jurídico (Bobbio, 1996, p. 54-55). Sob o prisma clássico, o direito e a justiça não se extraíam da razão humana em termos apriorísticos como um corpo de regras abstratas e universalmente válidas, tampouco eram concebidos como faculdades inatas ao ser humano, na condição de uma categoria transcendental e a-histórica, mas podiam ser compreendidos (desvelados) por meio da observação da realidade, da ordem subjacente ao cosmos⁴ ou das relações concretamente travadas entre os homens. Neste sentido, oportuno transcrever a ressalva de Neschke-Hentschke (1995, p. 135), que, apesar de

³ Conforme se nota em *Leg., I, 18*, Cícero estava ciente dos desafios encerrados em seu projeto: "*Sed quoniam in populari ratione omnis nostra versatur oratio, populariter interdum loqui necesse erit.*"

⁴ Acerca da noção de cosmos e da cosmologia, Ieciona Beltrão (2025, p. 74-75): "a cosmologia é [...] um sistema de significados que dá sentido à totalidade das coisas, concebidas de modo unificado, como uma totalidade autossuficiente, independentemente de ser formada por átomos se chocando no vácuo ou obra de um divino demiurgo, ou uma mente divina [...] implicando não apenas conhecimentos científicos, mas juízos de valor expressos em cada visão do cosmos, ou cosmovisão."

se dirigir ao pensamento platônico, se revela essencialmente compatível com as demais orientações clássicas sobre o direito natural:

Sublinhemos, para terminar, que o direito natural platônico não é “natural” por corresponder à verdadeira natureza do homem – o direito natural interpretado exclusivamente como direito humano é uma ideia assaz moderna – ele é natural na medida em que a igualdade geométrica é a ordem do cosmos visível (*Górgias* 508a). Em consequência, trata-se de uma ordem universal e objetiva, subtraída de toda vontade humana, e, por isso, natural ou em si.

O direito natural clássico, portanto, ostentava um caráter eminentemente objetivo – centrado, pois, em padrões normativos intrinsecamente válidos – que foi paulatinamente mitigado em prol das concepções de pendor racionalista, caudatárias do voluntarismo e do individualismo que caracterizaram a colmatação do paradigma científico moderno (Sousa, 1977, p. 11; Reale, 2002, p. 601).

Dentre as três grandes correntes clássicas sobre o direito natural (a platônica, a aristotélica e a estoica), Cícero se filiou à tradição jusnaturalista inaugurada por Platão, tornando-se o responsável pela introdução do platonismo político no mundo latino. As consequências de sua filiação filosófica são palpáveis ainda no presente, pois graças ao relevo assumido por sua obra no âmbito da patrística e do pensamento medieval, Cícero fornecerá um padrão teórico que demarcará os termos do debate jusnaturalista na era moderna (Neschke-Hentschke, 1995, p. 228).

As três concepções clássicas sobre o direito natural (Platão, Aristóteles, estoicismo)

A crença na existência de uma instância normativa anterior e independente do direito positivo, sob o crivo da qual seriam escrutinadas as leis e as instituições cultivadas pela experiência histórica de cada povo, não foi estranha tampouco ignorada dentre as especulações formuladas durante a Antiguidade Clássica.

O contexto cultural da *paideia* grega, em que a *polis* e seu respectivo núcleo vital – a *ágora* – exerciam uma atração imersiva e abrangente de todas as esferas da vida do homem (Jaeger, 2020, p. 146), consolidou um ambiente propício à conscientização, ainda que inicialmente embrionária e difusa, e ao consequente debate sobre as possíveis tensões existentes entre a atividade legiferante e os valores tradicionais da comunidade. Não por acaso, um dentre mais remotos e influentes registros acerca da conscientização do problema se encontra no âmbito do teatro grego, em cuja dramaticidade trágica foram refletidos os dilemas existenciais do cidadão grego e uma vívida imagem de sua própria sociedade (Grimal, 2019, p. 117). De fato, por meio de Sófocles, o teatro grego forneceu

o eloquente dilema da tragédia de Antígona que, mediante veementes protestos, buscou dar sepultura ao seu irmão Polinice, sob a invocação das leis divinas, aquelas que nunca foram escritas, mas são eternas e irrevogáveis, ainda que para tal intento contrariasse a proibição decretada por Creonte, soberano de Tebas (Sófocles, *Antígona*, 450-455).

Se o teatro grego ostenta, contudo, o mérito de testemunhar a existência de uma consciência coletiva do problema, será apenas por meio de Platão que a contraposição entre os padrões de conduta impostos pelas leis diante da ordem natural (*nómos* e *physis*) assumirá os contornos de uma teorização propriamente filosófica (Neschke-Hentschke, 1995, p. 21). Em *Górgias*, exemplificando os potenciais nocivos contidos no mau uso das habilidades retóricas, o sofista Cálicles extraiu da natureza o direito de proeminência dos mais fortes em oposição às flutuações arbitrárias das legislações positivas que constituiriam meros expedientes para a salvaguarda dos fracos e inaptos (Platão, *Górgias*, 483d). O sofista Protágoras confinou a justiça no relativismo subjetivo do senso comum e da opinião pessoal de cada homem. Na *República*, o discurso de Trasímaco, segundo o qual a justiça se resume à conveniência do mais forte, denunciará o equívoco das concepções que confundem o legal com o justo, daí emergindo uma diferenciação essencial à tradição jusnaturalista posterior (Pl., *Resp.*, I, 338e).

No fundo, o que a crítica socrático-platônica pretendia trazer à tona era a unidade objetiva e universal da justiça calcada em uma ordem natural essencialmente teleológica e normativa que não se confundia com o arbítrio, tampouco com a fluidez dos sentimentos e das paixões. Na *República*, a justiça ocupa o núcleo vital do Estado ideal concebido por Platão, assumindo a forma de uma harmonia entre os elementos heterogêneos que o integram, reproduzindo-se, sucessivamente, no cosmos, no Estado, e na alma individual. Para Platão, a justiça encerra, portanto, a noção de ordem ou de equilíbrio entre dois ou mais termos integrantes de uma realidade complexa, uma adequada e proporcional distribuição de bens e de funções sob a lógica de uma igualdade geométrica, cujos termos devem atuar, harmônica e simultaneamente.

Por fim, *As Leis* compreendem a obra que talvez melhor ateste e ilustre a doutrina platônica do direito natural, na medida em que por meio dela, Platão oferecerá uma síntese conglobante do conjunto de suas considerações sobre a justiça em termos expressivamente práticos ao narrar um diálogo em que seus interlocutores debatem um corpo legislativo inteiramente novo e adequado à criação de uma cidade. Ilustrativo, neste sentido, o seguinte trecho em que são resgatados argumentos sofísticos abordados em diálogos anteriores, como o *Górgias*, para destacar, em termos explícitos, a tensão existente entre a justiça natural e as leis positivas:

O Ateniense — Para começar, meu caro, o que eles dizem é que os deuses não existem por natureza, mas em virtude da arte e da certas leis, diferenciando-se uns dos outros conforme o lugar e as convenções de que partiram os diferentes legisladores. Como também afirmam que uma coisa é o belo conforme o seja por natureza, e outra, segundo a lei, e que não existe absolutamente justiça natural, não cessando os homens de divergir a seu respeito e de modificá-la de contínuo, sendo válida por algum tempo cada nova formulação, por força da arte e da lei, não por ser produto da natureza. Eis a doutrina, meus caros, que nossos sábios impingem aos moços, em prosa e verso, afirmando ser mais do que justo tudo o que é imposto pela força vitoriosa. Essa é a fonte da impiedade em que incidem os jovens que se negam a acreditar na existência dos deuses, de acordo com os ensinamentos da lei; essa, também, a origem das sedições, por adotarem muitos uma norma de vida ditada pela natureza, e que, em verdade, consiste em dominar os outros, em vez de servi-los, conforme a lei prescreve. (Pl., *Leg.*, X, 890a).⁵

Na *Ética a Nicômaco*, por sua vez, Aristóteles traçou a distinção entre o justo por natureza (*physikón*) e o justo legal/convencional (*nomikón*), ambos presentes e complementares no ordenamento da *polis*, qualificando de natural aquele que tem a mesma força em toda a parte, independentemente da opinião dos homens, ao passo que o justo legal seria aquele cuja forma, a princípio, seria irrelevante, mas, uma vez estabelecida pela lei (convencionada), tornar-se-ia relevante (Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, V, 7, 1134b 18-25; Hervada, 2008, p. 337).⁶ Conforme se nota, diversamente das modernas concepções do direito natural, o justo por natureza não era um direito anterior à ordem política, mas integrava o justo político (*politikón díkaion*), ou seja, aquele presente em uma comunidade de “homens livres e iguais que se associaram numa existência comum”. Segundo Aristóteles, tanto o justo por natureza quanto o justo legal pressupunham uma comunidade humana, uma vez que ambos eram reflexos do justo na ordem da *polis*.

A partir das ideias que lhes antecederam, os estoicos bipartiam os deveres morais em duas categorias distintas de ações, o imperativo perfeito (*katóρθωμα*), ou seja, aquele intrinsecamente bom e dirigido exclusivamente ao honesto, e os imperativos comuns ou médios (*kathékon*), baseados em juízos de razoabilidade (Cícero, *De Officiis*, I, 8). O imperativo perfeito seria acessível apenas ao homem sábio, ao passo que a prática dos imperativos comuns era possível tanto ao sábio quanto ao homo medius. Daí se nota que a moral estoica partia de termos extremamente rigorosos, cujo ápice estava reservado a uma gama restrita de sábios, sobretudo no contexto de sua

⁵ Tradução de Carlos Alberto Nunes.

⁶ Um ponto singular na doutrina aristotélica diz respeito à mutabilidade do direito natural. Segundo Aristóteles, ainda que o justo por natureza se impusesse com o mesmo vigor por toda a parte, seu caráter objetivo (independente da opinião dos homens) não era incompatível com a mudança. Isto porque os modos com que os homens observam um padrão de justiça intrinsecamente válido podem variar na experiência histórica de cada comunidade (Arist., *Eth. Nic.*, V, 7, 1134b 30).

cosmogonia providencialista. Tais deveres, assim como a própria virtude, tinham por fonte uma lei suprema identificada com Zeus, o princípio racional reitor do universo.⁷ Aos estoicos a virtude era o único e supremo bem. Viver virtuosamente correspondia, em suma, à vida em harmonia com a natureza (Diógenes Laércio, *Vitae Philosophorum*, VII, 87). Neste sentido, precisamente por encontrar no cosmos um padrão normativo objetivo, universal e imutável, a ética estoica pode ser situada na tradição jusfilosófica anti-convencionalista e anti-utilitarista, ao lado da velha academia e dos peripatéticos. Segundo os estoicos, a força regente do cosmos – o *orthos logos* ou reta razão – seria a única e verdadeira lei, uma lei imanente à natureza que ordena a prática das ações corretas e rechaça as que lhe foram contrárias, discernindo o justo do injusto.

Trata-se de uma concepção que pode ser ilustrada no fragmento de abertura da obra *περὶ νόμου* (*Da Lei*), redigida pelo filósofo estoico Crisipo,⁸ nos seguintes termos:

A lei é rainha de todas as coisas divinas e humanas. Deve presidir, governar e conduzir tanto os homens bons quanto os maus e, desta forma, ser a regra dos justos e dos injustos e de todos os seres que por natureza se organizam politicamente, ela prescreve o que deve ser feito e proíbe o que deve ser evitado (*Digesto*, 1, 3, 2).

Diversamente de Platão e de Aristóteles, portanto, a filosofia estoica se desenvolve sobre uma noção unitária e estrita da lei. Somente a lei qualificada por Crisipo de “rainha de todas as coisas divinas e humanas” pode ser estrita e verdadeiramente concebida como lei. Segundo Vogt (2021, p. 570), não há lugar em seu conceito estrito de lei para as legislações históricas e positivas de cada povo. Assim, muito embora tenham os estoicos efetivamente sustentado que a natureza seria a fonte da lei, sua concepção terminou por esvaziar as preocupações políticas vinculadas ao debate inaugurado por Platão sobre o direito natural, na medida em que sua lei era acessível tão somente àqueles que ascenderam ao mais alto grau de sabedoria, diante da qual as leis positivas perderiam qualquer relevância no cenário de uma grande cidade universal em que os sábios estariam unidos pela racionalidade suprema da lei imposta e identificada com Zeus. Como pontua Neschke-Hentschke (1995, p. 192), o direito natural estoico permaneceria restrito ao discurso metafórico sobre a megalópoles, sem fomentar maiores considerações sobre as grande temáticas cívico-políticas da obra platônica.

⁷ Vide o *Hino a Zeus*, de Cleantes de Assos, em *Stoicorum veterum fragmenta* (SVF) 1, 537.

⁸ Trata-se de um fragmento constante do *Digesto* por meio de uma citação destacada das *Institutionum* do jurisconsulto Marciano.

O direito natural em Roma

Na Grécia Clássica, não havia um vocábulo preciso para designar o direito em sua acepção puramente normativa e desvinculada da justiça. Com efeito, *dikaion* poderia expressar tanto o justo quanto o direito. Apesar de o léxico latino possuir um vocábulo preciso para a justiça e seus cognatos (*iustitia*), a situação era semelhante em Roma, onde *ius* (direito) não se confundia com um ordenamento legal ou com um conjunto de regras, compreendendo a totalidade do direito em suas manifestações práticas e normativas (Hervada, 2008, p. 121), a partir das quais diversas classificações se tornaram possíveis, tais como *ius divinum*, *ius civile*, *ius publicum*, *ius privatum*, *ius scriptum*, *ius non scriptum*, *ius naturale*, *ius gentium*, dentre tantas outras. Nesta perspectiva contextual e linguística, pode-se compreender melhor a definição atribuída por Celso ao direito: *ius est ars boni et aequi* (Dig., 1, 1, 1). O direito, concebido seja em sua face reguladora da vida social, seja em seu aspecto prático ou mesmo especulativo, era uma arte integral dedicada ao justo, à demarcação do bom e do equitativo nas relações sociais. Cabe destacar, oportunamente, que durante a era clássica, a noção romana de *aequum* era perfeitamente assimilável à noção de *iustum* (cf. Kaser, 1968, p. 25; Schulz, 1946, p. 75; Bonfante, 1900, p. 116).

O corpo de conhecimentos dedicados ao *ius* era designado de *iurisprudencia*. Ulpiano definia a *iurisprudencia* como o conhecimento das coisas divinas e humanas, a ciência do justo e do injusto ("*iurisprudencia est divinarum atque humanarum rerum notitia, iusti atque iniusti scienti*" – Dig., 1, 1, 10, 2), definição que comunga o conceito integral de *ius* professado por Celso. Como a própria designação indica, não se tratava de um saber puramente teórico ou especulativo, mas de uma *prudencia*. O jurista romano deveria ser, sobretudo, um *prudens*. Segundo Aristóteles, a prudência (*phronesis*) se caracteriza, na condição de um saber prático, pela tomada de uma boa deliberação. Assim, o prudente deve ser capaz de atuar em um horizonte prático a partir de situações particulares, sem abdicar, porém, de um prévio conhecimento geral (Arist., *Eth. Nic.*, VI, 7, 1141b 1-15). Trata-se de uma sensata aplicação de conhecimentos gerais sobre situações particulares, diante das quais o prudente saberá discernir o certo e o errado, o bem e o mal, o justo e o injusto.

Graças à influência do helenismo sobre Roma,⁹ a *iurisprudencia* romana incorporou ao seu arcabouço conceitual a categoria de direito natural (*ius naturale*), e, posteriormente, desenvolveu a categoria do direito das gentes (*ius gentium*), como contribuição de gênese

⁹ No quadro da história da jurisprudência romana, Schulz (1946, p. 38-39) qualifica de helenístico o período transcorrido desde o fim da segunda guerra púnica ao início do principado de Augusto.

própria. A primeira referência ao direito natural encontrada no *Digesto* concerne a um fragmento de Ulpiano (*Dig.*, 1, 1, 1, 3), segundo o qual o direito natural seria aquele ensinado pela natureza a todos os animais, não apenas ao gênero humano, como também aos seres terrestres, marinhos e às aves.¹⁰ Em seguida, colhe-se uma citação às *Institutas* de Gaio (*Dig.*, 1, 1, 9), em que o direito peculiar de cada cidade, derivado das leis e dos costumes, o *ius civile*, está situado ao lado do direito comum a todos os povos, constituído pela razão natural entre todos os homens e por estes igualmente observado (*naturalis ratio inter omnes homines constituit*), o *ius gentium*. Conforme se nota, segundo Gaio, a relação estabelecida entre ambos não se daria em termos estanques ou antagônicos, mas segundo uma lógica de complementariedade entre o comum e o particular. Dentre as regras de cada comunidade, umas lhe seriam peculiares e outras seriam comuns a todos os povos. Pode-se citar, ainda, a opinião do jurisconsulto Paulo (*Dig.*, 1, 1, 11), para quem, dentre as várias acepções do vocábulo *ius*, uma concerne ao direito sempre bom e equitativo/justo (o direito natural), ao passo que outra concerne ao direito útil para cada cidade (o direito civil).

Segundo se antevê nos fragmentos citados, os romanos formularam uma terceira categoria ao lado do *ius naturale* e do *ius civile*, o *ius gentium* (direito das gentes). Conforme Schulz (1946, p. 73 e 137), as primeiras referências ao *ius gentium* na literatura jurídica surgem a partir do século II E.C., por meio da obra de Gaio, com antecedentes mais remotos na obra literária de Cícero. Perozzi (1906, p. 67) partilha da tese de que o *ius gentium* resultou da observação dos romanos quanto à presença comum de certos princípios e instituições entre povos distintos, o que levaria à sua fundamentação na *naturalis ratio*, compartilhada universalmente entre os homens. Há, ainda, autores que sustentam que o *ius gentium* resultou da atividade prática do pretor peregrino ao aplicar preceitos comuns às relações travadas entre romanos e estrangeiros (Kunkel, 1972, p. 84-85).

Importa destacar, porém, que, diversamente dos gregos, os romanos exploraram as noções do *ius naturale* e do *ius gentium pari passu* com a prática forense. De fato, segundo pontua Schulz (1946, p. 75 e 137), os juristas romanos evitavam em sua prática cotidiana o manejo de termos ou expressões excessivamente vagas ou com apelo sentimental, tais como *justitia*, *aequitas*, *ius naturale*, *ratio naturalis*, tampouco formularam teorizações a seu respeito. Cícero, por exemplo, adverte que o direito natural era relativamente pouco utilizado nas controvérsias forenses, diante de sua diminuta influência sobre o direito civil e de sua inacessibilidade à inteligência comum (Cícero, *De Inventione*, II, 67).

¹⁰ Trata-se, segundo Schulz (1946, p. 137), de uma inserção pós-clássica. No mesmo sentido, Perozzi (1906, p. 65).

Além da aversão latina às teorizações e da pouca utilidade que seu uso poderia oferecer nos tribunais, uma das causas da pouca atenção dedicada pelos juristas ao direito natural pode ser explicada, em grande medida, porque as esquematizações e a variedade de soluções oferecidas pelo *ius civile* refletiam ao jurista romano manifestações concretas de uma ordem natural que não dependia de qualquer justificação heterogênea (Schiavone, 2008, p. 32). Por outro lado, o senso pragmático dos magistrados romanos soube aproveitar as noções de *aequitas* ou de *ratio naturalis* como profícuos instrumentos de temperamento e atualização das soluções oferecidas pelo *ius civile* (*ius strictum*) aos novos contextos com os quais se defrontavam (Hervada, 2008, p. 339), especialmente na atividade criativa desenvolvida pelos pretores, dando ensejo ao *ius honorarium*.

Cícero e o direito natural

Em *De Legibus* I, 18, Cícero retoma e desenvolve uma definição da lei natural apresentada por Lélvio, em *De Re Publica*, III, XXII, qualificando a lei, em sentido primário e fundamental, como a suprema razão ínsita à natureza, infundida na mente dos homens, que ordena o que deve ser feito e proscree o que lhe for contrário. Esta lei teria nascido antes de todos os séculos e antes da promulgação de qualquer lei escrita ou da constituição de qualquer comunidade (Cíc., *Leg.*, I, 18-19).

Uma vez consolidada e aperfeiçoada na inteligência humana, Cícero identifica a lei com a virtude da prudência ("*arbitrantur prudentiam*") no sentido concebido pelos romanos como boa escolha ou deliberação ("*ad bona seligenda et reicienda contraria*" – Cíc., *Leg.*, I, 60). Em sua concepção, a projeção da lei natural no âmago da racionalidade humana autorizava sua qualificação como o espírito e a razão dos prudentes, a regra do justo e do injusto ("*mens ratioque prudentis, ea iuris atque iniuria regula*"). As leis encerram uma escolha, um *legere*,¹¹ fruto de uma prévia deliberação. Este juízo deliberativo presente na consciência de cada homem que, independentemente de qualquer disposição escrita, repele a ofensa, exalta o honesto e atribui a cada um o que é seu, fornece o substrato primário, a centelha divina e embrionária da lei no sentido proposto por Cícero.

Ao vincular a lei natural à virtude da prudência por meio da etimologia latina do vocábulo *lex*, Cícero sinalizava que a razão natural estava intimamente vinculada a uma

¹¹ Cícero vincula a etimologia do vocábulo latino *lex* ao verbo *legere*, relacionando-o com a prudência dos romanos, ao passo que o vocábulo grego *nómos* seria oriundo do verbo *némo*, no sentido de distribuir, relacionando-o com a equidade. O recurso à etimologia como suporte à argumentação era comum aos estoicos, conforme comenta Dyck (2004, p. 110).

tradição jurídica peculiar do povo romano, a *iurisprudentia*. Precisamente neste sentido, adverte Lévy (1992, p. 520) que:

[...] a doutrina da lei natural não é um meio, por assim dizer, neutro, sua utilização tem por consequência inelutável a universalidade. Com efeito, a partir do momento em que se identifica a lei natural com uma legislação particular, esta se converte em seus aspectos mais particulares no bem comum de toda a humanidade.

Sob a mesma tônica, Cícero invoca a deposição do rei Tarquínio, o Soberbo, no final da monarquia romana, para ilustrar um exemplo prático da aplicação da lei natural na história romana (Cíc., *Leg.*, II, 9-10). Àquela altura, não havia leis romanas que censurassem o estupro, mas tal circunstância – a inexistência de qualquer lei escrita – não obstou a deposição do rei diante da execração ao estupro perpetrado por seu filho, Sexto Tarquínio, contra Lucrécia. A força da lei natural era, portanto, um dos elementos fundadores da República romana.

A ênfase empregada por Cícero seja na língua latina, seja na história romana exercia um contrapeso neutralizador da ação corrosiva que as abstrações podem exercer sobre os liames comunitários fornecidos pelo direito positivo. Assim, os argumentos históricos e etimológicos de Cícero ancoram a lei natural na concretude da experiência histórica romana, sem correr o risco de respaldar uma visão dedicada à crítica ou mesmo à substituição das instituições vigentes, servindo-lhes, ao contrário, de fundamento legitimador (Bretone, 1982, p. 244; Schiavone, 2008, p. 408).

Mas, quais seriam, então, os corolários da premissa firmada por Cícero?

Em primeiro lugar, sendo a lei a própria razão suprema inerente à natureza, especialmente consolidada na mente humana, decorre que a lei estabelece um elo de comunhão entre os homens e os deuses (Cíc., *Leg.*, I, 23), uma vez que, além das próprias divindades, somente ao homem foram outorgadas as faculdades do intelecto (a racionalidade).

As teses lançadas por Cícero pressupõem o impulso natural do homem à amizade e à comunhão de interesses. Sendo a união associativa um aspecto natural do ser humano, igualmente natural será o direito, fenômeno ordenador da vida social por excelência. Ora, se o direito existe por natureza, segue-se que a própria natureza lhe fornecerá uma medida, um critério orientador. A natureza, como concebida por Cícero, não se reduz a processos e movimentos puramente causais sob uma ótica mecanicista. Ao contrário, o mundo natural pressuposto por Cícero contém em si vetores axiológicos, um caráter, portanto, essencialmente teleológico refletido na ordem subjacente ao cosmos. Daí se segue que a vida virtuosa reflete em âmbito individual, precisamente esta ordem finalística

da natureza. Neste sentido, virtude e direito estão intrinsecamente relacionados, na medida em que as leis positivas não podem se divorciar da mesma e única racionalidade que coordena o universo. Ambos, portanto, derivam de idêntica fonte.

Decorre, em segundo lugar, que por meio da reta razão (substância da lei), homens e deuses integram uma comunidade universal. De fato, se sob as mais heterogêneas legislações criadas pelo ser humano, subjaz eterno um princípio universal que representa o senso de justiça, discrepando, uniformemente, o certo e o errado, resulta que, em última instância, todos os povos são governados por uma só lei – a reta e máxima razão –, sob a égide da qual os homens poderão constatar que, para além das muralhas que os segregam, todos são cidadãos do mundo inteiro como de uma cidade única (Cíc., *Leg.*, I, 61). Contudo, o universalismo de Cícero não pode ser equiparado com a tese estoica da cidade universal de sábios. A cidade universal de Cícero era sobretudo a *civitas* romana na condição de uma manifestação empírica da razão natural, cujo acesso não se restringia mais a uma esfera diminuta de sábios, mas se franqueava a toda a humanidade.

Em terceiro lugar, encontrando-se a lei radicada na natureza e na reta razão, erige-se um padrão objetivo, alheio às opiniões dos homens e às flutuações do poder, como critério de validade universal das normas engendradas pelos povos: “*neque opinione sed natura constitutum esse ius.*” (Cíc., *Leg.*, I, 28). Assim, qualquer ato normativo, ainda que alcunhado sob o rótulo de direito, somente será verdadeiro direito caso afinado à *recta ratio*, faculdade suprema difundida pelos deuses no intelecto humano para que, desta forma, soubesse-se distinguir o justo do injusto:

Entretando, se os direitos fossem estabelecidos pelos mandamentos dos povos, pelos decretos dos governantes e pelas sentenças dos juízes, seria um direito assaltar, igualmente cometer adultério, como também apresentar falso testamento, caso isso tudo fosse aprovado por votação ou decisão de uma multidão anônima. [...] E nós não podemos distinguir uma boa lei e nenhuma outra má, a não ser pela norma da natureza; não só o direito e a injustiça são distintos por natureza, mas absolutamente tudo o que é honesto e desonroso. (Cíc., *Leg.*, I, 43-45).¹²

Segundo Dyck (2004, p. 190), neste ponto, Cícero atinge o cerne da reflexão descortinada no primeiro livro, lançando a máxima de que a natureza não fornece apenas um critério de julgamento sobre o certo e o errado, como também sobre a própria legislação positiva. Não se tratava, porém, de um esforço meramente especulativo. Ao longo do *De Legibus*, pode-se notar que Cícero tinha em mira objetivos político-pragmáticos bem definidos ao desenvolver uma filosofia do direito moldada à luz da realidade romana, quais sejam, fomentar o zelo às virtudes romanas tradicionais nas elites dirigentes (Cíc.,

¹² As traduções ao *De Legibus* foram extraídas da versão brasileira de Bruno Fregni Bassetto.

Leg., III, 32); lançar um fundamento de legitimação universal e transcendente às leis e às instituições que se revelassem conformes à lei natural, o que equivaleria, em termos práticos, conferir certa rigidez aos costumes e às instituições da república diante das oscilações do poder (Cíc., *Leg.*, II, 14); fornecer um eixo sistematizador ao corpo jurídico romano (Cíc., *Leg.*, II, 47); e instituir um parâmetro normativo para condicionar posteriores reformas (Cíc., *Leg.*, III, 27).

Deve-se destacar que Cícero estabelece uma precedência ontológica da *lex* ao *ius*, de sorte que a lei, ou seja, a reta razão, se converte no fundamento do direito: “caso tal afirmação seja correta, como a mim em geral parece ser, é possível da lei derivar a origem do direito. [...] Contudo, tomemos o surgimento do direito a partir daquela lei suprema” (Cíc., *Leg.*, I, 19). Vale dizer, a contraposição entre direito positivo e direito natural reflete um conflito aparente, uma vez que o direito positivo somente será direito se acorde à lei natural.

À semelhança da concepção estoica, a lei natural para Cícero é una, identificando-se com a máxima razão ínsita na natureza. Esta lei, contudo, segundo a proposta de Cícero, deve ser utilizada como o critério de legitimação das leis e das instituições concretas dos povos, no que se aproxima à vertente jusnaturalista de linhagem platônica. A lei natural identificada com a razão divina repousa em estado potencial na mente de cada ser humano e pode ser adequadamente acessada a partir de um percurso filosófico orientado pela máxima délfica do “conhece-te a ti mesmo” (Cíc., *Leg.*, I, 58-62). *A racionalidade humana representa, portanto, um canal de intermediação entre a lei divina e as leis humanas. A lei natural, eterna, imutável, difusa e ordenadora do universo, quando consolidada e aperfeiçoada na mente do ser humano, assumirá a forma da virtude da prudência. Para Cícero, o prudente incorpora a função de intérprete da razão natural, de um verdadeiro exegeta dos padrões universais da justiça.*

Assim, Cícero recorre a uma formulação marcadamente estoica e vulgarizada no meio letrado romano, preenchendo-a, porém, com subsídios conceituais platônicos ao reconduzir a problemática da lei natural à esfera concreta da *civitas* e de seu ordenamento positivo (Girardet, 1983, p. 224-225). Em Cícero, portanto, as cogitações sobre a lei natural pressupõem a utilidade e a necessidade das leis positivas, sobretudo porque, em sua percepção político-filosófica, o espaço adequado e destinado ao *sapiens* era a esfera pública na condição de um *optimus civis* (Ferrary, 2007, p. 68-69).

Conclusão

Os grandes debates vinculados ao direito e à justiça emergem em momentos de crise e ruptura, precisamente porque o direito, na condição de fenômeno regulador

da vida social por excelência, materializa o anseio humano de busca pela ordem. Ao redigir o *De Legibus*, Cícero estava consciente de que a República romana enfrentava uma crise com o potencial de dissolver, definitivamente, os remanescentes pilares éticos e institucionais que lhe sustentavam. No contexto da crise das instituições republicanas, Cícero não vislumbrava a ordem na alternativa autocrática corporificada em César, mas na restauração moral e institucional da República romana.

A identificação da lei com a máxima razão ínsita à natureza parte do pressuposto do caráter divino da racionalidade humana. Em uma cosmogonia influenciada por Platão (Cíc., *Leg.*, I, 24), Cícero descreve como as almas humanas foram divinamente moldadas e semeadas, estabelecendo-se um parentesco direto dos deuses com a humanidade através da comunhão do atributo da racionalidade. Deste modo, a razão reflete um aspecto divino da humanidade, cujo acesso foi franqueado à generalidade do gênero humano por meio da filosofia. Consta-se, neste ponto, uma ruptura entre Cícero e o pensamento estoico tradicional, porquanto dissolvidas as barreiras que limitavam o acesso à lei natural a uma esfera restrita de sábios.

Uma vez aperfeiçoada e consolidada na mente humana, a lei natural equipara-se à virtude da prudência, no sentido de sensata deliberação. Segundo Cícero (*Leg.*, I, 19), o próprio vocábulo *lex* denunciaria a proximidade entre a lei e a prudência, uma vez que *lex* teria por origem etimológica o verbo *legere* (escolher). Consequentemente, o prudente assume o papel de intermediário entre a lei divina e as leis humanas, atuando como um exegeta da ordem natural para discriminar as boas e as más leis.

Apesar da inspiração estoica na terminologia eleita à definição da lei natural, a solução adotada por Cícero discrepa do estoicismo ao conceber a reta razão como critério de validação das leis humanas por intermédio do *prudens*. Sob a perspectiva unitária da Stoa, a lei natural representa a única e verdadeira lei, diante das quais as leis positivas perderiam qualquer relevância ao *sapiens*. Tampouco se aproxima da solução aristotélica, pois a lei natural para Cícero não integra o direito político e não pressupõe a existência de uma comunidade politicamente organizada, ao revés, em sua concepção, a lei natural é coetânea à mente do próprio Júpiter (Cíc., *Leg.*, II, 10), existindo antes da promulgação de qualquer lei escrita ou da constituição de qualquer sociedade (Cíc., *Leg.*, I, 18).

Ao conceber a lei natural na condição de um padrão objetivo e universal de legitimação da legislação positiva, Cícero incorporou uma vertente *jusnaturalista* de linhagem platônica, fornecendo-lhe, porém, aportes originais e criativos provenientes da tradição jurídica romana dos *jurisprudentes*. A originalidade da teoria de Cícero sobre a lei natural consiste no desenvolvimento de uma antropologia filosófica que concebe o ser humano como um ser essencialmente racional e vocacionado à justiça ao lado de uma

noção metafísica da lei identificada com a razão divina que se projetou por intermédio do raciocínio prudente sobre a experiência histórica romana. Assim, graças ao manejo de um sofisticado corpo de doutrinas filosóficas provenientes, sobretudo, do platonismo e do estoicismo, Cícero obteve significativo êxito na formulação de uma teoria do direito natural capaz de assimilar o universalismo e a objetividade da lei natural com a singularidade da tradição jurídica romana.

Referências

Documentação textual

- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Tradução de André Malta. São Paulo: Editora 34, 2024.
- ARNIN, H. V. *Stoicorum veterum fragmenta*. B. G. Teubner, 1964. 4 v.
- CÍCERO, M. T. *As leis*. Tradução de Bruno Fregni Bassetto. Uberlândia: EDUFU, 2022.
- CÍCERO, M. T. *Dos deveres*. Tradução de Agélica Chiapeta. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- CÍCERO, M. T. *Tópicos: os lugares do argumento*. Tradução de Gilson Charles dos Santos. Campinas: Pontes, 2019.
- CÍCERO, M. T. *Sobre a República*. Tradução de Isadora Prévêde Bernardo. São Paulo: Editora Unesp, 2024.
- CICERO, M. T. *On the commonwealth and On the Laws*. Edited by James E. G. Zetzel. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- CICÉRON. *Traité des Lois*. Traduit par Georges de Plinval. Paris: Les Belles Lettres, 2002.
- CICÉRON. *De L'invention*. Traduit par G. Achard. Paris: Les Belles Lettres, 1994.
- JUSTINIANO. *Cuerpo del Derecho Civil Romano*. Traducción de Ildefonso L. García del Corral. Barcelona: Jaime Molina, 1889. 6 v.
- LAÉRCIO, Diógenes. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Tradução de Mário da Gama Kury. São Paulo: Madamu, 2024.
- PLATÃO. *A República*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: Editora UFPA, 2016.
- PLATÃO. *A República*. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1996.
- PLATÃO. *Leis e Epinomis*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: Editora UFPA, 1980.
- PLATÃO. *Górgias*. Tradução de Daniel R. N. Lopes. São Paulo: Perspectiva, 2016.
- PLATÃO. *Protágoras*. Tradução de Daniel R. N. Lopes. São Paulo: Perspectiva, 2017.
- PLATON. *Les Lois*. Traduit par Luc Brisson e Jean-François Pradeau. Paris: Presses Universitaires France, 2007.
- SÓFOCLES. *Antígona*. Tradução de Jaa Torrano. São Paulo: Ateliê, 2022.

Obras de apoio

- ALTMAN, W. H. F. *The revival of Platonism in Cicero's late philosophy: 'Platonis aemulus' and the invention of Cicero*. Lanham: Lexington Books, 2016.
- BELTRÃO, C. Cícero, a cidade e o cosmos. In: LIMA NETO, B. M.; SILVA, E. C. M.; SILVA, G. V. (org.). *Urbano e rural na época clássica e pós-clássica*. Vitória: Antíteses, 2025, p. 73-104.
- BOBBIO, N. *O positivismo jurídico: lições de Filosofia do Direito*. São Paulo: Ícone, 1996.
- BONFANTE, P. *Diritto Romano*. Firenze: Fratelli Cammelli, 1900.
- BRETONE, M. *Tecniche e ideologie del giuristi romani*. Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane, 1982.
- CORREIA, A. *O conceito de ius naturale, gentium et civile no Direito romano*. São Paulo: Odeon, 1934.
- DYCK, A. R. *A commentary on Cicero, De Legibus*. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 2004.
- FERRARY, J. L. The statesman and the law in the political philosophy of Cicero. In: LAKS, A.; SCHOFIELD, M. (ed.). *Justice and generosity: studies in Hellenistic social and political philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007, p. 48-73.
- GIRARDET, K. M. *Die Ordnung der Welt: ein beitrage zur philosophischen und politischen interpretation von Ciceros schrift De Legibus*. Wiesbaden: Steiner, 1983.
- GRIMAL, P. *O teatro antigo*. Lisboa: Edições 70, 2019.
- HERVADA, J. *Lições propedêuticas de Filosofia do Direito*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- JAEGER, W. *Paideia: a formação do homem grego*. São Paulo: Martins Fontes, 2020.
- KASER, M. *Derecho Romano Privado*. Madrid: Reus, 1968.
- KUNKEL, W. *Historia del Derecho Romano*. Barcelona: Ariel, 1972.
- LÉVY, C. *Cicero Academicus: recherches sur les académiques et sur la philosophie cicéronienne*. Roma: École Française de Rome, 1992.
- NESCHKE-HENTSCHKE, A. *Platonisme politique et théorie du droit naturel: contributions à une archéologie politique de la culture politique européenne*. Paris: Peeters, 1995. v. 1.
- PEROZZI, S. *Istituzioni di Diritto Romano*. Firenze: G. Barbèra, 1906. v. 1.
- REALE, M. *Filosofia do Direito*. São Paulo: Saraiva, 2002.
- SCHIAVONE, A. *Ius: L'invention du Droit en Occident*. Paris: Belin, 2008.
- SCHULZ, F. *History of Roman Legal Science*. Oxford: Clarendon Press, 1946.
- SOUSA, P. J. G. *Direito Natural, Direito Positivo e Estado de Direito*. São Paulo: Revista dos Tribunais, 1977.
- STRAUSS, L. *Direito Natural e História*. Lisboa: Edições 70, 2009.
- VILLEY, M. *A formação do pensamento jurídico moderno*. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

A despedida dos mortos no Egito romano: uma análise dos retratos funerários (século I)

Farewelling the dead in Roman Egypt: an analysis of funeral portraits (1st Century)

Jessica Ladeira Santana*

Resumo: O objetivo deste artigo é apresentar como os egípcios compreendiam a morte e representavam suas identidades no século I. Nesse sentido, procuramos refletir sobre a concepção do morrer no Egito romano, por meio dos mitos e práticas mortuários preservados por milênios, e adaptadas para dar sentido ao contexto histórico e social. Além disso, buscamos entender as negociações feitas pelos membros das elites da *chora*, os quais se representavam com símbolos da crença egípcia faraônica em conjunto com elementos greco-romanos nos retratos funerários.

Abstract: The objective of this article is to present how Egyptians understood death and represented their identities in the first century. In this sense, we seek to reflect on the conception of dying in Roman Egypt, through the myths and mortuary practices preserved for millennia, and adapted to make sense of the historical and social context. Furthermore, we seek to understand the negotiations carried out by members of the *chora* elite, who represented themselves with symbols of pharaonic Egyptian belief combined with Greco-Roman elements in funerary portraits.

Palavras-chave:

Egito romano;
morte;
identidade;
retratos funerários.

Keywords:

Roman Egypt;
death;
identity;
funeral portraits.

Recebido em: 02/08/2025
Aprovado em: 20/10/2025

* Doutoranda pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Espírito Santo, sob orientação do Prof. Dr. Belchior Monteiro Lima Neto. Mestra e graduada em História pela Ufes. Membro do Laboratório de Estudos sobre o Império Romano (Leir/ES).

Introdução

O presente artigo tem o objetivo de apresentar de que maneira as elites da *chora*,¹ no Egito romano, compreendiam a morte e faziam uso do ritual funerário como forma de representar suas identidades. No século I, os egípcios sepultavam os mortos ornados com um retrato funerário que representava símbolos egípcios e greco-romanos, os quais demonstravam as negociações construídas por estas elites com o governo romano, no intuito de legitimar o status social e o poder local. Para tanto, precisamos entender o cenário político e social do período, para depois identificar as mudanças e as permanências em relação ao funerário.

Os patronos dos retratos funerários que iremos analisar, neste artigo, são os membros das elites da *chora*, mais precisamente de Arsínoe, capital do nomo arsinoíta, no Faium (Médio Egito). As elites da *chora* eram formadas por indivíduos que tinham propriedades agrícolas, casa na capital do nomo e participavam do ginásio, logo, eram educados na *paideia*. No Faium, os membros da elite eram banqueiros, comerciantes, donos de terras e sacerdotes ricos. Moravam parte da vida nas aldeias e outra nas capitais dos nomos.

No início do Principado, o governo romano dividiu juridicamente os habitantes do Egito com o objetivo de recolher o imposto e privilegiar aqueles que tivessem a cidadania romana ou a identidade helenica. Dividiram a sociedade em três grupos: 1) os cidadãos romanos; 2) os moradores das *pólis* (Alexandria, Náucratis, Ptolemais e Antinoópolis);² 3) os egípcios e demais habitantes do Egito romano (Bagnall, 1997, p. 19). Sendo assim, as elites da *chora* foram colocadas como equivalentes ao campesinato. Porém, para alcançarem benefícios fiscais e manterem o *status quo*, utilizaram a cultura helênica.

Como os membros das elites da *chora* egípcia tinham identidade helenica? Antes dos romanos, o Egito foi dominado pelos ptolomaicos, os quais levaram veteranos (*clerucos*) helenos para o território egípcio – principalmente para o Faium –, por meio de uma política de doação de lotes de terras como pagamento. As imigrações provocaram efeitos notáveis nos espaços de acolhimento, formando identidades multifacetadas (Woodward, 2021, p. 22). Durante o período ptolomaico, a cultura dos imigrantes helenos dialogou com a dos egípcios, e as práticas helênicas e o idioma grego foram intensamente assimilados pelas elites da *chora*, que as aprenderam e passaram a aplicá-las em determinadas situações.

¹ Durante o governo dos Ptolomeus foi feita uma segmentação do Egito entre a *pólis* e a *chora*, à qual corresponde o território egípcio além de Alexandria, como um prolongamento da capital egípcia (Vasques, 2014, p. 48).

² Antinoópolis foi estabelecida por Adriano, em 130 (Vasques, 2014, p. 49). Apesar de ter sido fundada no século seguinte ao nosso recorte temporal, consideramos pertinente explicar que esta *pólis* tinha status elevado desde a sua criação.

Ademais, os veteranos se casaram com egípcias, uma vez que não foram acompanhados por mulheres helênicas (Vasques, 2005, p. 72). Portanto, formaram alianças entre famílias egípcias e dos veteranos, gerando descendentes com ambas as ancestralidades, e que frequentemente adotavam nomes duplos (um egípcio e um grego).

À vista disso, a administração romana favorecia os indivíduos culturalmente helenos. Isso não significa que era necessário ter origem nos territórios da Hélade, mas sim corresponder a três critérios: residência urbana, posse de terras e educação grega (Vasques, 2005, p. 17). Logo, as elites da *chora* procuraram estratégias para comprovar a identidade exigida para conseguirem manter o *status* e os privilégios fiscais. Por meio disso, as elites da *chora* se representavam na esfera da morte por intermédio de retratos funerários que exibiam os mortos com roupas, acessórios e cabelo ao estilo do imperador de sua época, em conjunto com inscrições gregas, além de símbolos da crença egípcia faraônica, evidenciando a participação desses indivíduos nas três culturas.

A morte no Egito romano

Uma prática cultural inerente aos seres humanos é a despedida dos mortos; cada sociedade produz enterros de acordo com os atos simbólicos de sua cultura. Sendo assim, a morte é um problema para as pessoas próximas ao falecido, que cuidavam do corpo até ser sepultado e realizavam rituais fúnebres, tornando esse momento uma forma de socialização que unia uma comunidade (Elias, 2012, p. 5-6; p. 8). Os antigos egípcios desenvolveram uma crença ligada ao funerário que envolvia um longo processo para os familiares e amigos, pois precisavam cuidar do corpo e executar rituais para auxiliar o defunto no além-vida. Era fulcral garantir a mumificação do corpo, a arte mortuária, o ritual doméstico dos mortos e o cortejo sepulcral (Abdelwahed, 2016, p. 85). Essas práticas eram passadas pelas gerações por séculos a partir da repetição a cada enterro, e chegaram à época romana, apesar de algumas alterações por reagirem a situações novas do contexto social e histórico.

Os egípcios mantiveram a mitologia funerária do período faraônico por meio da memória cultural. Duas estavam entrelaçadas: a do ciclo solar, ligada ao deus-sol Rê, e a do ctônio, ligada a Osíris. As duas concepções correspondiam: a morte como renovação (Rê), no retorno do defunto ao seio da mãe, representado pela divindade Nut; e a morte como justificação (Osíris) (Von Seehausen, 2014, p. 61). Conforme Rê e Osíris percorreram os perigos do desconhecido para obter o renascimento, o falecido poderia encarar as ameaças e os medos da morte e renascer, não como antes, na vida, mas como o *Akh*, um ser aperfeiçoado e transfigurado (Riggs, 2005, p. 28). Após a morte, os egípcios

acreditavam que diferentes partes do “espiritual” de uma pessoa se separavam, sendo: o *Ba*, semelhante à concepção ocidental de uma “alma”; o *Ka*, que é criado junto com o corpo do indivíduo; o *Akh*, que é o espírito glorificado, quando o defunto deixa a morte e se transforma em um ser de luz – só alcança esse estágio aqueles que viveram de acordo com Maat (Vasques, 2005, p. 28).³

Para garantir um bom pós-morte, conforme a crença egípcia, era necessário que a família do morto se encarregasse de alguns procedimentos. Primeiro, era preciso que o defunto fosse levado até a residência, pois, nos dias posteriores à morte, amigos e parentes iriam realizar visitas ao falecido e enviar condolências à família. Três dias após o óbito, o corpo passava por um processo de higienização e era embrulhado em tecido de linho. No terceiro ou quarto dia de morte, ocorria o traslado do corpo para a oficina dos embalsamadores, momento denominado de *ekphora*. No período de luto, os homens raspavam os pelos de todo o corpo, garantindo a limpeza, ligada à pureza ritual. Já as mulheres faziam práticas não verbais de lamentação, como bater no peito, rasgar roupas, atirar sujeira ou poeira dentro e fora das casas (Abdelwahed, 2016, p. 71-72; p. 74-75).

Após a *ekphora*, ocorria a *perístole*, momento este em que o corpo era mumificado e depois retornava para a casa (Abdelwahed, 2016, p. 73;75). A mumificação feita no século I era conforme o modelo descrito por Heródoto (*Historiae*, II, 87):

Enchem as seringas com um óleo obtido do zimbro, enchem com elas a cavidade abdominal do cadáver sem fazer incisão nem retirar o intestino, mas injetando o líquido pelo ânus e evitando que retroceda, e mantêm-no no natrão o número de dias prescrito. Ao final deles, retiram da cavidade abdominal o óleo que introduziram anteriormente e que tem tanta força que arrasta, já dissolvidos, o intestino e as vísceras; as partes carnudas, por sua vez, são dissolvidas pelo natrão e, assim, apenas a pele e os ossos permanecem do cadáver.

Em seguida, acontecia a última etapa do defunto na oficina, em que eram anexados aos invólucros da múmia retratos funerários, os quais continham a representação do morto e símbolos da crença egípcia funerária.

Já devidamente mumificado e ornamentado com o retrato funerário, o morto participava da *kedeia*, momento em que recebia visitas em casa, e aconteciam rituais de luto doméstico e da necrópole (Abdelwahed, 2016, p.77-80).⁴ As múmias poderiam

³ Maat representa os princípios de justiça, verdade e ordem cósmica. “A partir do Novo Império foi chamada de ‘Filha de Rê’. Sua relação com Rê tinha sido estabelecida desde o tempo da criação, quando o demiurgo criou a ordem sobre o cosmos. Representava o conceito de justiça, por isso uma pluma, símbolo da deusa ou a própria representação desta, era pesada na balança do julgamento contra o coração do morto. Este seria considerado justo se a balança ficasse equilibrada, tendo, então, permissão para entrar no mundo de Osíris” (Vasques, 2005, p. 67).

⁴ A *kedeia* é frequentemente traduzida como “funeral”, mas esse significado pode ser interpretado de maneira incorreta (Abdelwahed, 2016, p. 77), pois não demonstra as singularidades dessa etapa para os egípcios, que envolvia aspectos

permanecer por um período no interior da casa (Borg, 1997, p. 30). Existem dúvidas em relação a essa prática, se ela se devia ao alto custo do sepultamento no Egito, conforme argumenta Diodoro da Sicília (*Bibliotheca historica*, I, 92, 6),⁵ ou se era parte do ritual ancestral (Vasques, 2025, p. 83). Além disso, armários de madeira eram utilizados para guardar a múmia, para que fosse mantida e exibida em casa encostada a uma parede (Abdelwahed, 2015, p. 100).

Após esse momento, a múmia era levada até a necrópole, em uma procissão denominada de *apostole*. Nesse evento, as mulheres demonstravam, por meio de gestos, a angústia do luto: as que choravam tinham espaço determinado no cortejo, à frente e atrás do defunto, conforme a representação de Néftis e Ísis (Abdelwahed, 2016, p. 81-82). Ao longo da procissão, os retratos funerários ficavam à mostra, exibindo e fortalecendo a identidade e a memória do morto e de sua família perante a comunidade. Além disso, no dia do enterro, acontecia um banquete em homenagem aos falecidos, mas esse momento não marcava o fim dos rituais. Nos dias de celebrações, como aniversário de nascimento ou de morte, havia a visitação dos mortos na necrópole (Abdelwahed, 2016, p. 83). Dessa forma, antes e depois do sepultamento a memória do morto era lembrada pela comunidade. Consoante isso, eram preservadas as práticas ligadas ao ritual funerário, mantidas por gerações.

Em suma, os egípcios perpetuaram o modo de se despedir dos falecidos desde o período faraônico até o romano. Mediante o trabalho dos sacerdotes, a mitologia de Osíris e o ciclo solar associado a Rê e o ritual funerário foram transmitidos por gerações. Outrossim, o cuidado com o corpo e a arte funerária foram aprimorados até que a mumificação fosse realizada, conforme o relato de Heródoto (*Hist.*, II, 87), e os retratos funerários fossem criados.

A confecção dos retratos funerários

Para compreender o modo como os retratos funerários representavam os sujeitos do Egito romano, é crucial saber sobre os materiais, quem e como foram produzidos tais retratos. O surgimento deles remonta ao século I, e foram confeccionados durante 200 anos, sem interrupções. São herdeiros da tradição das máscaras funerárias, cumprindo a função de representar o morto por meio de uma iconografia que cobre a cabeça do

religiosos e sociais.

⁵ Diodoro Sículo (Bibl. Hist., I, 91, 7) relatou que os egípcios preservavam os corpos dos mortos que morreram gerações antes do seu nascimento, com o intuito de observar as características e as proporções dos defuntos, experimentando um prazer desconhecido, como se tivessem vivido com eles.

mumificado (Walker, 1997, p. 14). A técnica de pintura usada para os retratos funerários é uma herança helênica, mediante o naturalismo das iconografias feitas por Apeles.⁶ Duas técnicas foram utilizadas para a pintura: a encáustica e a têmpera. A encáustica (do grego *enkaio*, que significa “para queimar”) era realizada com cera de abelha pura ou misturada a resinas, derretida e misturada aos pigmentos; ou produzida a frio depois de se emulsionar os ingredientes (processo de saponificação), possibilitando a mistura de pigmentos, ovo e óleo. O resultado dessa operação podia ser aplicado tanto quente quanto frio (Doxiadis, 2000, p. 95). A segunda técnica é a têmpera, feita em um meio que se dissolve em água, como gomas, resinas, gema e clara de ovo. O efeito dela resulta em uma modelagem tridimensional menos “realista” quando observada de perto (Doxiadis, 2000, p. 98).

Em relação aos artesãos que produziam os retratos funerários, pouco sabemos, mas há possibilidade de que o trabalho tenha sido realizado de modo itinerante, pois as ferramentas eram de fácil transporte (Doxiadis, 2000, p. 89). Embora tenhamos um conhecimento escasso acerca dos artesãos, ao que parece, esse era um ofício especializado, com materiais e técnicas que contribuíam para apresentar o defunto de acordo com a solicitação de sua família.

Apesar disso, temos conhecimento significativo sobre os materiais utilizados na composição dos retratos funerários. A superfície usada para pintar era a madeira nativa (20,6%) ou importada (79,4%). A nativa mais usada era a de figueira (15,6%), pois não havia predisposição a ataque de insetos, era leve, e contava com um simbolismo: era a escolhida na fabricação dos caixões na tradição faraônica; além disso, o figo (fruto da figueira) era relacionado à deusa Nut,⁷ no Médio Império (c. 2040-1730) (Cartwright, 2020, p. 17; 19; 21-22). Já a madeira importada mais empregada era a da árvore de Tília (69,4%), proveniente do norte da Europa. Depois de passar pelo processo de temperar, essa madeira tinha o teor de umidade reduzido, ganhando força e elasticidade, qualidades que colaboravam para a sua manipulação e diminuía os ataques de insetos, atribuindo uma maior conservação. O predomínio dessa madeira também é relacionado às negociações comerciais que conectavam o Faium com as demais regiões do Império Romano, chegando até o norte do continente europeu (Terpstra, 2019, p. 69).

Os retratos funerários também poderiam ser pintados em tecido de linho. Estes se assemelhavam aos produzidos em madeira, destacando-se das bandagens em formato de moldura na múmia. Além disso, a iconografia poderia recobrir todo o corpo, sobre

⁶ Apeles foi um pintor grego do século IV a.C. Seus trabalhos se destacam pelo uso de tons escuros e claros. Embora tenha sido um dos grandes pintores da Antiguidade, suas pinturas não chegaram aos dias atuais (Chilvers; Osborn; Farr, 1994, p. 21).

⁷ Nut agia não deixando o morto sem ar e água no além-morte (Hart, 2005, p. 110; 112).

grandes mortalhas, e, quando estendidas, o desenho poderia ser visto na totalidade (Doxiadis, 2000, p. 94).

As paletas de cores utilizadas nos retratos funerários eram compostas por pigmentos básicos, como o azul egípcio, rosa, preto carbono, ocre, chumbo branco, índigo e o verde; e outras elaboradas a partir delas, como tons de roxo, vermelho, cinza (Dyer; Newman, 2020, p. 59; 61-65). Certos pigmentos eram importados: o ocre laranja vinha da Capadócia; e o cinábrio vermelho e o chumbo, da Península Ibérica. A origem destes expõe as relações comerciais entre o Faium com provinciais do Oriente e Ocidente do Império Romano, por intermédio dos portos de Alexandria e do Nilo (Terpstra, 2019, p. 67-69).

Outro elemento usado nos retratos funerários é o ouro: poderia ser a folha de ouro ou um pigmento com essa tonalidade. A utilização dessa cor remonta à tradição egípcia, na qual o defunto era identificado com os deuses. A cor áurea era símbolo da imortalidade, considerada mágica, consistindo em uma metáfora para a vida eterna. Na confecção, o ouro era adicionado à pintura com a clara de ovo, e as tintas usadas para o douramento falso eram adquiridas por meio da cor amarelo-ocre misturada ao branco e vermelho (Doxiadis, 2000, p. 99).

Observamos, a partir do exposto, que os retratos funerários do Egito romano resultam de uma prática especializada, que se insere em redes comerciais além do território egípcio. A escolha de algumas matérias primas, como a madeira e o ouro, não se dava apenas por questão econômica e de durabilidade, mas também envolvia simbolismos na crença egípcia faraônica. Outrossim, demonstram o *status* do morto e de sua família, o que também pode ser visto por meio da pintura dos retratos funerários.

Os demarcadores de identidade nos retratos funerários

No século I, os egípcios deram prioridade aos gastos com os retratos funerários em detrimento da mumificação, em virtude de a representação pictórica dos mortos ser essencial para demonstrar as diversas identidades tidas em vida, como a crença egípcia faraônica, a *paideia*, a participação em ginásios e o fato de ser membro de parte da elite em uma província romana. A arte mortuária misturava símbolos egípcios e greco-romanos, consolidando a posição social diante dos romanos e mantendo a memória. Portanto, eles criaram uma cultura híbrida demonstrada nos retratos funerários, que continham estilos de cabelo imperiais, nomes gregos, jóias e roupas greco-romanas, iconografia de divindades e elementos da crença egípcia e atributos que indicam a idade dos falecidos.

Os retratos funerários não precisavam ser fiéis ao morto, mas poderiam representar a fase da vida em que o indivíduo morreu. No *Retrato funerário de uma criança* (Figura 1, 2 e 3), a família e/ou artista escolheram atributos que exibem a idade do falecido por meio de símbolos da cultura egípcia e greco-romana para lembrar o *status* social. O cabelo (Figura 2) se aproxima do estilo Júlio-Claudiano, com uma franja na testa, mas, na nuca, cai uma mecha, penteado chamado “fechadura de Hórus”, usado pelos meninos; esta prática se perpetuou do período faraônico até o romano, momento em que o uso foi acentuado devido ao culto aos deuses crianças (Riggs, 2005, p. 154). Dessa forma, o retrato funerário demonstrava o sexo, o papel social e a idade do falecido (Montserrat, 1993, p. 216). Por volta dos 13 e 14 anos, os meninos realizavam o exame (*epikrisis*), no qual afirmavam ter antepassados paternos helênicos, e, assim, poderiam ser incluídos nas categorias cívicas para alçar benefícios fiscais e a vinculação ao ginásio (Montserrat, 1996, p. 37-38), elementos essenciais para ser considerado parte da elite. Acrescente-se que o *Retrato funerário de uma criança* (Figura 1, 2 e 3) exhibe a idade do morto, além de expor as filiações pertencentes à sua família.

Figura 1 - *Retrato funerário de uma criança*



Fonte: Walker; Bierbrier (1997, p. 39).

Figura 2 – O busto do *Retrato funerário de uma criança*

Fonte: British Museum (2025).

A indumentária apresentada nos retratos funerários demonstra filiações dos mortos em vida e representava o *status* de sua família. No *Retrato funerário de uma criança* (Figura 1 e 2), o sujeito representado veste uma túnica cor branco-creme e usa uma fita vermelha em seu pescoço, que poderia conter um amuleto, mas este não chegou aos dias atuais. A túnica era uma roupa utilizada para cobrir dos ombros até as pernas (Svoboda; Cartwright, 2020, p. 154). Outrossim, o amuleto supracitado poderia ser uma *bull*, o qual era utilizado no pescoço desde o nascimento da criança (Vasques, 2005, p. 57). Portanto, nos retratos funerários eram utilizados símbolos que também eram usados em vida, como a indumentária greco-romana e o amuleto que remete à crença egípcia faraônica.

Abaixo do busto do *Retrato funerário de uma criança* (Figura 1 e 3) existe uma faixa de botões dourados e, na parte inferior, pinturas dos deuses egípcios e do defunto. A deusa que está no centro é Nut, que está ligada à ideia de ressurreição de acordo com a religião egípcia. Todo o corpo mumificado era tido como esta divindade, pois era a mãe de todos os corpos que, após a morte, retornariam e seriam gerados de novo para a sua nova existência no além. Por essa razão, era habitual retratar Nut alada no peitoral dos retratos funerários (Vasques, 2005, p. 64-65). Embaixo das asas de Nut, à direita, há uma esfinge de cabeça de carneiro, que pode ser o deus Quenúbis ou Harsafés;⁸ à esquerda, há uma esfinge de cabeça de falcão, que pode ser considerada a representação de Hórus. Tais deuses são ligados ao contexto funerário: Nut cuidando do corpo do falecido que

⁸ Quenúbis, tido como o ba do deus-sol (Hart, 2005, p. 86). Harsafés é visto como o ba de Rê e de Osiris (Hart, 2005, p. 68).

seria revivido, Hórus, filho de Osíris, e as divindades-carneiros Quenúbis ou Harsafés representando o *ba* do deus-sol. Depois de uma listra, há cenas de um ritual que exhibe o falecido e os deuses. Um elemento que merece destaque nessas cenas é a transformação de vestimenta utilizada para representar o falecido. Na segunda faixa, à esquerda, observa-se o morto com uma toga ao conceder um recipiente a Ra-Horakhty, Atum e outras divindades. Em seguida, há a cena de um sacerdote leitor lendo uma liturgia. Abaixo destas há duas cenas em que o defunto se apresenta com indumentária mais próxima da cultura egípcia faraônica. Acreditamos que essa alteração está ligada à transfiguração do falecido: durante a vida, ele é retratado com trajes greco-romanos, indicando sua posição social; e, após a morte, ele é completamente envolvido pelas tradições egípcias, invocando a memória.

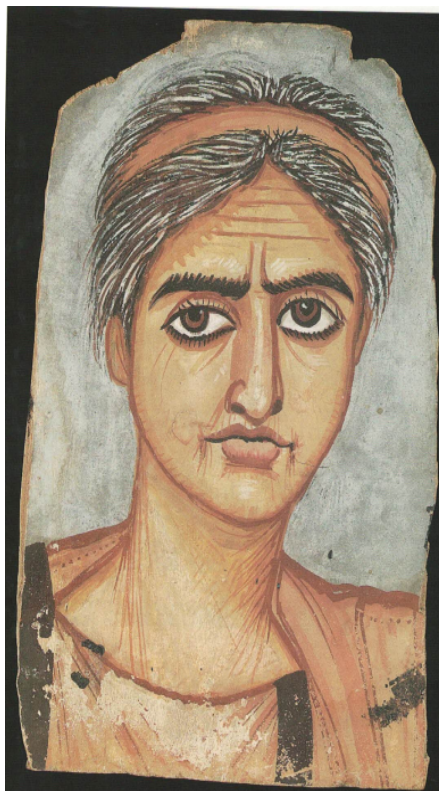
Figura 3 – Cenas do *Retrato funerário de uma criança*



Fonte: British Museum (2025).

Os demarcadores de idade também foram requeridos pelas mulheres, como no *Retrato funerário de uma idosa* (Figura 4). Ela foi representada com os cabelos grisalhos em toda a cabeça; o rosto possui formato desigual, ossudo e de pele pálida, com vincos no pescoço, boca, ao redor dos olhos e na testa, entre a sobrancelha. Os olhos são largos e desiguais, indicando o estilo artístico do período ou uma condição oftalmológica ou neurológica que possa afetar a região cerebral responsável pelo movimento dos olhos (Aziz, 2020, p. 17; 19). Não temos certeza se a patrona do retrato sofria de alguma enfermidade, porém, o desejo da família era que ela fosse retratada com a mesma aparência de quando faleceu. Tais atributos não demonstram a singularidade dos retratos funerários, já que os artistas utilizavam seus próprios métodos e modelos, iniciando com uma representação estereotipada das pessoas, e posteriormente introduzindo pequenas modificações (Uytterhoeven, 2009, p. 541), como nos traços físicos de cada faixa etária. Dessa forma, podemos notar as semelhanças entre os retratos funerários produzidos na mesma oficina. Isso pode ter influenciado a ausência de joias e a vestimenta mais discreta, contrastando com as representações de mulheres mais jovens. Contudo, pode ser uma escolha dos artistas, ou o modo como as idosas se vestiam, pois se desvinculavam de símbolos ligados à feminilidade fértil (Boozer, 2021, p. 204).

Figura 4 – *Retrato funerário de uma idosa*



Fonte: British Museum (2025).

O retrato funerário (Figura 4) mostra a idosa usando trajes tradicionais greco-romanos, como túnica, manto e dois *clavi* na cor preta. Em Roma, a largura e a cor do *clavus* exibiam o *status*, porém, no Egito, essa simbologia é indeterminada (Svoboda; Cartwright, 2020, p. 154). Contudo, afirmamos que o uso de um atributo simbólico de membros de alto escalão de Roma para representar os mais abastados da *chora* egípcia poderia evidenciar a pertença, em maior ou menor medida, desses sujeitos à elite romana.

À vista disso, observamos a forma como os membros da elite do Faium apresentavam a identidade dos defuntos e da comunidade local por meio das várias identidades que as pessoas tinham em vida e que eram exibidas em ocasiões distintas, segundo as expectativas e restrições sociais (Woodward, 2021, p. 31). No ritual mortuário, todas as identidades eram lembradas, expondo-se, assim, a identidade social, que mostrava a posição da elite local aludindo aos costumes greco-romanos, como vestimentas, penteados e joias. Dessa forma, o *ka* do defunto podia ser apresentado com elementos gregos e romanos, e a identidade individual deveria representar a pintura com amuletos, símbolos e iconografias das divindades, os quais tinham um valor mágico e que não deveria ser alterado (Vasques, 2014, p. 129).

Considerações finais

No século I, portanto, os membros da elite egípcia lidavam com o luto, preservando as práticas funerárias, o ritual mortuário e aderindo aos atributos greco-romanos. Em conjunto, esses símbolos formaram um hibridismo cultural, mediante as tradições de origem, de forma consciente ou orgânica (Burke, 2003). Acreditamos que todos esses símbolos, em maior ou menor escala, eram utilizados na vida dos membros da elite do Faium, por meio da negociação para preservar seu *status* e posição perante a administração romana, além de manter a memória egípcia, ajudando a legitimar o poder.

Referências

Documentação textual

DIODORUS SICULUS. Historical Library. In: DELPHI, C. (ed.). *The complete works of Diodorus Siculus*. Hastings: Delphi, 2014, p. 1189-1305.

HERÓDOTO. *Historia*: Libro II Euterpe. Introducción de Francisco R. Abrados, traducción y notas de Carlos Schrader. Madrid: Gredos, 1992.

Documentação iconográfica

- WALKER, S. Mummy portraits and Roman portraiture. In: WALKER, S.; BIERBRIER, M. (ed.). *Ancient faces: mummy portraits from Roman Egypt*. London: British Museum, 1997, p. 14-16.
- DOXIADIS, E. *The mysterious Fayum portraits: faces from Ancient Egypt*. London: Thames & Hudson, 2000.
- PARLASCA, K. *Repertorio d'arte dell'Egitto greco-romano: ritratti di mummie, serie B, volume II*. Roma: L'Erma di Brestschneider, 1977.
- PARLASCA, K. *Repertorio d'arte dell'Egitto greco-romano: ritratti di mummie, serie B, volume III*. Roma: L'Erma di Brestschneider, 1980.
- WALKER, S.; BIERBRIER, M. *Ancient faces mummy portraits from Roman Egypt*. London: British Museum, 1997.

Obras de apoio

- ABDELWAHED, Y. E. H. *Houses in Graeco-Roman Egypt: arenas for ritual activity*. Oxford: Archaeopress, 2016.
- ABDELWAHED, Y. E. H. *Egyptian cultural identity in the Architecture of Roman Egypt (30 BC-AD 325)*. Oxford: Archaeopress, 2015.
- AZIZ, S. The Fayum mummy portraits: ancient diseases captured in the brush strokes of realism. *Nile*, n. 26, p. 12-20, 2020.
- BAGNALL, R. S. The Fayum and its people. In: WALKER, S.; BIERBRIER, M. (ed.). *Ancient faces mummy portraits from Roman Egypt*. London: British Museum, 1997, p. 17-20.
- BORG, B. E. The dead as a guest at table? Continuity and change in the Egyptian cult of the dead. In: BIERBRIER, M (ed.) *Portraits and masks: burial customs in Roman Egypt*. London: Colloquium London, 1997, p. 26-33.
- BOOZER, A. L. *At home in Roman Egypt: a Social Archaeology*. Cambridge: Cambridge University, 2021.
- BURKE, P. *Hibridismo Cultural*. São Leopoldo: Unisinos, 2003.
- CARTWRIGHT, C. Understanding wood choices for ancient panel painting and mummy portraits in the APPEAR Project Through Scanning Electron Microscopy. In: SVOBODA, N; CARTWRIGHT, C. (ed.). *Mummy portraits of Roman Egypt: emerging research from the APPEAR Project*. Los Angeles: J. Paul Getty Museum, 2020, p. 16-23.
- CHILVERS, I.; OSBORNE, H.; FARR, D. Apelles. In: CHILVERS, I.; OSBORNE, H.; FARR, D. (ed.). *The Oxford Dictionary of Art*. Oxford: Oxford University, 1994, p. 21.

- DYER, J.; NEWMAN, N. Multispectral imaging techniques applied to the study of Roman-Egyptian funerary portraits at the British Museum. In: SVOBODA, N; CARTWRIGHT, C. (ed.). *Mummy portraits of Roman Egypt: emerging research from the APPEAR Project*. Los Angeles: J. Paul Getty Museum, 2020, p. 54- 67.
- ELIAS, N. *A solidão dos moribundos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2012.
- HART, G. *Egyptian gods and goddesses*. London: Routledge, 2005.
- MONTSERRAT, D. *Sex and society in Graeco-Roman Egypt*. London: Kagan Paul International, 1996.
- MONTSERRAT, D. The representation of young males in 'Fayum Portraits'. *The Journal of Egyptian Archaeology*, v. 79, p. 215-225, 1993.
- RIGGS, C. *The beautiful burial in Roman Egypt: art, identity and funerary religion*. Oxford: Oxford University, 2005.
- SVOBODA, M.; CARTWRIGHT, C. R. *Mummy portraits of Roman Egypt: emerging research from the APPEAR Project*. Los Angeles: J. Paul Getty Museum, 2020.
- TERPSTRA, T. The materials of mummy portraits in the context of the Roman economy. In: RÖNKKÖ, E.; TERPSTRA, T.; WALTON, M. (ed.). *Portrait of a child: historical and scientific studies of a Roman Egyptian mummy*, 2019, p. 63-71.
- UYTTERHOEVEN, I. *Hawara in the Graeco-Roman Period: life and death in a Fayum Village*. Leuven: Peeters, 2009.
- VASQUES, M. S. Cidade e urbanismo no Egito Romano. In: LIMA NETO, B. M.; SILVA, G. V. da; KORMIKIARI, M. C. N. (org.). *A África antiga: ensaios de História e Arqueologia*. Vitória: Antíteses, 2025, p. 65-86.
- VASQUES, M. S. Espaços urbanos e relações de poder no Egito Romano. *Romanitas*, v. 3, p. 47-64, 2014.
- VASQUES, M. S. *Crenças funerárias e identidade cultural no Egito romano: máscaras de múmia*. 2005. Tese (Doutorado em Arqueologia) – Programa de Pós-Graduação em Arqueologia, Museu de Arqueologia e Etnologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005. v. 1.
- VON SEEHAUSEN. P. L. D. *Etnia e identidade nas estelas funerárias do Egito romano*. 2014. Dissertação (Mestrado em Arqueologia) – Programa de Pós-Graduação em Arqueologia, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2014.
- WALKER, S. Mummy portraits and Roman portraiture. In: WALKER, S.; BIERBRIER, M. (ed.). *Ancient faces: mummy portraits from Roman Egypt*. London: British Museum, 1997, p. 14-16.

WOODWARD, K. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA, T. T. (org.). *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis: Vozes, 2021, p. 7-72.

Sítios de Internet

THE TRUSTEES OF THE BRITISH MUSEUM. *Human mummy; mummy-case; cartonnage; burial-cloth; mummy-wrapping*. c.2024. Disponível em: <https://www.britishmuseum.org/collection/object/Y_EA21809>. Acesso em: 30 jul. 2025.

THE TRUSTEES OF THE BRITISH MUSEUM. *Mummy-portrait* c.2024. Disponível em: <https://www.britishmuseum.org/collection/object/G_1890-0921-1>. Acesso em: 30 jul. 2025.

Um imperador entre a espada e a pena: dois aspectos de Juliano César na Gália (355-360)

An emperor between the sword and the quill: two aspects of Julian Caesar in Gaul (355-360)

Gabriel Requia Gabbardo*

Resumo: Muito da fama de bom governante do imperador romano Juliano, dito “o Apóstata” (355-363), tem origem na sua capacidade como chefe militar. Durante seu período como César na Gália (355-360), conteve de maneira eficaz as invasões dos *Alamanni*. É comum creditar seu sucesso às suas habilidades militares. O presente artigo versará sobre como o sucesso de Juliano também se deveu a dois outros fatores: a sua perambulação militar por terras gálicas, que atraía a atenção e aprovação de seus súditos; e a publicação de uma pequena obra sobre a batalha de *Argentoratum*, o seu maior sucesso militar.

Abstract: Much of the reputation of the Roman emperor Julian, known as ‘the Apostate’ (355–363), as a good ruler derives from his competence as a military commander. During his tenure as Caesar in Gaul (355–360), he effectively contained the invasions of the *Alamanni*. His success is commonly attributed to his military skills. This article will argue that Julian’s achievements also owed much to two other factors: his military perambulation through Gallic territories, which drew the attention and approval of his subjects, and the publication of a brief work on the Battle of *Argentoratum*, his greatest military triumph.

Palavras-chave:

Juliano Augusto;
Amiano Marcelino;
guerras gálicas.

Keywords:

Julian Augustus;
Ammianus
Marcellinus;
Gallic wars.

Recebido em: 20/07/2025
Aprovado em: 10/12/2025

* Doutor em Classics pela University of St Andrews. Atualmente faz seu pós-doutorado em História Antiga na Unesp (Campus Franca). Pesquisador colaborador do Leca (Unipampa).

A década de 350 começava com uma crise no Ocidente do Império Romano. O imperador Constante (337-350) fora morto por um usurpador, Magnêncio; o seu irmão e co-imperador, Constâncio II (337-361),¹ travou uma sangrenta guerra civil contra ele, que terminou em 354 com a Gália em um estado bastante instável, com povos bárbaros violando o *limes* romano. Um César² havia sido designado para governar o Oriente, o (meio)primo de Constâncio, Galo (351-354), mas a sua incompetência e sanguinolência o levaram a ser executado. Retornando ao Oriente, dadas as preocupações com o Império Persa, Constâncio decidiu elevar o seu único parente masculino sobrevivente, Juliano, à posição de César (355-360).

Era uma cartada algo arriscada, talvez desesperada. Constantino morreu em 337. Aparentemente, imaginava que seus filhos reinariam como Augustos, enquanto os membros de sua família estendida governariam como Césares. Estes filhos, Constâncio à frente, tinham outras ideias; todos os ramos colaterais da família constantiniana foram sistematicamente massacrados, sendo os únicos poupados Galo e Juliano, o primeiro por estar muito doente, o segundo por ser muito novo (Burgess, 2008).

A própria necessidade de se apelar a estes primos indicava algo errado. Os filhos de Constantino, em 337, pareciam deixar esperanças firmes para uma continuidade dinástica, mas Constantino II e Constante morreram sem deixar filhos, e Constâncio II não tinha herdeiros. Os filhos de Júlio Constâncio, meio-irmão de Constantino executado em 337, podiam guardar um justificado ressentimento para com seu Augusto. Para piorar a situação, havia um dado que Constâncio não sabia: Juliano havia se convertido, de maneira oculta, ao paganismo, abandonando a radical conversão de seu tio e seus primos ao cristianismo.

Mesmo desconhecendo esse fator, tendo em vista o quadro de crescentes usurpações militares no Império Romano dos séculos III e IV, o novo César, imaginava-se, seria governado com rédeas curtas: até então, se dedicara tão somente aos estudos filosóficos em Atenas e Constantinopla, e a necessidade de vitórias militares na Gália implicaria a sua funcional subjugação aos comandados de Constâncio. Para estupefação geral (e talvez inclusive de si próprio), Juliano demonstrou ser um general hábil já em seus primeiros anos de governo.

Quaisquer desconfianças que Constâncio e sua corte podiam ter em relação ao novo César foram amplificadas pela nova situação política que se estabeleceu logo após a marcante visita triunfal do Augusto a Roma, em 357. Quando Juliano compôs o

¹ Doravante abandonaremos o numeral quando nos referirmos a este personagem.

² A partir de Diocleciano (284-305), o Império Romano passou a ter mais de um imperador, os Augustos, que tinham todas as prerrogativas do poder imperial, e os Césares, uma posição subordinada à dos primeiros (Jones, 1964, p. 322-323).

seu *Primeiro Panegírico a Constâncio II* (Juliano, *Oração I*), ele ainda era um governante novato. Poucos meses depois, venceu a batalha de *Argentoratum*, uma batalha que havia sido travada contra seu desejo (Amiano Marcelino, *Res Gestae*, XVI, 12, 9-15). Nenhum imperador romano vencera inimigos externos de maneira tão esmagadora desde a expedição de Diocleciano contra os Sassânida, mais de cinquenta anos antes. O César neófito se tornou, definitivamente, o “jovem guerreiro” de Amiano (Am. Marc., *RG* XVII, 1, 1). Constâncio estava agora mais desconfiado de seu pretense títere, e seus ouvidos mais dispostos a escutar calúnias disparadas contra Juliano (Am. Marc., *RG* XVI, 12, 67-70). Mesmo o eunuco Eutério, personagem de confiança do Augusto, não conseguiu demovê-lo de sua – desconfiança? Inveja? Justificada prudência? – contra Juliano (Am. Marc., *RG* XVI, 7, 1-3).

O confronto entre os dois imperadores ainda estava distante alguns anos, mas a sua relação estava começando a se deteriorar. Em poucos anos, Juliano colocou em movimento os eventos que lhe deram o título de Augusto, numa ousada empreitada (Am. Marc., *RG* XX, 4; seria exagero ou anacronismo vê-la como um “autogolpe”?). Que Juliano assim o desejava é fácil de se imaginar. Mas, por que os soldados o alçaram (literalmente: Am. Marc., *RG* XX, 4, 17, é a primeira menção a um imperador romano sendo erguido em um escudo durante sua aclamação) à posição de Augusto? A resposta fácil seria que “Juliano foi um general bem-sucedido” e, portanto, um *imperador* bem-sucedido (Hebblewhite, 2016; à página 20, é mencionada a “decisiva liderança militar” de Juliano). Essa é uma afirmação verdadeira, mas um tanto quanto banal, embora seja difícil ir além dela.

Nossas únicas fontes de algum porte para as operações militares de Juliano, na Gália, são Amiano e Zósimo, e o corte geográfico das inscrições de seu reinado como César é bastante exíguo. Das 192 inscrições coletadas por Conti, apenas dezenove se situam no período de Juliano como César, e a situação não é muito diferente em relação à sua correspondência. Apenas seis cartas podem ser precisamente datadas à Gália, e a última foi composta enquanto ele já estava se preparando para atacar Constâncio.³

Pode ser demonstrado, contudo, que Juliano cumpriu de maneira magistral uma expectativa estrutural: a de que imperadores romanos se movimentassem. Nem Constâncio ou seu irmão Galo conseguiram cumpri-la. Em marcante contraste com seus predecessores e sucessores, o imperador romano típico do final do século III e do século IV estava quase sempre em movimento. Esse processo começou com os imperadores danubianos da época pós-Galieno (253-268), como Cláudio II (268-270) e Aureliano (270-

³ São as cartas 1-6, na numeração de Wright (1913-1923). Vide Carvalho e Alves (2021).

275), mas foi Diocleciano que realmente estabeleceu esse modelo. Somente em 290 ele saiu de *Sirmium* para a Síria e retornou, e então se dirigiu a Milão, cobrindo cerca de 5.500 quilômetros no total (Rees, 2002, p. 1). Constantino se rebelou em York, estabeleceu sua capital em Constantinopla e morreu em Nicomédia. Constâncio II viajou da Mesopotâmia para Milão e Roma, e fez o caminho de volta. O próprio Juliano enfrentou inimigos no Reno e morreu na Mesopotâmia. Poucos governantes de sociedades pré-industriais sedentárias seriam capazes, ou desejosos, de cruzar distâncias tão vastas.

A situação na Gália quando Juliano se tornou César, em Milão, era problemática, para dizer o mínimo, mas essa instabilidade permitiu que ele criasse uma base de apoio para suas ambições políticas. Galo também enfrentara alguns desafios militares, que nos chegaram muito acidentalmente por meio de exíguas fontes. Mas outros lideraram os exércitos por ele, que jamais deixou Antioquia (Jerônimo, *Chronicon*, 238; Filostórgio, *História Eclesiástica*, III, 28). Juliano se comportou de maneira exatamente oposta. Ele foi acompanhado por Constâncio de Milão até um ponto entre Laumello e Pávia. De lá, ele se dirigiu a Turim, onde lhe foi informado que a *Colonia Agrippina* (atual Köln) havia caído nas mãos dos bárbaros. De lá, ele rapidamente chegou a Vienne. Lá, a sua cerimônia de *adventus* foi um sucesso significativo: “e em sua vinda ela [a população de Vienne] colocou a solução dos desastres comuns, imaginando que um gênio salutar havia brilhado sobre sua condição desesperada” (Am. Marc., *RG XV*, 8, 21).⁴

Na próxima vez em que Juliano aparece na obra de Amiano, ele derrota os *Alamanni*. Mas como ele o faz, e como é visto o fazendo, é importante. Considere-se suas ações entre sua elevação como César e a batalha de *Argentoratum* (atual Estrasburgo). Após permanecer em Vienne para o inverno, ele se dirigiu à cidade de *Augustodunum* (Autun), interrompendo um cerco dos bárbaros àquela cidade. Se dirigiu então a Tricasinos (Troyes), usando apenas a rota mais rápida, mas também mais perigosa, tendo como companhia apenas *cataphractarii* e *ballistarii*, de maneira a evitar qualquer atraso ou demora. Sua chegada foi tão veloz e inesperada que a cidade só permitiu a entrada do César após alguma deliberação. Depois de um curto período de descanso, Juliano foi para *Remi* (Rheims), onde um grande contingente de tropas romanas estava se formando. Ele se dirigiu contra um exército bárbaro em torno da atual Dieuze. Após descobrir que muitas cidades haviam sido tomadas, ele recapturou *Brotomagus* (Brumath). O mesmo aconteceu com Köln, após uma curta negociação com autoridades francas. Passou o inverno em *Senones* (Sens), onde um exército *Alamanni* o cercou. O cerco foi levantado,

⁴ *communiumque remedium aerumnarum in eius locabat adventu, salutarem quendam genium adfulsisse conclamatis negotiis arbitrata.*

e Juliano logo retornou a *Remi* (Rheims). Após mandar um grupo de cavalaria leve para atrapalhar um *raid* contra *Lugdunum* (Lyons), comandou uma expedição punitiva contra alguns *Alamanni* que haviam se estabelecido em algumas ilhazinhas no Reno. Passou então a comandar os reparos de uma fortaleza em *Tres Tabernae* (Saverne). Foi essa operação que convenceu os reis dos *Alamanni*, de maneira fatal, a concentrar suas forças em um único lugar, uma vez que tinham imaginado que o César havia, na verdade, fugido; a batalha de *Argentoratum*, uma vitória esmagadora de Juliano, estava para começar (Am. Marc., RG XVI, 2-4; XVI, 11).

Deve-se perceber que o parágrafo anterior contém escassas informações ou detalhes militares. Obviamente, o que se segue não importaria se Juliano não fosse, também, um general capaz. Contudo, a impressão de um *dinamismo* da parte de Juliano é forte, mesmo quando ele só pode ser acessado através de uma narrativa histórica que não se foca, de maneira especial, nesse ponto. O impacto que ele teve nos soldados era evidente. As distâncias cobertas por Juliano eram significativas: Milão está a 450 km de Vienne, Rheims mais outros 500 km daquela cidade. Essas distâncias (modernas, aliás; as rotas antigas podiam abranger distâncias maiores) não eram tão imensas quanto as que Diocleciano completou em 290, como referenciado acima, mas Diocleciano não estava aquartelando tropas, ou sob cerco. Juliano, de maneira importante, estava derrotando seus inimigos. Tão importante quanto, estava se movimentando por todo o leste da Gália – e sendo visto o fazendo. Após a esmagadora vitória de *Argentoratum*, o César se dirigiu a Mayence, desejando cruzar o Reno,

mas os protestos do exército se opuseram contra ele. Contudo, por causa de sua eloquência e beleza de sua linguagem, ele os convenceu e os converteu para a sua vontade. Pois sua afeição, mais profunda depois de suas experiências com ele [Juliano], os levou a seguir de livre e espontânea vontade alguém que era um camarada em todos os feitos, um líder de prestígio brilhante, e que estava acostumado a se autoprescrever mais esforço e sofrimento para si mesmo do que para o soldado comum, como era óbvio. E tão logo eles chegaram no lugar acima mencionado, eles cruzaram o rio nas pontes que haviam feito, e tomaram posse da terra do inimigo (Am. Marc., RG XVI, 1, 2).⁵

A comparação com Constâncio é instrutiva. Após sua entrada triunfal em Roma, o Augusto passou o inverno em *Sirmium*, no final de 357. Ele permaneceu ali por alguns meses. Na primavera de 358, ele atacou os sármatas, os *Quadi* e os *Limigantes*. A sua vitória também foi significativa (Am. Marc., RG XVII, 12-13), mas seu oponente era mais

⁵ *Refragante vetabatur exercitu: verum facundia iucunditateque sermonum allectum in voluntatem traduxerat suam. Amor enim post documenta flagrantior sequi libenter hortatus est omnis operae conturmalem, auctoritate magnificum ducem, plus laboris indicere sibi quam militi, sicut perspicue contigit, adsuetum. Moxque ad locum praedictum est ventum, flumine pontibus constratis transmisso occupavere terras hostiles.*

fraco que aquele que Juliano enfrentou (os *Alamanni* estavam mais ou menos unidos sob o rei Chnodomar, enquanto os inimigos de Constâncio sofreram significativas divisões internas). Essa expedição durou apenas dois meses; em junho, Constâncio estava de novo em *Sirmium*. Constâncio não era um imperador preguiçoso, mas o fato é que enquanto Juliano fazia um *Tour de Gaule*, o Augusto parecia não sair de *Sirmium*. E havia outros momentos em que Constâncio se dera mal no requisito de “movimento”. Na batalha de Singara, tão obscura que é incerta se foi travada em 343 ou 344, o exército romano havia repellido os persas, que então recuaram. Se os persas estavam apenas fingindo recuar não importa aqui: Constâncio foi incapaz de convencer seus entusiasmados soldados a não partir em perseguição, perseguição esta que se revelou uma sangrenta armadilha para os romanos. Tanto Juliano quanto Libânio tentam embelezar a batalha (Jul., *Or.*, I, 23C-25B, Libânio, *Oratio*, LIX, 99), mas as baixas sofridas pelo exército poderiam sustentar o julgamento de Eutrópio:

Nem teve ele [Constâncio] um único confronto bem-sucedido contra Sapor, com exceção de Singara, onde a vitória poderia certamente ser dele, mas ele a perdeu, através do irreprímível afã de seus homens, os quais, de maneira contrária à prática da guerra, de maneira rebelde e tola pediram para continuar a luta quando o dia estava acabando (Eutrópio, *Breviarum Ab Urbe Condita*, X, 10, 10).⁶

Para Constâncio, a situação iria piorar, justamente no momento em que Juliano conseguia seus sucessos na Gália. Enquanto o Augusto derrotava um inimigo dividido nos Bálcãs, o rei persa Sapor cercou e saqueou a cidade de Amida. O próprio Amiano lutou durante seu cerco, e escapou por um triz. As passagens em que ele comenta esse cerco e fuga são um ponto alto de sua obra, e talvez sejam um ponto alto de toda a historiografia antiga.⁷ Constâncio se viu forçado a deixar *Sirmium* e se dirigir ao Leste, onde, no final de 359, o encontramos em Constantinopla. Seu oponente também se mantivera ocupado, capturando Singara e Bezabde (Am. Marc., *RG XX*, 6-7). A tentativa de Constâncio de retomar essas praças-fortes foi um fracasso. Em marcante contraste com os sucessos e energia de Juliano na Gália, a presença do Augusto no campo de batalha não galvanizou as tropas romanas. O ataque de Constâncio contra Bezabde terminou em fracasso, graças ao tempo pouco propício a um cerco, e um desanimado imperador se viu forçado a se retirar para Antioquia no final de 360 (Am. Marc., *RG XX*, 11). Para completar o quadro de

⁶ *nullumque ei contra Saporem prosperum proelium fuit, nisi quod apud Singara haud dubiam victoriam ferocia militum amisit, qui pugnam seditiose et stolidè contra rationem belli die iam praecipiti poposcerunt.*

⁷ Quase todo o livro 19 de Amiano trata deste cerco. Matthews (1989, p. 46) chama este livro de “um dos pontos altos de sua história (de fato, de toda escrita histórica em latim)”; é de se perguntar se é necessário o “latim” nesta frase. Ver também Lenski (2007).

dor, Úrsulo, o seu *comes sacrarum largitionum*,⁸ de maneira profundamente insensível, lamentou a falta de combatividade dos soldados romanos quando viu as ruínas de Amida (Am. Marc., RG XX, 11, 5).⁹

Fatores militares certamente se impuseram aos imperadores. No caso de Constâncio, a destruição de Amida foi tão ruínosa para o exército de Sapor quanto para os defensores romanos. Para além do custo significativo em termos de vidas de soldados, o rei persa havia gastado toda uma temporada cercando apenas uma cidade, perdendo um precioso tempo no processo (Barnes, 1998, p. 136-138; Syv  nne, 2015, p. 361-370). Por mais poderosos que os reis dos *Alamanni* fossem, eles simplesmente não podiam agregar a quantidade de recursos que os sassânidas dispunham (algo que Juliano viria a descobrir, de maneira bastante desagradável, durante a expedi  o que lhe custou a vida). O tempo estava   m do controle de Constâncio; e se um tempo menos úmido permitisse que ele recuperasse Bezabde? A insensibilidade de   rsulo pode não ter sido partilhada pelo imperador (que pode, inclusive, para fins de argumento, ter reclamado da imprudência de seu subordinado). E, por outro lado, as incursões dos *Alamanni*, e mesmo as suas derrotas, podem (para fins de argumento, novamente) não ter sido tão impressionantes assim, em termos militares. Mas estes fatores eram de pouca monta quando contemporâneos concebiam as imagens públicas dos dois imperadores. Juliano era alvo de tamanha afei  o por parte de seus homens que eles se dispuseram a morrer por ele em um conflito civil; Constâncio enfrentou tantos reveses contra os persas que Amiano chegou a dizer que as próprias estrelas estavam contra ele (Am. Marc., RG XX, 11, 32).

Os efeitos destas memórias, construídas em torno do sucesso de Juliano em criar sua própria imagem pública vis-à-vis a de Constâncio, permaneceu. Escrevendo uns trinta anos após a morte de Juliano, Amiano estava mais do que disposto a defender o gênio bélico de seu herói contra os detratores – isto apesar do claro fato de que sua expedi  o contra os persas não havia sido apenas a sua perdi  o pessoal, como t  mb  m uma catástrofe militar (Am. Marc., RG XXV, 4, 23; Carvalho 1996).

Como Timothy Barnes afirmou, a política militar de Constâncio, no Leste, foi um genuíno sucesso (Barnes, 1998, p. 136-138; Blockley, 1989). Esse sucesso tinha seus problemas, tendo em vista que “a estratégia de Constâncio, enquanto conspicuamente bem-sucedida em negar aos persas seu objetivo de controlar o leste da Mesopotâmia,

⁸ Este funcionário do império estava encarregado, dentre outras fun  o  es menores, de controlar a cunhagem de moedas imperiais (Jones, 1964, p. 427-438).

⁹ Essa afirma  o singularmente inapropriada e impensada custou a vida de seu autor. Quando Juliano se tornou Augusto, os aliados de Constâncio passaram por julgamentos sum  rios em Calcedônia.   rsulo havia ajudado Juliano anteriormente, mas o ressentimento algo justificável dos soldados falou mais alto, e o *comes* foi executado (Am. Marc., RG XXII, 3, 7).

não se destinava a gerar vitórias glamurosas” (Hunt, 1998, p. 13). A presença de um imperador em batalha gerava este glamour, glamour este que Constâncio, em prejuízo próprio, não buscou. Isso aparece numa fonte tão breve quanto o *Breviarium* de Festo: ali, um dos dados básicos listados pelo autor era que de nove batalhas campais travadas contra os persas, Constâncio só estava presente em duas delas (Festo, *Breviarium*, 27, onde Constâncio faz boa figura contra os persas). O comandante militar prudente e cauteloso (que, aliás, morreu de causas naturais) podia ser visto como pusilânime. O imperador ativo e entusiasmado (que se moveu de maneira enérgica à direção de sua própria morte) se tornou um herói conquistador.¹⁰ Os sucessos de Juliano em construir sua própria imagem como líder militar se tornam ainda mais impactantes quando consideramos algumas estatísticas dadas por Amiano.¹¹

O brutal cerco de Amida, que causou tanto dano na imagem de Constâncio, custou a vida de nada menos do que trinta mil de seus inimigos persas (Am. Marc., *RG* XIX, 9, 9). Esse número era mais ou menos a *totalidade* das forças dos *Alamanni* durante a batalha de *Argentoratum* (Am. Marc., *RG* XVI, 12, 26). Ainda mais importante, a batalha de Adrianópolis, apresentada como a maior catástrofe militar romana, depois de *Cannae* (Am. Marc., *RG* XXXI, 13, 19),¹² custou aos romanos vinte mil soldados. As perdas persas em Amida foram esmagadoras, portanto, de acordo com o próprio relato do historiador – e o ânimo anti-Constâncio que move Amiano aparece aqui também, pois ele apresenta as baixas como um tormento no coração do rei persa, não como um resultado obtido pela inteligência dos planos militares do imperador romano (Am. Marc., *RG* XVI, 9, 9).¹³

Juliano se tornou uma lenda militar não apenas graças a seus próprios esforços. Jogado ao poder por Constâncio, ele se tornou (primeiramente por necessidade, depois talvez por escolha) um imperador que combatia no campo de batalha. A maioria dos sucessores de Juliano não seguiram esse modelo de comportamento. As mortes de Juliano e, depois dele, de Valente (em 378), em batalha, inspiraram uma práxis militar mais prudente por parte dos imperadores romanos. Mesmo vistos sob a ótica de “imperadores que combatem no campo de batalha”, Constâncio obtivera consideráveis sucessos militares,

¹⁰ O contraste pode ser medido mesmo pela melhor historiografia moderna. Omissi (2018, p. 203) apresenta Juliano como um herói militar ativo, em marcante contraste com Constâncio, que estava, à época, “passeando por aí [*swanning about*] nos territórios dos sármatas e dos Quadi no Danúbio (não lutando, mas meramente conversando com seus reis)”.

¹¹ Os dados de mortes listados aqui devem – como todas as estatísticas vindas da antiguidade – ser tratadas com cautela extrema, mas o argumento apresentado aqui depende da apresentação de Amiano destas mortes, e não de sua precisão ou factualidade.

¹² Proporcionalmente, Adrianópolis foi mais custosa aos romanos do que Amida foi aos persas (uma taxa de baixas de 66%, comparadas com 30%), mas o argumento permanece.

¹³ Barnes (1998, p. 137) afirma que, segundo Festo, as perdas persas sempre eram maiores que as dos romanos nesses conflitos, mas o cronista se refere apenas aos cercos de Nisíbis (Fest., *Brev.*, 27).

e sob a posterior ótica, mais cautelosa, seus sucessos se tornariam hipoteticamente mais bem vistos (para o sucesso das campanhas no Danúbio de Constâncio, Szidat, 1972). Podemos ver os contornos da delegação do poder militar para um comandante subordinado de um Teodósio II ou de um Justiniano na estratégia militar de Constâncio. O modelo de um imperador que não comandava um exército se internalizou na sociedade tardo-imperial romana, no mais tardar durante o século VI.¹⁴ Era a distinta desgraça de Constâncio que mesmo uma versão mais *light* deste modelo era inaceitável para seus próprios contemporâneos.

O *Biblidion* de Juliano

Foi nesse contexto que Juliano provavelmente compôs sua obra sobre a batalha de *Argentoratum*. De acordo com Eunápio, Juliano dedicou um opúsculo (*biblidion*) a este combate, e aqueles que desejassem se informar sobre esta vitória deviam apenas ler este opúsculo (Eunápio, *Fragmenta*, 17).

Essa obra está perdida. Não temos nenhuma maneira de datá-la precisamente, mas foi presumivelmente composta antes que Juliano se tornasse Augusto, e com quase toda a certeza antes da morte de Constâncio. Como único imperador, ele teria outras maneiras de propagar suas próprias virtudes. Além disso, o paralelo fácil, porém superficial, com a *Guerra Gálica*, de Júlio César, se tornaria ainda mais significativa se a obra fosse composta – ou, pelo menos, se se acreditasse que a obra havia sido composta – durante o tempo de Juliano na Gália.

Podemos aprender várias coisas da passagem de Eunápio, e da descrição de Amiano da batalha de *Argentoratum*.¹⁵ Alguns trechos da “pequena obra” de Juliano devem ter sido usados por Amiano. Alan Ross (2016, p. 129-130) recentemente afirmou que “o método de Eunápio [da narrativa como um paratexto da obra de Juliano] não foi adotado por Amiano [...] Amiano narra a batalha de *Argentoratum* numa escala que marca o episódio como uma cena de destaque, sem qualquer referência a uma tradição paralela”. Aqui Ross comete um raro engano, tendo em vista que a pequena obra de Juliano é, em si mesma, uma “tradição paralela”, mesmo se se duvidar da presente hipótese, negando o seu uso por Amiano. A existência desta tradição pode explicar o nível extraordinário de detalhes da descrição do historiador desta batalha. É instrutivo

¹⁴ Mesmo a *História Secreta* de Procópio não critica Justiniano por nunca comandar um exército em pessoa – isto numa obra em que o imperador e sua esposa são literalmente tratados como demônios (Procópio, *Anekdotai*, XVIII, 1).

¹⁵ Tomo como dado que Amiano usou Eunápio como fonte no que se segue (Chalmers, 1960).

comparar este detalhamento com a brevíssima descrição dos eventos da batalha de Adrianópolis (Am. Marc., RG XXXI, 12-13).¹⁶

O conteúdo desta pequena obra pode ser apenas alvo de suposições. Por acaso ele apresentou o cauteloso Juliano visto na obra de Amiano, levado à sua maior vitória não por causa de seu planejamento, mas por causa da pressão que seus soldados colocaram em cima dele?¹⁷ Impossível dizer, mas o que temos é suficiente para tirarmos conclusões importantes. A primeira é que Juliano compôs em grego. Eunápio simplesmente direciona seus leitores àquela obra, ao passo que Amiano simplesmente não faz referência a ela. A segunda inferência é que, de forma algo paradoxal, a memória da vitória de Juliano estava minguando na parte ocidental do Império. A não-menção de Amiano desta obra não indica que ela não foi usada,¹⁸ mas indica sim que ela era desconhecida de um público latino, isto na própria Roma. Isso tem consequências vitais para nossa visão de Juliano, e como ele construiu a sua figura pública. Ele comunicou-se de diversas maneiras como escritor quando se tornou Augusto, seja filosofando (através de seus hinos religiosos), condenando (com suas obras contra os cínicos e cristãos) e satirizando (com o seu famoso *Misopogon*). Contudo, quando ele se comunicou em latim, devemos assumir que havia uma burocracia por trás desta composição, ou pelo menos um tradutor (Harries, 2012, p. 124-127).

Esse desdém pela comunicação em latim (ou incapacidade de realizá-la) ajuda a explicar um singular traço de sua memória. As paixões que Juliano inspirou eram predominantemente orientais. Enquanto Gregório Nazianzeno gastou duas orações inteiras castigando Juliano (Gregório Nazianzeno, *Orationes*, 4-5), Jerônimo menciona brevemente o Apóstata, de maneira um tanto quanto tranquila – algo que raramente pode ser dito sobre um escritor notavelmente belicoso, quiçá mesmo histérico (Jerônimo, *Chr.*, 242C). Cirilo de Alexandria considerou apropriado escrever uma obra intitulada *Contra Juliano* durante os anos 430; seu contemporâneo mais velho, Agostinho, escreveu quase nada sobre Juliano, “o Apóstata”, e livros inteiros polemizando contra um outro Juliano mais importante a seus olhos, o pelagiano Juliano de *Eclanum*, mesmo o *Contra os*

¹⁶ Para uma visão contrária, consultar Ross (2016, p. 129-131). A posição de Ross de que Amiano não usou o *bibliidion* depende de dois pontos: a) Amiano não revelou o seu uso desta fonte; b) que o fim da narração dos eventos de *Argentoratum* “exclui o todo da tradição grega”. A) é uma *petitio principii*, que impõe a Amiano a excepcional franqueza de Eunápio sobre suas fontes, muito rara em historiadores antigos; e b) lê a frase “[os feitos gloriosos de Juliano] seriam enterrados em esquecimento, não fosse a fama incapaz de suprimir seus feitos esplêndidos, não importando quantas pessoas tentassem os obscurecer” de maneira teleológica e anacrônica. O “esquecimento” não se refere à falta de uma tradição textual ademais existente, mas aos esforços de Constâncio e de sua corte de diminuir os feitos do César.

¹⁷ Para complicar, a decisão dos soldados de avançar contra os inimigos, apesar da reticência de seu líder, é apresentada em Amiano através de uma série de discursos, certamente compostos pelo próprio historiador.

¹⁸ Eunápio, fr. 17, uma “afirmação metodológica”, nas palavras de Ross (2016, p. 128), é um trecho quase único na historiografia antiga na sua franqueza sobre o uso de fontes.

Donatistas de Optato se importava menos com o “Apóstata” do que com sua abominável aliança com os donatistas. Com sua inabilidade de se comunicar em latim literário, e/ou com seu desinteresse pelo assunto, a figura pública de Juliano Augusto no Ocidente se tornou uma vaga memória, uma breve geração após sua morte. Desapareceu não muito tempo depois que a memória de sua vitória na Gália também havia se dissipado.¹⁹

Outra inferência que podemos tirar é que o *biblidion* de Juliano estava circulando de maneira ampla o suficiente entre os falantes de grego que Eunápio podia agir de maneira um tanto quanto desleixada: o acesso a esta obra era simplesmente um dado. Claramente, Juliano sentiu a necessidade de divulgar seu sucesso militar mais acachapante, e apresentá-lo como *seu* sucesso, para regiões onde novas sobre essa batalha podiam chegar atrasadas, distorcidas, ou talvez mesmo deturpadas por Constâncio. É impossível, infelizmente, datar a obra, mas é possível imaginar que ela só circulou efetivamente após a morte de Constâncio. É difícil imaginar que aquele imperador um tanto quanto paranoico e ciumento dando seu apoio à circulação em massa desta pequena obra.²⁰ Os habitantes da parte ocidental do Império já estavam a par da natureza das vitórias do César. A legitimidade que estas vitórias deram a Juliano era suficiente para permitir que ele se tornasse uma verdadeira ameaça contra Constâncio, enquanto usurpador. A morte súbita do Augusto fez com que mesmo aqueles que se mostraram inicialmente refratários ao empreendimento de Juliano, como o Senado romano, passassem a apoiá-lo, devido ao próprio desenrolar dos acontecimentos.

O estranho e inesperado acidente da morte natural de Constâncio antes de seu confronto direto com Juliano roubou este último de uma fonte vital de legitimidade: a vitória militar numa guerra civil (Omissi, 2018, p. 3-40), é a melhor introdução para o tema da legitimidade do poder imperial romano). As consequências foram enormes, e poderiam ser tema de outro artigo. Aqui, cabe apenas destacar que a circulação ampla do *biblidion*, que podemos vislumbrar graças a Eunápio, era certamente uma forma pela qual Juliano tentou lidar com essa crise de legitimidade.

Sua individualidade transparece através de sua escolha de mídia. O sucesso militar imperial podia ser apresentado na cunhagem de moeda. O crédito pela vitória de *Argentoratum* foi dividido igualmente entre Juliano e Constâncio logo após a batalha, e mesmo pouco antes da guerra civil as *siliquae* de Lyons “mostram dois imperadores em

¹⁹ A comparação com Constâncio Cloro, cujas campanhas contra os *Alamanni* foram celebradas quase que imediatamente em Niceia (Schneider; Karnapp, 1938, p. 21), é instrutiva. As exceções a esse desinteresse geral por Juliano no ocidente são Amiano (ele próprio vindo do leste grego) e as epítomes.

²⁰ Necessário também destacar que as ações posteriores de Juliano fizeram por justificar a desconfiança de Constâncio.

harmonia institucional e militar” (Sánchez, 2012, p. 166-171).²¹ Mas uma obra literária escrita pela pena do próprio imperador podia se focar na sua própria excelência.

Podemos ver, de relance, algumas das escolhas de autorrepresentação por parte de Juliano no relato de Amiano sobre *Argentoratum*. A virtude chave apresentada aqui é a *recusatio*. O César foi prudente, talvez excessivamente cauteloso, antes da batalha, sendo forçado ao combate pelo entusiasmo da soldadesca. Essa anedota, um tanto quanto depreciativa para Juliano à primeira vista, pode indicar não um conflito entre o imperador e suas tropas (ao contrário do que afirma (Matthews, 1989, p. 92): “[a batalha] travou-se em circunstâncias nas quais ele [Juliano] foi sobreposto por seus conselheiros”, mas uma apresentação um tanto quanto idiossincrática da virtude muito romana da *recusatio* (sobre esta virtude, Omissi, 2018, p. 25). A prudência de Juliano é *decorosa*. O desacordo dos soldados não é um princípio de motim ou uma imposição direta em oposição ao imperador e sua autoridade, mas é sim a prova real de sua virtude militar. Amiano nos fala de uma “espécie de gênio salutar” – *salutaris quidam genius praesens* – que foi responsável por esta “imposição” (Am. Marc., RG XVI, 12, 13). Após a batalha, de acordo com Amiano, os soldados de fato embarcaram em um comportamento profundamente amotinado, proclamando seu César como um novo Augusto. Juliano os reprimiu, afirmando que esta honra estava além de seu desejo ou expectativa – uma representação clássica de *recusatio*, e em alguma medida uma grande mentira.

Se Juliano usou o *biblidion* para demonstrar sua *recusatio* ou não, ou se Amiano baseou seu relato de *Argentoratum* neste *biblidion* ou não, é importante também destacar a natureza desta obra. As palavras de Ruiz e Bouffartigue sobre a excepcionalidade de Juliano se aplicam perfeitamente a este caso (García-Ruiz, 2018, p. 204; Bouffartigue, 1978, p. 16). A vitória militar não foi descrita através de uma fórmula ou mídia clássica, mas através da individualidade do escritor, uma aposta com dividendos potenciais enormes para a boa fama de Juliano. A enormidade de sua vitória em *Argentoratum* justificava e explicava de maneira evidente o governo do novo Augusto. As virtudes apresentadas pelo imperador nessa situação não foram apenas demonstradas sob a ótica mais benigna possível (a do próprio imperador), mas também foram relatadas em detalhe. De maneira bastante curiosa, essa peça de propaganda se diferenciava de maneira marcante, graças à sua própria natureza, dos autorretratos usuais de Juliano. O filósofo e suas virtudes (“justiça, coragem, temperança, inteligência [...] [e] a piedade” – Bouffartigue, 1978, p. 16) podiam aparecer tão somente enquanto eram permitido pelo objetivo principal da peça, a recordação textual dos feitos militares de Juliano. É marcante que, numa obra distribuída

²¹ As *siliquae* são moedas de prata finas e leves.

de maneira extensa, feita pela própria mão do imperador, o soldado obscurecia o filósofo – por necessidade.

Referências

Documentação textual

AMIANO MARCELINO. *History*. Translated by J.C. Rolfe. Cambridge: Cambridge University Press, 1939.

CORPUS INSCRIPTIONUM IMPERATORIS IULIANI. Edição e comentários de S. Conti. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2004.

EUNAPIUS. Fragmenta. In: BLOCKLEY, R. C. (ed.). *The fragmentary classicising historians of the Later Roman Empire: Eunapius, Olympiodorus, Priscus and Malchus*. Liverpool: Cairns, 1983, p. 2-127. v. 2

EUTROPIUS. *Breviarum Ab Urbe Condita*. Translated by B. Bleckmann. Leiden: Brill, 2018.

FESTUS. *The Breviarium of Festus*. Translated by J. W. Eadie. London: Athlone Press, 1967.

GRÉGOIRE DE NAZIANZE. *Discours 4-5*. Traduit par J. Bernardi. Paris: Sources Chrétiennes, 1984.

JEROME. *A Translation of Jerome's Chronicon With Historical Commentary*. Translated by M. Donalson. Leweston: Edwin Mellen, 1996.

JULIAN. *Works*. Translated by W. Wright. Cambridge: Cambridge University Press, 1913-1923.

LIBANIUS. *Selected Works*. Translated by A. Norman. Cambridge: Cambridge University Press, 1969-1992.

OPTAT DE MILÈVE. *Traité contre les Donatistes*. Traduit par M. Labrousse. Paris: Sources Chrétiennes, 1995-1996.

PHILOSTORGE. *Histoire Ecclésiastique*. Traduit par B. Bleckmann. Paris: Les Éditions du Cerf, 2013.

PROCOPIUS. *The Secret History*. Translated by H. Dewing. Cambridge: Cambridge University Press, 1935.

Obras de apoio

BARNES, T. *Ammianus Marcellinus and the representation of historical reality*. Nova York: Cornell University Press, 1998.

- BLOCKLEY, R. Constantius II and Persia. In: DEROUX, C. (ed.). *Studies in Latin Literature and Roman History*. Bruxelas: Latomus, 1989, p. 465-490.
- CARVALHO, M. A heroificação do imperador Juliano no relato de Amiano Marcelino. *Revista de História (UFOP)*, v. 6, p. 159-164, 1996.
- CARVALHO, M.; ALVES, L. Juliano César e suas missivas escritas na Gália: preparação filosófica e militar no combate do inimigo. *Phoînix*, v. 27, p. 27-53, 2021.
- CHALMERS, W. Eunapius, Ammianus Marcellinus and Zosimus on Julian's Persian Expedition. *Classical Quarterly*, v. 10, p. 152-160, 1960.
- BOUFFARTIGUE, J. Julien par Julien. In: RICHER, P. (éd.). *L'empereur Julien, de l'histoire à la légende*. Paris: Les Belles Lettres, 1978, p. 15-30.
- BURGESS, R. The Summer of Blood: The 'Great Massacre' of 337 and the promotion of the sons of Constantine. *Dumbarton Oak Papers*, v. 62, p. 5-51, 2008.
- GARCÍA-RUIZ, M. Julian's self-representation in coins and texts. In: BURGERSDIJK, D.; ROSS, A. (ed.). *Imagining emperors in the Later Roman Empire*. Leiden: Brill, 2018, p. 204-233.
- HARRIES, J. Julian the lawgiver. In: BAKER-BRIAN, N.; TOUGHER, S. (ed.). *Emperor and author: the writings of Julian the Apostate*. Swansea: The Classical Press of Wales, 2012, p. 121-136.
- HEBBLEWHITE, M. *The emperor and the army in the Later Roman Empire, 235-395*. London: Routledge, 2016.
- HUNT, D. Julian. In: CAMERON, A.; GARNSEY, P. (ed.). *The Cambridge Ancient History: the Late Empire*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998, p. 44-77.
- JONES, A. *The Later Roman Empire*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1964.
- LENSKI, N. Two sieges of Amida (AD 359 and 502-503) and the experience of combat in the Late Roman Near East. In: LEWIN, A.; PELLIGRINI, P. (ed.). *The Late Roman Army in the Near East from Diocletian to the Arab Conquest*. Londres: BAR Publishing, p. 219-236, 2007.
- MATTHEWS, J. *The Roman Empire of Ammianus Marcellinus*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1989.
- OMISSI, A. *Emperors and usurpers in the Later Roman Empire: civil war, panegyric, and the construction of legitimacy*. Oxford: Oxford University Press, 2018.
- REES, R. *Layers of loyalty in Latin Panegyric: AD 289 – 307*. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- ROSS, A. *Ammianus' Julian: narrative and genre in the Res Gestae*. Oxford: Oxford University Press, 2016.

- SÁNCHEZ, F. Julian and his coinage: a very Constantinian prince. In: BAKER-BRIAN, N.; TOUGHER, S. (ed.). *Emperor and author: the writings of Julian the Apostate*. Swansea: The Classical Press of Wales, 2012, p. 159-182.
- SCHNEIDER, A.; KARNAPP, W. *Die Stadtmauer von Iznik (Nicaea)*. Berlim: Archaeologisches Instituts des Deutschen Reiches, 1938.
- SYVÄNNE, I. *Military History of Late Rome, 284-361*. Barnsley: Pen and Sword Military Press, 2015.
- SZIDAT, J. Der Feldzug Constantius' II. an der mittleren Donau im Jahre 358 Chr. *Historia*, v. 21, p. 712-720, 1972.

O Império Bizantino (?) entre o negacionismo e a resiliência: esboço de uma história desfigurada

*The Byzantine Empire (?) between denialism and resilience:
the draft of a disfigured history*

João Vicente de Medeiros Publio Dias*

Resumo: Este artigo propõe um estudo exploratório sobre a separação tradicional entre a História Romana e a História Bizantina, argumentando que o Império Bizantino deve ser compreendido como uma continuação transformada do Império Romano, e não como uma entidade distinta. Com base em ampla revisão bibliográfica e análise historiográfica, o artigo discute como o uso do termo "bizantino" está vinculado a um negacionismo persistente da reivindicação ao legado romano pelos romano-orientais, resultado de disputas políticas, religiosas e culturais no contexto da Cristandade Latina e do Ocidente. A partir do exame de momentos-chave, o texto questiona a eficácia destes tradicionais marcos cronológicos como pontos de ruptura. Em vez disso, destaca a continuidade institucional, cultural e identitária que os próprios romanos orientais (*rhomaioi*) reconheciam em si mesmos. Ela foi somente possível em função de transformações e adaptações a novas conjunturas históricas. Ao enfatizar a resiliência do Império frente a elas, o texto denuncia os preconceitos historiográficos de matriz iluminista e propõe um olhar mais integrado e dinâmico sobre a longa duração da romanidade tardo-antiga e medieval.

Abstract: This article proposes an exploratory study on the traditional separation between Roman History and Byzantine History, arguing that the Byzantine Empire should be understood as a transformed continuation of the Roman Empire, rather than as a distinct entity. Based on an extensive bibliographic review and historiographical analysis, the article discusses how the use of the term "Byzantine" is linked to a persistent denial of Eastern Romanity, resulting from political, religious and cultural disputes in the context of Latin Christianity and the West. By examining key moments, the text questions the effectiveness of these traditional chronological milestones as points of rupture. Instead, it highlights the institutional, cultural, and identity continuity that the Eastern Romans (*rhomaioi*) themselves recognised in themselves. It was only possible due to transformations and adaptations to new historical circumstances. By emphasising the empire's resilience in the face of these, the text denounces the historiographical prejudices of the Enlightenment and proposes a more integrated and dynamic view of the long duration of late antique and medieval Romanity.

Palavras-chave:

Império Romano;
Império Bizantino;
Antiguidade Tardia;
negacionismo;
resiliência.

Keywords:

Roman Empire;
Byzantine Empire;
Late Antiquity;
denialism;
resilience.

Recebido em: 22/07/2025
Aprovado em: 15/12/2025

* Doutor em História pela Universidade Johannes Gutenberg de Mainz. Diretor-presidente do Grupo de Estudos do Oriente Cristão (GEHOC).

Introdução

Começo este artigo com um exercício de autorreflexão: no ano em que o concluo¹ (2025) fará dezessete anos que me dedico (quase) sem interrupções à pesquisa e ao ensino sobre a história e o legado cultural do Império Bizantino. Ao longo dessa trajetória, frequentemente preciso explicar a amigos e familiares os temas aos quais me dedico. Nesses momentos, percebo que soam estranhos e distantes, como se falasse de uma civilização perdida e mítica, à semelhança de Atlântida. Mas, em resumo, Bizâncio nada mais foi do que a continuação do estado e da sociedade romana — ou como o conhecemos, o Império Romano — no período medieval. É uma história que abarca o intervalo entre o final da Antiguidade e o início da Idade Moderna até 1453, ou seja, trinta e nove anos antes da chegada de Cristóvão Colombo à América. Embora essas afirmações não tragam novidades, tradicionalmente ambos, Império Romano e Bizâncio, são tratados de forma completamente distinta. De fato, há muitas diferenças entre Bizâncio, o “Império Romano Medieval”, e sua versão clássica. Contudo, elas não são o resultado de um rompimento, mas de transformações sem as quais sua continuidade simplesmente não teria sido possível. É importante enfatizar que essas mudanças não foram as únicas: a sociedade romana esteve por toda sua história em constante transformação, adaptando-se a novas conjunturas e incorporando elementos externos, mas mantendo um senso de identidade bastante próprio, ainda que flexível. Bizâncio não foi diferente. Podemos descrever essa capacidade dos romanos de se adaptar e adequar a novas conjunturas históricas de resiliência, que, segundo Michele Salzman (2021, p. 18), em seu estudo sobre a elite senatorial romana tardo-antiga, pode ser descrita como a capacidade de uma cultura e sociedade resistir a seguidos choques políticos, econômicos e ambientais.

Neste artigo, abordarei um desses momentos de fortes transformações que tornaram possível sua continuidade: o período entre os séculos III e VI. Esse período é também conhecido como Antiguidade Tardia, uma periodização amplamente trabalhada por outros autores de forma mais competente do que eu conseguiria desenvolver aqui. Por isso, lidarei tanto com temas relacionados à percepção moderna do Império Romano Oriental quanto com as transformações efetivas em aspectos linguísticos, religiosos e identitários que, de acordo com certa posição ainda hegemônica na produção

¹ Este artigo vem sendo escrito desde que apresentei uma versão inicial aos estudantes de História da Universidade Nacional Autônoma do México, *campus* Acatlán, a convite do Prof. Dr. Héctor Vega, em 2022. Posteriormente, tratei desses temas no V Simpósio de História Antiga e Medieval da Universidade Federal do Pampa em 2024, a convite do Prof. Dr. Edison Cruxen. Agradeço aos colegas, professores e estudantes, pela oportunidade de expor alguns rascunhos de ideias que se tornaram este artigo. Minha eterna gratidão a Daiane, minha companheira, sempre disposta a melhorar a qualidade dos meus textos.

especializada, teriam causado o desaparecimento da Roma Antiga e o surgimento desta coisa meio-nova e meio-antiga que teria sido Bizâncio Medieval.

Minha intenção é mostrar que não podemos falar dessas duas realidades como totalmente distintas, ou ao menos que elas não eram mais distintas do que outros períodos igualmente marcados por intensas mutações dentro das histórias que são amplamente aceitas como romanas ou bizantinas. Ou seja: quais transformações foram essas? E por que elas justificariam — ou não — uma separação entre duas histórias que, afinal, são conectadas? É importante, portanto, apresentar algumas discussões conceituais e historiográficas que permitam ao(a) leitor(a), potencialmente um(a) estudante em seu primeiro contato com o tema, compreender quem eram as pessoas que chamamos de “bizantinos” e como foram retratados pela tradição ocidental, da qual nós, latino-americanos, fazemos parte ou, ao menos, somos uma ramificação. É uma história de gradual reivindicação do legado romano pelo Ocidente que foi acompanhada por uma crescente rejeição da autoafirmação dos romanos orientais como tais. É o que chamaremos de “negacionismo” ocidental. Posteriormente, discutiremos algumas balizas cronológicas que tradicionalmente são consideradas como rupturas, quando, na verdade, são momentos de adaptação dentro de um arco maior de continuidade romana. Trata-se de uma história fascinante de afirmação e resiliência.

O que (não) é Bizâncio?

Inicialmente, deve-se esclarecer da maneira mais enfática possível que nunca existiram indivíduos que se descrevessem como “bizantinos”, tampouco uma entidade política que se identificasse como “Império Bizantino”. Esses termos têm origem no antigo nome da cidade de Constantinopla: Bizâncio (*Byzantion*), uma colônia grega de possível origem megarense, escolhida pelo imperador Constantino I (306-337) para ser a nova capital do Império Romano.² A partir de então, a cidade passou a ser conhecida por diversos nomes: *Konstantinoúpolis*, “cidade de Constantino”; *Néa Rhōmē*, “Nova Roma”; ou *Basileousa*, “A Cidade Rainha” (Georgacas, 1947). Os termos “Bizâncio” e “bizantino” eram raramente utilizados, quase somente em contextos muito eruditos, como uma afetação ou demonstração de alta educação por parte de alguns autores. Ainda assim, apenas para se referir a Constantinopla e seus habitantes (Mango, Kazhdan, 1991, p. 344). Esta reflexão inicial nos leva, quase que automaticamente, a interrogar o porquê de

² Sobre a história “pré-constantiniana” de Bizâncio, ver Russel (2022).

chamarmos a continuidade pós-clássica do Império Romano de “Império Bizantino” e a investigarmos como os bizantinos se identificavam.

Esta questão foi profundamente trabalhada por Anthony Kaldellis em uma monografia recente (2019). Segundo o autor, inicialmente não havia controvérsia em afirmar que os bizantinos eram romanos. No entanto, a partir do século IX, houve um processo de reapropriação da identidade romana no Ocidente, que remonta à reconquista de Justiniano I (527-565), que pôs fim ao reino gótico da Itália, transformando grande parte da península em província bizantina. Com isso, os imperadores de Constantinopla passaram a controlar a cidade de Roma e exercer significativa influência na escolha dos papas até o século VIII. No entanto, neste mesmo século, o Império Bizantino sofreu uma série de invasões em suas regiões centrais, os Bálcãs e a Anatólia, o que desviou a atenção dos assuntos italianos e da política papal.

Além disso, os imperadores da Dinastia Isauriana (717-802) adotaram a iconoclastia, doutrina que rejeitava o uso de imagens sagradas no culto cristão (Haldon, 2010). Esses dois desdobramentos afastaram o Papado de Bizâncio. A diminuição da supervisão de Constantinopla permitiu ao bispo de Roma uma autonomia inédita, tornando-o, pela primeira vez, a principal liderança da cidade. Essa liberdade, porém, teve um custo: os papas tiveram que lidar com seus problemas locais sem o apoio vindo de Constantinopla. Entre eles, o mais premente era a ameaça dos lombardos, um grupo germânico que havia invadido a Itália no fim do século VI. Politicamente e militarmente fracos, os papas buscaram proteção em uma autoridade secular, que encontraram entre francos, então em plena expansão sob a égide dos reis da nova dinastia carolíngia (Herrin, 1987, p. 352-360; 370-375).

Neste contexto, o título imperial romano do Ocidente foi restaurado com a coroação de Carlos Magno como imperador dos romanos, no Natal de 800, pelas mãos do papa Leão III. Seu antecessor direto neste posto havia sido Rômulo Augusto, deposto por Odoacro em 476, o que ensejou o fim do Império Romano do Ocidente e o surgimento do *Regnum Italiae*. A coroação de Carlos Magno pelo papa não foi um evento fortuito ou descolado de seu tempo, devendo ser compreendida no contexto da crescente aproximação entre o Papado e os reis carolíngios. O primeiro encontrou um protetor secular, enquanto os segundos tiveram sua condição de liderança política mais poderosa no Ocidente oficializada, uma vez que o título “imperador” os elevava acima de muitos reis que governavam os territórios anteriormente controlados por Roma no Ocidente. Não havia, porém, precedentes históricos de papas coroando imperadores romanos. Os imperadores eram tradicionalmente aclamados por seus soldados, pelo Senado ou pelo povo. Autoridades religiosas exerciam pouco ou nenhum papel neste

processo. Em Bizâncio, por sua vez, existiu, a partir da coroação de Leão I, em 457, a prática de os patriarcas de Constantinopla acompanharem a cerimônia como um dos representantes do corpo político romano. Posteriormente, passaram efetivamente a coroar os imperadores após sua aclamação, porém como um momento secundário. Não era a Igreja na pessoa de seu líder, o patriarca, que transformava a pessoa privada em imperador. Era a aclamação que tinha esse papel (Dagron, 2003, p. 81-82).

Apesar da ausência de precedentes diretos, a inovação pode ser compreendida com o fato de que tanto Pepino, o Breve, quanto seu filho, Carlos, já haviam sido ungidos como reis, replicando uma prática reservada aos reis de Israel no Antigo Testamento. Soma-se a isso a influência da lenda da Doação de Constantino. Segundo ela, o imperador Constantino I teria sido curado de lepra pelo Papa Silvestre (314-335) e, em agradecimento, teria concedido ao pontífice a cidade de Roma, a Itália e todas as suas províncias ocidentais, bem como as insígnias imperiais, igualando simbolicamente o poder do papa ao do imperador. Em seguida, teria decidido transferir a sede de seu império para Constantinopla porque não poderia reinar no mesmo local que o papa. Essa lenda não somente afastava a figura de Constantino da heresia ariana — já que ele provavelmente foi batizado por Eusébio de Nicomédia, um bispo desta orientação doutrinária — como também fornecia uma base ideológica para a coroação de Carlos Magno. Tendo Constantino cedido Roma e as províncias ocidentais ao papa, este poderia restituir o poder ao braço secular coroando um imperador dos romanos, um ato que, por ser realizado pelo papa, implicaria em uma forma de subordinação simbólica do imperador ao pontífice. Naturalmente, os Carolíngios e seus sucessores tinham uma interpretação distinta: viam na coroação pelas mãos do papa uma manifestação da vontade divina, o que os colocava acima de todas as lideranças cristãs, fossem seculares ou religiosas. Essa disputa se arrastou por todo Medievo (Dyson, 2009, p. 357-358; Dagron, 2003, p. 145-146; 240-247).

De toda forma, tanto o imperador (franco) quanto o papa tinham incentivos para sustentar a exclusividade do título imperial no Ocidente e rejeitar qualquer reivindicação dos imperadores orientais ao legado romano. É neste período que o rótulo de “grego” passou a ser utilizado no Ocidente com maior frequência para designar os bizantinos. Tal termo não apenas os rebaixava em relação à sua posição na ecúmene cristã, como também carregava uma conotação negativa: na tradição latina, ser “grego” estava associado à afetação, efeminação e decadência moral (Forrai, 2012; Kaldellis, 2019, p. 12).

Esta alcunha imposta aos bizantinos pelos ocidentais foi reforçada posteriormente por diversos fatores, entre eles disputas teológicas e eclesiásticas. Ao longo de toda a Idade Média, consolidou-se uma crescente percepção de diferença entre o cristianismo latino e o grego, o que criou, no Ocidente, um ambiente propício ao surgimento da opinião de que

os bizantinos eram não somente desviantes da fé correta e rebeldes contra a autoridade do papa, mas gregos cismáticos. Essa percepção serviu de justificativa não apenas para agressões verbais na literatura polêmica e condenações eclesiásticas, mas também para a violência física materializada na Quarta Cruzada de 1204, que atacou e violou Constantinopla, resultando na divisão do território bizantino entre seus líderes — um episódio pelo qual o Papa João Paulo II pediu desculpas, em 2001 (Kaldellis, 2019, p. 12).

As designações “grego”, “império dos gregos” ou “imperador dos gregos” teriam, assim, entrado no vocabulário ocidental como as formas hegemônicas de nomear os romanos orientais. Paralelamente, os termos “Bizâncio” e “Bizantino”, em referência ao nome original da cidade de Constantinopla antes de ser refundada e renomeada por Constantino I, em 330, também foram adotados desde muito cedo. Hieronymus Wolf intitulou sua coleção de edições de obras historiográficas bizantinas de *Corpus Historiae Byzantinae* no século XVI, pelo qual ele é considerado o fundador dos estudos bizantinos. Mais tarde, uma coleção entre 1648 e 1711 foi organizada sob o patrocínio dos reis franceses, sendo uma vasta coleção de edição de obras históricas bizantinas intitulada *De historiae byzantinæ scriptoribus*, mais conhecida como *Byzantine du Louvre*.

De acordo com Kaldellis, os termos “grego” e “império dos gregos” teriam permanecido hegemônicos até meados do século XIX, quando a posição se inverteu: “Bizâncio” e “bizantino” se tornaram correntes para nomear a romanidade medieval. Nesse período, os estudos bizantinos se consolidaram como uma disciplina universitária, iniciando-se com a criação da cátedra de Estudos Bizantinos na Universidade de Munique, na Alemanha, em 1897, ocupada inicialmente por Karl Krumbacher. Anthony Kaldellis argumenta que essa mudança terminológica está ligada à geopolítica da época, especialmente à Guerra da Crimeia (1853–1856) (Kaldellis, 2019, p. 15-16). O conflito decorreu de disputas de poder no Oriente Médio entre as potências da época. A Grã-Bretanha e a França temiam que a Rússia estivesse fomentando o nacionalismo helênico com objetivo de criar um império grego que abrangesse a atual Grécia e a Turquia, com sua capital em Constantinopla. O Império Romano Oriental, conhecido por séculos como “Império dos Gregos”, poderia inspirar e legitimar tais ambições. Coincidentemente, teria sido nesse contexto, segundo Kaldellis, que o termo “grego” começou a ser substituído por “bizantino” nos trabalhos acadêmicos. Ao contrário de “grego” e “Império dos Gregos”, o termo “bizantino” não se relaciona a nenhuma identidade étnica ou nacional específica. A característica considerada central nessa sociedade deixou de ser a nacionalidade grega e passou a ser a religião cristã ortodoxa.

Se os termos “bizantino” e “Bizâncio” foram adotados, posteriormente, para nomear a continuação medieval da entidade política romana, como eles próprios se chamavam?

O seu endônimo era *rhomaïos* e tudo que lhes dizia respeito era *rhomaïkos*, que em grego significa simplesmente “romano” (Koder, 1999, p. 797). Da mesma forma, utilizavam diversos nomes para seu império ou comunidade política — *Basileia tōn Rhōmaiōn*, *Archē tōn Rhōmaiōn* e *Politeia tōn Rhōmaiōn* —, sendo o mais comum *Rhomania*, que não deve ser confundido com o país do Leste Europeu, a Romênia. De acordo com Kaldellis, que defende a tese controversa de que os romanos orientais formavam uma comunidade nacional *avant la lettre*, este termo extrapolaria qualquer definição política, ou seja, os territórios controlados pela autoridade imperial em Constantinopla. A palavra descreveria regiões habitadas por romanos. E quem eram esses que se identificavam como romanos? Cristãos ortodoxos que falavam grego, adotavam modos de vida e traços culturais considerados “romanos” (como comida, vestimenta, valores etc.) e se identificavam com a autoridade imperial de Constantinopla, ainda que não estivessem necessariamente sob seu domínio. E mais importante: definiam-se inequivocadamente como romanos, pois suas instituições, cultura e passado eram consideradas por eles como parte de uma romanidade que os conectava diretamente e sem interrupções com o mundo romano da Antiguidade (Kaldellis, 2019, p. 93).

Enquanto Kaldellis defende uma identidade romana mais enraizada e alargada em amplas camadas sociais, Yannis Stouraitis (2024; 2020) afirma que, no período medieval, ela era um discurso restrito a uma elite que tinha interesses diretos no Estado. Ao contrário de Kaldellis, que vê a *Rhomania* como algo associado à autoridade, mas que ia além dela, Stouraitis sustenta que uma dependia da outra. Para ele, em Bizâncio, ser romano significava servir ao imperador ou ser o seu súdito. A ubiquidade desta terminologia encontrada nas fontes explicar-se-ia pelo fato de que a documentação que chegou até nós foi, em grande parte, produzida pela mesma elite letrada, direta ou indiretamente conectada com os interesses da corte constantinopolitana.

Independentemente de a identidade romana daqueles que chamamos de bizantinos possuir uma organicidade social mais ampla ou se tratar de um discurso promovido por uma pequena elite de servidores imperiais, não podemos, todavia, rejeitá-la. Ao contrário do que se observou no Ocidente, não houve apropriação de uma identidade externa e nem uma ruptura institucional, política e cultural entre César Augusto (27 a.C.-14 d.C.) e Constantino XI (1449-1453), o último imperador. Este resquício de império — formado por um mosaico de territórios desconectados uns dos outros em meio a um crescente mar otomano, limitado à cidade de Constantinopla e à região do Peloponeso, na Grécia moderna, conquistada por aqueles em 1453 — era parte de uma linha ininterrupta originada, segundo o mito, com Rômulo, em 753 a.C. A duração de quase dois mil e trezentos anos desta comunidade política a faz uma das mais duradouras de toda a

história. Não quer dizer que ela tenha sido estática, que não houve mudanças. Sim, houve muitas, mas devemos nos questionar se elas realmente justificam a divisão entre duas histórias e duas disciplinas, como fazemos hoje em dia.³

A transformação que a sociedade romana inquestionavelmente experimentou no período que chamamos de Antiguidade Tardia não foi a única: ela já havia passado por diversas mudanças ao longo da época que chamamos de Antiguidade. Essa constatação beira ao tautológico. Do contrário, aquele conjunto de aldeias estabelecido numa região pantanosa do Lácio, no século VIII a.C., não teria se transformado num império global. Se fizermos o exercício de colocar lado a lado Lucius Cornelius Scipio Barbatus, cônsul do séc. IV e III a.C., e Flácio Aécio, *magister militum* do séc. V. d. C., perceberíamos imediatamente o pouco que teriam em comum: suas roupas, trejeitos, valores, religião e idioma seriam muito distintos. Ainda assim, não hesitamos em chamar ambos de romanos. No entanto, por uma convenção historiográfica, escolhemos, quase que arbitrariamente, que certas transformações justifiquem negar aos romanos de períodos posteriores a própria identidade, tratando-os como criaturas completamente distintas.

A identidade romana estava profundamente enraizada nos territórios bizantinos, tendo uma vida longa: não somente seus descendentes, ou seja, falantes do grego de religião cristã-ortodoxa continuaram a se autodenominar *rhomaioi* após a conquista de Constantinopla pelos otomanos, em 1453, até o início do século XX, como também a elite governante otomana em Constantinopla se chamava de *rum*, ou seja, “romanos” (Ergul, 2012, p. 629-645). Ao conquistar a antiga capital do Império Romano e os territórios por ele controlados, a elite dominante otomana passou a se considerar como sua sucessora e herdeira. O epíteto “turco” pelo qual nós normalmente e inquestionavelmente os chamamos seria ofensivo para eles. O turco era o rústico camponês da Anatólia ou o nômade das estepes que vivia em tendas ou montado em seu cavalo, um modo de vida muito distinto daquele conduzido pela sofisticada, urbana e cosmopolita elite otomana. Para o *rum*, o turco era um caipira.

Marcos cronológicos que (não!) separam Roma de Bizâncio

Os desdobramentos acima descritos chamam nossa atenção por duas razões principais: primeiro, a plasticidade do que significou ser romano ao longo dos séculos, uma história ainda não escrita até hoje (Neville, 2025, p. 241); e segundo, as complexidades

³ Sobre essa questão, dirijo o meu leitor ao recente trabalho de Leonora Neville (2025), que trata exatamente desta questão, obra esta de profunda relevância neste debate historiográfico, cultural e epistemológico com o qual tive contato nos processos finais de revisão deste artigo e cujos argumentos concordam em muitos pontos com ele.

das questões de identidade, que, por vezes, apresentam nuances demais para caber nos esquemas pré-definidos com os quais a historiografia tradicionalmente tenta organizar diferentes períodos.⁴ Considerando a força desses modelos na divisão entre História Romana e História Bizantina, há algumas datas que são consideradas importantes e, portanto, justificariam rupturas entre períodos históricos e campos de conhecimento: a já mencionada fundação de Constantinopla, em 330; a divisão do Império Romano entre suas partes ocidental e oriental, em 395; e o fim do Império Romano Ocidental, em 476.⁵ Eu demonstrarei que tais efemérides não são tão emblemáticas quanto geralmente se acredita.

De todas as datas mencionadas, a mais importante é, sem dúvida, a fundação de Constantinopla pelo imperador Constantino I. Localizada em uma península cercada em três lados pelo mar, Bizâncio era uma fortaleza natural. Posteriormente, o extremo ocidente da cidade conectado por terra com a Trácia é reforçado por muralhas maciças construídas pelo imperador Teodósio II (402-450). Além de sua importância estratégica, a escolha de Bizâncio tinha um aspecto simbólico: situava-se próxima de Troia, a cidade de Ílion, de onde, segundo o mito immortalizado por Virgílio, Eneias — o ancestral dos romanos — teria fugido após a queda da cidade para os gregos, tendo chegado mais tarde à Itália, onde estabeleceu a linhagem de reis de Alba Longa, da qual descenderam Rômulo e Remo, os fundadores de Roma. Sob essa perspectiva, a refundação de Bizâncio como Constantinopla, a Nova Roma, e a sua transformação em capital do Império Romano pode ser interpretada como um retorno ao lar ancestral dos romanos (Kaldellis, 2020, p. 241-242). A importância que Constantinopla adquiriu como centro de poder absoluto e inquestionável do Império Romano a partir do século V fez com que a data de sua fundação fosse considerada um possível ponto de separação entre a história romana e a bizantina. No entanto, é preciso ponderar o peso desse evento como um marco de ruptura.

Em primeiro lugar, muito antes da fundação de Constantinopla, os imperadores romanos já não tinham Roma mais como residência fixa. Desde o século III, o governo do Império estava nas mãos de generais que passavam a maior parte do tempo em campanhas militares nas fronteiras ou em cidades próximas a ela. Esses líderes levavam consigo seus ministros e o núcleo principal da burocracia, de modo que o foco do poder

⁴ Sobre isso me refiro ao capítulo de Pedro Paulo Funari e José Geraldo Costa Grillo (2014), em que abordam exatamente os problemas e nuances relacionados a tais questões, principalmente no que toca os processos de “Helenização” e “Romanização”.

⁵ Esses três pontos de referência que marcariam o fim da história propriamente romana e início da bizantina é quase um consenso dentro da historiografia. Para um aprofundamento sobre as diferentes formas como a história bizantina foi e poderia ser periodizada, ver Marín Riveros (1997).

não era mais a cidade de Roma, mas o entorno do próprio imperador. Assim, Roma passou a ser, simbolicamente, o lugar onde quer que o imperador estivesse localizado (Kaldellis, 2020, p. 226). Esse fenômeno foi resultado tanto da tendência, observável desde o século II. a.C., de concentração do poder político nas mãos daqueles que conseguissem arregimentar maior força militar ao seu redor, quanto do início das migrações de povos transrenanianos e transdanubianos para dentro do Império, o que forçou os imperadores a permanecerem nas províncias fronteiriças por períodos cada vez mais prolongados (Ward-Perkins, 2014).

À medida que imperadores passavam mais tempo nas fronteiras, menos estavam presentes em Roma. Desde o início do século III, em razão da completa militarização do poder imperial, a cidade de Roma perdeu o papel que tinha na eleição dos imperadores. Essa tendência ganhou força com o período de instabilidades tradicionalmente conhecido como “Crise do século III”, quando diversos imperadores foram aclamados simultaneamente por suas tropas, resultando em monarcas concorrentes, a maioria com reinados extremamente breves. A ideia de uma crise generalizada nesse período foi questionada pela historiografia recente (Candido da Silva, 2006, p. 7-9). Porém, é inegável que esse momento marca o início da perda de relevância política de Roma como capital do Império. Este processo foi, contudo, gradual. Os imperadores continuavam a frequentar a cidade, mas cada vez menos como residentes e mais como visitantes.

Da mesma forma, o evergetismo imperial — isto é, a prática de beneficiar a cidade com obras e doações — persistiu, ainda que com menor monumentalidade. Eventualmente, a elite senatorial de Roma assumiu o papel anteriormente reservado ao imperador, tornando-se responsável por garantir a dignidade urbana da cidade e preservar tradições como a distribuição de grãos. Em trabalho recente, Michele Rene Salzman (2021) argumenta que essa iniciativa da elite senatorial demonstraria a resiliência da cidade de Roma e a manutenção de sua importância, ao menos até as Guerras Góticas sob Justiniano I. Contudo, a perda da posição de Roma como o centro do Império é sinalizada pelo simples fato de que os imperadores delegaram à elite urbana uma função que antes era sua prerrogativa exclusiva (Veyne, 1992, p. 253). Esse tipo de evergetismo pelas elites locais era, aliás, o mesmo praticado em outros importantes centros urbanos do Império. Logo, embora Roma jamais tenha perdido sua aura simbólica como berço do Império e repositório de memórias coletivas e mitos primordiais, sua importância política como centro do poder esvaía-se.

Esse processo se acelerou com a criação da Tetrarquia, em 293, por Diocleciano (284-305). A partir de então, a existência de mais de um imperador foi institucionalizada com a nomeação de dois *augusti* e dois *caesares*. Cada um desses governantes

estabeleceu sua própria capital, que, por sua vez, funcionava como capitais imperiais nas províncias, as quais, em diversos aspectos, mimetizavam a própria Roma. O próprio Diocleciano escolheu como sede de governo a cidade de Sirmium, na Panônia, onde mandou construir um palácio, uma casa da moeda, um circo e banhos monumentais. Os demais tetrarcas seguiram o mesmo modelo. Assim, a refundação de Constantinopla, em 330, não representou uma inovação absoluta, mas sim a continuidade de uma tradição de itinerância imperial e de fundação de novas capitais por imperadores anteriores (Ward-Perkins, 2014, p. 117-118; Kaldellis, 2020, p. 235-236).

A escala de Constantinopla foi, sem dúvida, singular. A cidade era muito mais monumental do que suas predecessoras. Sua originalidade também reside no fato de que Constantinopla manteve sua importância após a morte de seu fundador, enquanto as demais capitais mencionadas aqui perderam prestígio e relevância assim que seus benfeitores deixaram o trono. Cabe acrescentar que Constantinopla não se tornou a residência imperial permanente de forma imediata após sua fundação, pois os imperadores continuaram a praticar governos itinerantes. Além disso, a nova cidade teve de disputar protagonismo com outros centros urbanos mais antigos e mais prestigiados, como Alexandria, no Egito; Antióquia, na Síria; e a própria Roma. Foi a partir do reinado de Teodósio I (379–395), ou seja, mais de quarenta anos após a refundação da cidade, que os imperadores se estabeleceram permanentemente em Constantinopla com estabelecimento do complexo conjunto de rituais e cerimonial conectando o imperador com os habitantes da metrópole (Pfeilschifter, 2013; Ward-Perkins, 2014, p. 122-124).

Considerando os desdobramentos acima descritos, fica evidente que a (re) fundação de Constantinopla por Constantino I não pode ser interpretada como uma ruptura. Pelo contrário, foi o resultado de um processo histórico que se desenvolveu ao longo de dois séculos, durante os quais Roma gradualmente perdeu peso político, à medida que os imperadores a frequentavam com cada vez menos assiduidade, assim como gradativamente atribuíam menos importância à sua relação com a cidade dada a diminuição da intensidade e proporção de obras de evergetismo. Concomitantemente, observamos que o Império Romano atravessou um período de cortes itinerantes, sem nenhuma capital determinada e, posteriormente, com diferentes capitais mimetizando Roma, a depender de qual residência o imperador ou os imperadores em exercício preferissem. Nessa época, Constantinopla foi fundada. Embora mais magnífica e monumental, ela não se converteu no centro do Império de forma imediata, sofrendo concorrência de outros centros mais antigos. Somente décadas depois de sua fundação, os imperadores a adotaram como sua capital, passando a resistir nela permanentemente.

Outra data considerada importante, frequentemente usada para justificar uma ruptura entre a história romana e a bizantina na historiografia, é a divisão do Império Romano após a morte do imperador Teodósio, em 395, como um arranjo sucessório entre seus filhos: Arcádio (383-408), governaria o Império Romano do Oriente, e Honório (393-423), o Império do Ocidente. Essa data é considerada significativa porque, algumas décadas depois, a parte ocidental foi conquistada pelos povos bárbaros, enquanto a parte oriental sobreviveu às invasões, tornando-se o que mais tarde ficou conhecido como Império Bizantino. Por essa razão, é frequentemente chamado de Império Romano do Oriente. No entanto, dois pontos precisam ser esclarecidos: primeiro, essa divisão não criou dois impérios separados e autônomos; segundo, essa divisão não foi a primeira.

A divisão do poder máximo não era novidade na história política romana. O sistema político conhecido como "República" já operava por meio da partilha de poder entre uma elite: os patrícios. Mais tarde, quando a política romana passou a ser dominada por chefes militares apoiados por suas legiões particulares que, de tempos em tempos, lutavam entre si pelo poder, a partilha de poder reapareceu como solução para tais conflitos por meio dos triunviratos. Diferentemente das magistraturas romanas, que repartiam o poder com base em funções específicas, os triunviratos se baseavam em uma divisão territorial: cada triúmviro era um autocrata em sua própria jurisdição (Russel, 2015; Welch, 2016). Essa tradição parece ter desaparecido com o estabelecimento do Principado, embora os imperadores continuassem a elevar aqueles que haviam escolhido como sucessores a posições quase imperiais, com o objetivo de assegurar uma sucessão conforme sua vontade, o que nem sempre se concretizava (Kornemann, 1968).

A situação observada no século III levou a uma reorganização das formas de condução do poder central. A partir de Diocleciano, a existência de múltiplos imperadores governando concomitantemente partes diferentes do Império normalizou-se com o estabelecimento da Tetrarquia. No entanto, essas divisões eram de natureza administrativa, de modo que o Estado romano, a *res publica* ou *politeia*, ainda era concebido como uno. A principal inovação política trazida pela Tetrarquia foi a sistematização desta prática: tratava-se de uma tentativa de estabelecer regras claras para a sucessão imperial, tema sempre delicado na história política romana, tanto na Antiguidade quanto na Idade Média. Foi criado, então, o *collegium* imperial, composto por membros seniores, os *augusti*, e juniores, os *caesares*, que governavam de forma separada, mas colaborativa. A sucessão, então, tornou-se uma extensão da solidariedade imperial: quando um *augustus* deixasse seu cargo, seria automaticamente sucedido por um *caesar*, que, ao ser aclamado *augustus*, nomearia outro *caesar* que seria seu sucessor designado. Apesar desse esquema sucessório não ter perdurado devido a disputas internas no *collegium* imperial,

as quais inviabilizaram os planos originais de Diocleciano após uma geração, as ideias de colegialidade imperial e de unidade do Império, mesmo diante de divisões jurisdicionais, permaneceram e continuaram a inspirar as divisões posteriores (Ward-Perkins, 2014, p. 109-110; Kaldellis, 2020, p. 231-232).

Esse regime de colegialidade imperial era acompanhado por um discurso que reforçava a unidade do Império, apesar das divisões administrativas. A retórica imperial promovia a fraternidade entre imperadores.⁶ As legendas mais correntes na tradição numismática do século V eram VICTORIA AVGVSTORVM e CONCORDIA AVGVSTORVM, e imperadores eram constantemente representados juntos nas moedas (Sandberg, 2008, p. 2006). Triunfos militares de um monarca eram celebrados como conquistas de todo o colegiado imperial (McCormick, 1986, p. 111-119). Ainda assim, tratava-se de um arranjo problemático. De acordo com Bruno Bleckman (2004), essas divisões jurisdicionais de natureza territorial funcionavam apenas quando um dos colegas exercia preeminência sobre os demais, como foi o caso com Diocleciano e Constantino I. No século V, os colégios imperiais tornaram-se horizontalizados, resultando em competição entre seus membros. O equilíbrio de forças deu lugar a uma crescente rivalidade entre imperadores, mascarada pelo discurso oficial de concórdia. A competição por território e desequilíbrio entre as partes do Império podem ter contribuído para o desvio de atenção das elites políticas frente às ameaças externas, e estão entre os fatores que explicam a derrota em Adrianópolis, em 378.

Desse modo, vemos que a divisão de 395 entre partes ocidental e oriental insere-se numa longa tradição de partilha de jurisdições territoriais que remonta à crise da República. Deve-se ressaltar que, mesmo após esta última divisão, as relações entre as duas metades do Império não foram imediatamente rompidas. Ainda que após a morte de Valentiniano III (425-455), último representante da Dinastia Valentiniana no Ocidente, a ligação de sangue entre imperadores ocidentais e orientais tenha sido desfeita, os monarcas, em Constantinopla, continuaram a nomear imperadores para governar o Ocidente: Antêmio (467-472) e Júlio Nepos (474-475) (Salzman, 2021, p. 200-203, 221). Se o *Regnum Italiae* não tivesse sido fundado por Odoacro após a deposição de Rômulo Augusto, em 476, é possível supor que essa relação entre as duas partes do Império poderia ter prosseguido, ou mesmo que um imperador do Oriente poderia ter decidido reunificar o Império sob um único monarca. Em certo sentido, foi isso que ocorreu quando Justiniano I reconquistou, por meio de uma série de campanhas militares, parte considerável das

⁶ Por exemplo, em um panegírico a Maximianus de 291, o orador elogia o reino dos tetrarcas porque eles “governavam o Estado com uma só mente” (*Rem publicam enim una mente regitis*, Nixon; Rodgers, 1994, 10,11,1-2, tr. 69).

províncias ocidentais, como a Itália, incluindo Roma, o norte da África e o sul da Península Ibérica. Curiosamente, essas campanhas não parecem ter sido entendidas pelo próprio Justiniano em termos de “reconquista” no sentido de retomar territórios perdidos, mas de restabelecimento da ordem imperial legítima.

Segundo o discurso imperial, os reinos germânicos fundados ao longo do século anterior não constituíam entidades plenamente desvinculadas do Império Romano. Os imperadores, em Constantinopla, reconheciam a autoridade destes novos *reges* conferindo-lhes honrarias senatoriais e palacianas. Era uma relação mutuamente vantajosa. Para os reis germânicos, o reconhecimento imperial fornecia legitimidade frente à aristocracia local e a eventuais rivais; para o imperador, estabelecia-se uma relação de subordinação simbólica, que podia ser invocada em momentos estratégicos, inclusive para justificar intervenções militares (Candido da Silva, 2006, p. 26-30; Frighetto, 2021, p. 35-37).

Embora essa relação fosse, na prática, quase inteiramente de natureza formal, pois Constantinopla não tinha mais como fazer valer sua vontade naquelas regiões, ela se revelava útil ao estabelecer alianças com elites dirigentes locais e, quando conveniente, fornecer *casi belli* para retomada de territórios. Foi o que ocorreu nas Guerras Góticas (535-554) empreendidas por Justiniano e justificadas pelo assassinato de Amalasunta, filha de Teodorico (493-526), rei dos godos. Este fora enviado à Itália pelo imperador Zenão (474-495) para governá-la como seu representante. Teodorico escolheu Amalasunta para ser a regente em nome do filho dela e neto daquele. Quando a elite goda se rebelou contra Amalasunta e a assassinou, rompeu-se o arranjo estabelecido na geração anterior, entre o imperador e a casa de Amal, criando um pretexto para a invasão por Justiniano (Vianna Boy, 2019, p. 8-10).

Pelas razões acima mencionadas, podemos igualmente afirmar que a terceira data, o fim do Império Romano Ocidental, em 476, não pode ser considerada como um momento de ruptura. Os eventos que levaram a esse desfecho seguiram dinâmicas próprias da política interna romana, bem como das relações entre a autoridade imperial e chefes de guerra germânicos. A deposição do imperador Rômulo Augusto, ainda criança, pelo chefe germânico Odoacro, em 476, que foi proclamado rei da Itália e aceito como tal pela elite senatorial da cidade de Roma, foi o resultado de uma série de processos históricos já em curso: a aliança entre as elites romanas tradicionais e chefes militares germânicos, a proeminência destes últimos na liderança das forças armadas romanas, e a própria irrelevância crescente do cargo de imperador do Ocidente (Salzman, 2021, p. 241-242). Ao tomar o poder, Odoacro já se encontrava sob a autoridade do imperador de Constantinopla, que o havia nomeado general e patrício, sendo, portanto, parte do aparato governamental romano. Ao depor Rômulo Augusto, Odoacro submeteu-se

formalmente à autoridade imperial ao não adotar o título de imperador, mas sim de rei, tratar com dignidade o imperador deposto e enviar as insígnias imperiais a Constantinopla. Zenão, o imperador do Oriente, parece ter aceitado a deposição de seu parceiro ocidental como um fato consumado, mas, quando possível, nomeou um substituto com laços mais estreitos com Constantinopla: Teodorico.

Um império romano falante de grego e cristão

Vimos que o período entre os séculos IV e V foi, de fato, marcado por muitas transformações nos campos cultural, social e político. No entanto, nenhum evento desse período pode ser interpretado como uma ruptura entre duas histórias distintas, uma romana e outra bizantina. Essa diferenciação se deve, em grande parte, à rejeição ocidental da autoidentificação daqueles que chamamos de “bizantinos” como romanos que remontam à Idade Média, conforme mencionado anteriormente. O fato de Bizâncio não nos parecer romano, sobretudo por ser cristão, falar grego e ter sua autoridade política parcialmente fundamentada em um discurso teológico, deve-se às transformações necessárias para a continuidade de uma sociedade ao longo de mais de dois milênios, assim como às adaptações e mutações necessárias para enfrentar novos desafios externos e internos. Estas mudanças não foram menos profundas do que outras que a sociedade romana enfrentou em períodos anteriores, ou que enfrentaria em momentos posteriores.

É importante enfatizar que, muito antes desse período de mudanças nos séculos IV e V, a língua grega já estava solidamente estabelecida no Império Romano. O grego em sua versão demótica, o *koiné*, ou língua comum, era a língua franca no Mediterrâneo Oriental e, no Oriente Próximo, helenizado a partir das conquistas macedônicas de Alexandre, o Grande, no século IV a.C. A conquista romana da região não alterou esse panorama, de modo que o latim nunca teve grande inserção nas províncias orientais (Beaton, 2021, p. 219-220). O surgimento do cristianismo foi outro passo importante na história do grego no mundo romano. Embora tenha surgido entre os judeus, esta religião se expandiu principalmente pela conversão dos gentios, ou seja, os não judeus, sobretudo nos centros urbanos da Grécia e nas cidades gregas do Egito e da Ásia Menor. Ainda que houvesse comunidades cristãs significativas de língua latina na Itália, Grécia e norte da África, e de língua siríaca no Oriente, o grego se consolidou como o idioma oficial da Igreja nos primeiros séculos. Isso se deve ao fato de que os Evangelhos sinópticos, as cartas apostólicas e as atas dos concílios considerados ecumênicos foram redigidos nesse idioma (Beaton, 2021, p. 233-241; Dagron, 1969, p. 47-49).

Além da disseminação do grego entre os estratos populares da sociedade romana, o idioma também se encontrava amplamente consolidado entre as elites romanas desde períodos bastante recuados. Com a ascensão de Roma como potência conquistadora no cenário internacional a partir do século III a.C., a República romana helenizou-se rapidamente, sobretudo entre o grupo dirigente, que adotou o ideal grego de educação, a *paideia*. Era comum que famílias abastadas adotassem preceptores gregos para educar seus filhos. O grego converteu-se, assim, no segundo idioma das classes superiores romanas (Momigliano, 1991, p. 19-26). Neste contexto, pode-se traçar um paralelo com o papel desempenhado atualmente pela língua inglesa como chave de inserção na economia global. Conhecer o idioma helênico não era apenas uma marca de sofisticação cultural e de pertencimento ao mundo civilizado, mas também um instrumento prático para interações diplomáticas e administrativas com os vizinhos helenizados de Roma e, posteriormente, com os súditos do Mediterrâneo Oriental, pois os decretos imperiais eram escritos em grego e latim (Dagron, 1969, p. 38).

Não somente os romanos se helenizaram, como também os gregos se romanizaram. Quando ficou evidente que Roma seria a nova força hegemônica do mundo mediterrâneo, após sucessivas vitórias sobre os impérios helenísticos, os gregos ensaiaram uma resistência formando a Liga Aqueia. Essa iniciativa fracassou. Após a batalha nos arredores de Corinto, em 146 a.C., essa cidade, talvez a maior e mais importante da Grécia na época, foi invadida, saqueada e destruída, e seus habitantes escravizados (Beaton, 2021, p. 200-201). Apesar da conquista violenta, as regiões de fala grega foram incorporadas sem grandes resistências aos domínios da ainda República romana por duas razões principais. A primeira foi a fundação de colônias romanas nos novos territórios, com assentamento de colonos italianos que, ao se integrarem à população local, acabaram por se helenizar. A segunda razão foi a política *laissez-faire* adotada pelos romanos: os assuntos locais foram deixados nas mãos das elites urbanas, que se mostraram satisfeitas com este arranjo, pois tinham a garantia de Roma de que o governo oligárquico seria mantido nas cidades gregas. Essa aceitação dos romanos como o “mal menor” foi analisada por Arnaldo Momigliano (1991, p. 27-49) por intermédio da leitura dos trabalhos dos historiadores Políbio e Posidônio. Ambos eram gregos que colaboraram com os romanos, buscando traduzir as instituições e práticas políticas romanas em termos compreensíveis à tradição grega. No entanto, tinham pouco interesse em absorver a cultura romana.

O autor não propõe uma explicação definitiva para esse desinteresse, mas uma hipótese plausível é que, para os gregos, a política representava um problema constante, enquanto a cultura não. Antes da conquista romana, as cidades gregas sofriam recorrentes crises internas, guerras faccionais (*staseis*) e mudanças de regime. Roma tomou para si,

então, o papel de garantidora de uma ordem, a oligárquica, e repressora de movimentos democráticos, como o de Atenião, em 87 a.C. Ao mesmo tempo, os gregos pareciam seguros de sua superioridade cultural frente aos senhores romanos, ou ao menos da semelhança entre as culturas, a ponto de não precisarem se ocupar dela, de tal modo que, aparentemente, não se dedicaram a aprender latim e ler autores romanos. Eram os romanos que, para lidar com os gregos, deviam aprender seu idioma, ler suas obras e adotar seus conceitos.

Com o estabelecimento do domínio romano no Oriente, consolidaram-se, então, os domínios linguísticos: o latim tornou-se o idioma do poder, e o grego, da cultura. Esse equilíbrio, contudo, começou a se alterar a partir do reinado de Diocleciano e com a transferência do centro do poder para o Oriente, processo concluído com a fundação de Constantinopla, em 330. Apesar de, a longo prazo, isso ter resultado na consolidação do grego como idioma político do Império, observou-se inicialmente um esforço de latinização das províncias orientais. Mencionamos anteriormente que os imperadores promoviam certa acomodação com essas regiões, por exemplo, traduzindo editos para o grego. Ainda assim, a migração do poder imperial para o Oriente foi acompanhada pela insistência do uso do latim em contextos oficiais, mesmo quando gradativamente menos pessoas o dominavam. Esse conservadorismo linguístico do Império tardo-antigo pode ser interpretado como uma tentativa de afirmar a identidade romana em face do distanciamento físico e cultural do mundo latinófono. O latim, assim, tornou-se mais do que um meio de comunicação, passou a representar um símbolo de continuidade e legitimidade política. Apesar disso, foi progressivamente perdendo espaço também nas instituições políticas, restando-lhe o campo jurídico como seu último bastião, quando Justiniano I codifica o Direito romano em latim. Esse baluarte durou até o século IX quando os imperadores Basílio I (867-886) e seu filho, Leão VI (886-912), promulgaram a *Basilika*, uma recompilação em grego do *Corpus Juris Civilis* (Dagron, 1969, 23-44). Ao fim deste longo processo, o grego havia se tornado plenamente o idioma romano. A associação entre a língua grega e a romanidade tornou-se tão íntima que, no período que veio a ser chamado de bizantino, o grego medieval era chamado de *rhomaikí*, ou seja, “a língua romana”, e *rhomaízein* significava “falar romano”. Paralelamente, o “helenismo” passou a ser vinculado ao paganismo, sendo *Hélēn*, ou seja, “heleno”, a palavra utilizada pelos bizantinos para se referir a pagãos em geral, e não apenas aos adeptos do panteão greco-romano (Kaldellis, 2007, p. 42-172, Kaldellis, 2019, p. 81-120).

O cristianismo bizantino também tem sido utilizado como argumento para desqualificar os bizantinos como romanos. Segundo uma tradição iluminista, representada por luminares como Montesquieu e Edward Gibbon, a suposta obsessão

dos bizantinos por discussões teológicas revelaria uma mentalidade extremamente supersticiosa. A adoção do cristianismo teria, de acordo com os autores iluministas acima mencionados, contribuído para o abandono das virtudes cívicas tradicionais, como a coragem militar e o patriotismo, que haviam permitido aos romanos conquistarem todo o mundo conhecido (Neville, 2025, p. 19-21, 28-29). Essa representação dos bizantinos, formulada pelo Iluminismo, revelou-se extremamente influente e duradoura, refletido no significado de “bizantino” nos idiomas modernos. O *Dicionário Michaelis* (2025), por exemplo, define “bizantino” como “fútil, frívolo e superficial como as questões teológicas da corte de Bizâncio”. Portanto, a representação de um Oriente romano absorvido por disputas teológicas “bizantinas” constitui clichê moderno. A historiografia recente revisa tais caricaturas e requalifica o papel do cristianismo e da cultura letrada na governança imperial. Não é difícil conceber que uma sociedade alheia às realidades concretas teria dificuldade de continuar existindo por um milênio. É mais razoável compreender a adoção do cristianismo pelos imperadores não como uma degeneração social e cultural, mas como parte de um conjunto de mudanças e reformas cujo objetivo era adequar o Império Romano a novas realidades e novas conjunturas.

O surgimento da figura do *princeps* com Augusto, um patrono e protetor do Estado dotado de poderes monárquicos, foi acompanhado pela adoção de práticas políticas de caráter mais autocrático. Os imperadores passaram a ser menos identificados como magistrados e mais como governantes investidos de legitimidade divina, aproximando-se, assim, das monarquias helenísticas. Ao mesmo tempo, consolidaram-se práticas e discursos com o objetivo de associar os imperadores à esfera do sagrado: o culto ao *genius* do imperador, a apoteose *post-mortem* pelo Senado e a institucionalização de cultos imperiais nas províncias orientais, com templos, corpo de sacerdotes e ritos, regiões onde tais formas de veneração já eram comuns (Kolb, 2004, p. 27-29). Durante a Tetrarquia, fundada pelo imperador Diocleciano, as tendências de divinização do cargo imperial foram sistematizadas. Porém, a adoção de títulos de *Jovius* e *Herculius*, referência ao deus Júpiter e a seu filho, Hércules, não implicou que os tetrarcas se vissem como deuses, como evidenciado nas moedas, nas quais imperadores fazem oferendas a essas divindades. Manifestavam, sim, que gozavam de proteção divina e que o poder imperial era conduzido pelo poder divino. De acordo com a “teologia” tetrárquica, os imperadores eram ao mesmo tempo filhos dos deuses (*diis geniti*) e suas manifestações terrenas (*numen, prasens*). Assim, os imperadores, os dois *augusti* e os dois *caesares*, constituíam uma *domus* divina, conferindo uma fundação religiosa ao arranjo político e sucessório estabelecido (Kolb, 2004, p. 30-33).

A adoção do cristianismo pelos imperadores romanos não implicou, de imediato, uma ruptura com as práticas de sacralização do poder vigentes no período da Tetrarquia. Ao ascender ao poder, Constantino I tornou-se membro do ramo hercúleo da *domus* divina, embora nunca tenha se deixado representar como Hércules. Em 310, rompeu com a ideologia da Tetrarquia adotando o Sol-Apolo como sua divindade protetora. Ainda assim, Constantino continuou sendo descrito, nos panegíricos, segundo moldes tetrárquicos: como *numens* divino e *diis genitus*. Num estágio intermediário entre o paganismo e o cristianismo, o imperador mantinha uma conexão com uma divindade indistinta, mas à medida que adota a religião cristã mais abertamente, passa a se relacionar com Deus e com Cristo de modo análogo à relação dos tetrarcas com os deuses pagãos: o imperador virtuoso era a imagem de Deus. Instaurou-se, assim, uma ideologia governamental cristã teocrática no século IV: Deus governava por meio dos imperadores, que exerciam seu cargo com as qualidades divinas que lhes foram agraciadas por Ele. A partir do reinado de Teodósio houve o fim do papel do imperador como deus *praesens* na teologia cristã. Ambrósio de Milão foi decisivo no processo de dessacralizar o governante, redefinindo-o como o “novo Davi”, um pecador humilhado perante a autoridade de Deus e do bispo cristão. *Humilitas* converteu-se numa virtude imperial enquanto o acesso ao sagrado tornou-se condicionado à mediação da Igreja. O imperador romano não é mais *deus prasens*, mas *imperator dei gratiae* (Kolb, 2004, p. 33-36).

Os historiadores eclesiásticos e ideólogos cristãos que integravam o séquito dos primeiros imperadores convertidos ao cristianismo elaboraram, então, uma teologia política que se mostrou duradoura e influente: ao rejeitarem Cristo como o messias, os judeus teriam perdido sua condição de povo eleito, a qual foi transferida aos romanos. Um sinal dessa substituição teria sido o nascimento de Jesus Cristo durante o reinado de Augusto, fato interpretado como marco inicial de uma escatologia que integraria o povo romano à história providencial. Essa narrativa escatológica começaria com a vida e a ressurreição de Cristo e culminaria com o julgamento final. No decurso desse período, caberia ao imperador assumir a função de lugar-tenente de Cristo (Dagron, 2003, p. 22; 104; 156-157).

Esta construção metafísica e escatológica mostrava-se mais compatível com as realidades políticas romanas do que a ideia segundo a qual o imperador seria uma manifestação divina. O motivo principal era a instabilidade inerente do cargo imperial, sendo muito comum que os imperadores fossem depostos, e, por vezes, mutilados e mortos (Lilie, 2008). Era contraditório que uma manifestação divina pudesse encontrar fins tão indignos; além do fato de que ocasionalmente o cargo imperial era frequentemente ocupado por nulidades ou indivíduos cuja conduta os afastava de qualquer modelo de

divindade cristã ou mesmo santidade. Já a concepção de uma Providência Divina que escolhe os mortais para um cargo tão importante, assim como pode abandoná-los para escolher outro, se adequava melhor às realidades políticas romanas antigas e medievais. A ascensão e a queda dos monarcas podiam ser atribuídas tanto à virtude ou à falta de virtude dos eleitos quanto à vontade inescrutável de Deus (Stouraitis, 2010).

Não só a ideologia imperial se moldou ao cristianismo, mas também o próprio cristianismo passou por profundas transformações ao tornar-se a religião oficial do Império Romano. Inicialmente uma seita milenarista judaica, aberta aos gentios e cuja liderança era fortemente descentralizada, o cristianismo, ao ser adotado pelos imperadores e convertido em uma religião de poder, transformou-se em uma estrutura altamente burocrática e centralizada, à imagem das estruturas imperiais como as conhecemos hoje (Beck, 1994, p. 87-108). A construção dessa simbiose ideológica entre Império e Igreja consolidou-se de tal forma que, ao longo do milênio transcorrido entre a cristianização do Império e a tomada de Constantinopla pelos otomanos, ela rarissimamente foi contestada, exceto por grupos marginais quase invisíveis nas fontes, frequentemente rotulados como heréticos e severamente reprimidos pela autoridade imperial e eclesiástica trabalhando em colaboração. Tais movimentos heréticos, geralmente de natureza dualista, e, por isso, classificados como maniqueístas, rejeitavam não apenas a Igreja ou o imperador isoladamente, mas ambos; provavelmente, porque para eles, assim como para o resto da sociedade, eram pilares de uma mesma ordem cósmica, política e social, sendo, portanto, indistinguíveis (Beck, 1987).

O êxito desta construção ideológica e política é provavelmente a razão pela qual há tão pouca teorização sobre a natureza do poder imperial. As concepções políticas dos bizantinos nos são acessíveis, sobretudo, por meio de testemunhos não intencionais encontrados em crônicas, histórias, orações, obras teológicas entre outros gêneros. Esses documentos não têm caráter normativo em relação à organização e ideologia política bizantina, abordando-as incidentalmente no tratamento de outros temas (Fögen, 1993, p. 41-42). Isso não é, contudo, uma regra. Os bizantinos produziram algumas reflexões teóricas sobre o poder do imperador, em especial para diferenciá-lo do poder espiritual dos bispos e patriarcas, como a *Novela 6*, de Justiniano (Miller; Sarris, 2018, p. 97-109) e a *Epanagogue*, do patriarca Fócio (Cordoñer; Santos, 2007, p. 288-293). Porém, tais teorizações são breves, pouco numerosas e não sistemáticas se compararmos tanto com a totalidade da produção escrita bizantina quanto com a realidade do Ocidente medieval, onde são numerosos e extensos os tratados dedicados à natureza do poder do papa e dos reis. Tal efervescência teórica decorre do fato de que, no Ocidente, as estruturas de poder

ainda se encontravam em processo de formação e afirmação, enfrentando resistências de outros grupos e interesses em disputa (Kantorowicz, 2016).

Conclusões

Aqui encerramos nossa jornada exploratória com algumas observações finais. Retomamos as duas palavras do título do artigo que nortearam a argumentação ao longo do texto: negacionismo e resiliência. O uso histórico e persistente do termo “bizantino” tem servido, consciente ou inconscientemente, para perpetuar a concepção historiográfica de que estamos lidando com uma versão ossificada do Império Romano, pervertido ao ponto de se tornar irreconhecível e precisar, por isso, de um novo rótulo. Aqui, rejeito esse pressuposto e demonstro que se trata de uma sociedade resiliente, ou seja, que superou desafios políticos, econômicos e ambientais passando por muitas e intensas transformações, que lhe permitiram superar os tempos conturbados do final da Antiguidade, bem como muitos outros que se seguiram. Ao contrário da concepção de Bizâncio como imóvel e calcificado, ele soube assimilar mudanças substanciais enquanto mantinha uma retórica de continuidade e rejeição das novidades. Talvez seja por isso que a área ainda não tenha abandonado o termo “bizantino”. Concluo, portanto, com as palavras do bizantinista francês Paul Lemerle (1977, p. 251): *Se représenter Byzance comme immuable pendant onze siècles serait tomber dans le piège qu'elle a elle-même tendu.*⁷

Referências

- BEATON, R. *The Greeks: a Global History*. London: Bloomsbury, 2021.
- BECK, H. G. *Actus fide, Wege zum Autodafé*. Bayerische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse, Sitzungsberichte 1987, n. 3, p. 3-72, 1987.
- BECK, H. G. *Das byzantinische Jahrtausend*. München: Beck, 1994.
- BLECKMANN, B. Bemerkungen zum Scheitern des Mehrherrschaftssystems: Reichsteilung und Territorialansprüche. In: DEMANDT, A.; GOLTZ, A.; SCHLANGE-SCHÖNINGEN, H. (ed.). *Diokletian und die Tetrarchie: Aspekte einer Zeitenwende*. Berlin: De Gruyters, 2004, p. 74–93.
- CANDIDO DA SILVA, M. *4 de Setembro de 476: a queda de Roma*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 2006.

⁷ Representar Bizâncio como imutável durante onze séculos seria cair na armadilha que ele próprio criou (tradução do autor).

- CORDOÑER, J. S; SANTOS, F. J. A. *La introducción al derecho (Eisagoge) del patriarca Focio*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2007.
- DAGRON, G. Aux origines de la Civilisation Byzantine: Langue de culture et langue d'État. *Revue Historique*, v. 241, n. 1, p. 23-56, 1969.
- DAGRON, G. *Emperor and priest: the imperial office in Byzantium*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- DICIONÁRIO MICHAELIS. São Paulo: Melhoramentos, 2025.
- DYSON, R. W. Medieval rulers and political ideology. In: LANSING, C.; ENGLISH, E. D. (ed.). *Companion to the Medieval World*. Chichester: Wiley-Blackwell, 2009, p. 354-371.
- ERGUL, A. The Ottoman identity: Turkish, Muslim or Rum? *Middle Eastern Studies*, v. 48, n. 4, p. 629-645, 2012.
- FÖGEN, M. T. Das politische Denken der Byzantiner. In: FETSCHER, I.; MÜNKLER, H. (ed.). *Pipers Handbuch der Politischen Ideen*. Münch: Piper, 1993, p. 41-85.
- FORRAI, R. The sacred nectar of the deceitful Greeks: perceptions of Greekness in Ninth Century Rome. In: SPEER, A.; STEINKRÜGER, P. (ed.) *Knotenpunkt Byzanz Wissensformen und kulturelle Wechselbeziehungen*. Berlin: De Gruyters, 2012, p. 71-84.
- FRIGHETTO, R. Romanos, bárbaros e a história política na Antiguidade Tardia. *Heródoto*, v. 6, n. 2, p. 22-48, 2021
- FUNARI, P. P.; GRILLO, J. G. C. Os conceitos de "helenização" e de "romanização" e a construção de uma antiguidade clássica. In: ALMEIDA, N. B.; NEME, A. L.; PINHEIRO, R. (org.). *A construção da narrativa histórica: séculos XIX e XX*. São Paulo/Campinas: Editora Fap-Unifesp/Editora da Unicamp, 2014, p. 205-214.
- GEORGACAS, D. J. The names of Constantinople. *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, v. 78, p. 347-367, 1947.
- GUARINELLO, N. L. Ordem, integração e fronteiras no Império Romano: um ensaio. *Mare nostrum*, v. 1, n. 1, p. 113-127, 2010.
- HALDON, J. Iconoclasia em Bizancio: mitos e realidade. *Anales de Historia Antigua, Medieval y Moderna*, v. 42, p. 55-68, 2010.
- HERRIN, J. *Formation of Christendom*. Princeton: Princeton University Press, 1987.
- KALDELLIS, A. *Hellenism in Byzantium: transformations of Greek identity and the reception of the Classical tradition*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- KALDELLIS, A. *Romanland: ethnicity and empire in Byzantium*. Cambridge: Harvard University Press, 2019.
- KALDELLIS, A. How was a 'New Rome' even thinkable? Premonitions of Constantinople and the portability of Rome. In: Kim, Y. R.; McLaughlin, A. E. T. (ed.). *Leadership and*

- community in Late Antiquity: essays in honour of Raymond Van Dam*. Turnhout: Brepols, 2020, p. 221-247.
- KANTOROWICZ, E. *The King's two bodies: a study in Medieval Theology*. Princeton, Oxford: Princeton University Press, 2016
- KODER, J. Rhomaioi. In: *Lexikon des Mittelalters*. Estugarda, Weimar: J. B. Metzler, 1999, p. 797.
- KOLB, F. Praesens Deus: Kaiser und Gott unter der Tetrarchie. In: Demandt, A.; Goltz, A.; Schlange-Schöningen, H. (ed.), *Diokletian und die Tetrarchie: Aspekte einer Zeitenwende*. Berlin: De Gruyter, 2004, p. 27-37.
- KORNEMANN, E. *Doppelprinzipat und Reichsteilung im Imperium Romanum*. Groningen: Bougma's Boekhuis, 1968.
- LEMERLE, P. *Cinq études sur le XIe siècle byzantine*. Paris: Centre National de la Recherche Scientifique, 1977.
- LILIE, R. Der Kaiser in der Statistik. Subversive Gedanken zur angeblichen Allmacht der byzantinischen Kaiser. In: STAVRAKOS, C.; WASSILOU, A.-K.; KRIKORIAN, M. K. (ed.). *Hypermachos: Studien zu Byzantinistik, Armenologie und Georgistik*. Festschrift für Werner Seibt zum 65. Wiesbaden: Harrassowitz, 2008, p. 211-233
- MANGO, C.; KAZHDAN, A. Byzantium. In: Kazhdan, A. (ed.). *The Oxford Dictionary of Byzantium*. Oxford: Oxford University Press, 1991, p. 344
- MARÍN RIVEROS, J. A. Notas para una periodificación de la historia bizantina (el problema de la Crisis del siglo VII). *Byzantion Nea-Hellás*, v. 16, p. 219-233, 1997.
- MCCORMICK, M. *Eternal victory: triumphal rulership in Late Antiquity, Byzantium, and the Early Medieval West*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
- MILLER, D. J. D; SARRIS, P. *The Novels of Justinian: a complete annotated English translation*. Cambridge: Cambridge University Press, 2018.
- MOMIGLIANO, A. *Os limites da helenização: a interação cultural das civilizações grega, romana, céltica, judaica e persa*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1991.
- NEVILLE, L. *Sailing away from Byzantium toward East Roman History*. Cambridge: Cambridge University Press, 2025.
- Nixon, C. E. V (ed.; tr.); Rodgers, B. S. (tr.). *In praise of Later Roman emperors: the Panegyrici Latini*. Berkeley: University of California Press, 1994.
- PFEILSCHIFTER, R. *Der Kaiser und Konstantinopel: Kommunikation und Konfliktaustrag in einer spätantiken Metropole*. Berlin: De Gruyter, 2013.
- RUSSEL, A. Triumvirate, First. In: Erskine, A.; Hollander, D. B. A. Papaconstantinou, A. (ed.). *The Encyclopedia of Ancient History*. Wiley: Chichester, 2015.

- RUSSEL, T. Before Constantinople. In: BASSETT, S. (ed.). *Cambridge companion to Constantinople*. Cambridge: Cambridge University Press, 2022, p. 17-32.
- SALZMAN, M. R. *The falls of Rome: crises, resilience, and resurgence in Late Antiquity*. Cambridge: Cambridge University Press, 2021
- SANDBERG, K. The so-called division of the Roman Empire in AD 395: notes on a persistent theme in Modern Historiography. *Arctos*, v. 42, p. 199-213, 2008.
- STOURAITIS, Y. Bürgerkrieg in ideologischer Wahrnehmung durch die Byzantiner (7.–12. Jahrhundert): Die Frage der Legitimierung und Rechtfertigung. *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik*, v. 60, p. 149–172, 2010.
- STOURAITIS, Y. Roman identity in Byzantium: a critical approach. *Byzantinische Zeitschrift*, v. 107, n. 1, p. 175-220, 2014.
- STOURAITIS, Y. Trapped in the imperial narrative? Some reflections on warfare and the provincial masses in Byzantium (600-1204). *Byzantine and Modern Greek Studies*, v. 44, n. 1, p. 1-20, 2020.
- VEYNE, P. *Bread and circuses: historical sociology and political pluralism*. London: Penguin, 1992.
- VIANNA BOY, R. As relações políticas entre romanos e bárbaros no Mediterrâneo tardo-antigo. *Anos 90*, v. 26, 2019.
- WARD-PERKINS, B. A most unusual Empire: Rome in the Fourth Century. In: RAPP, C.; DRAKE, H. (ed.), *The city in the classical and post-classical world: changing contexts of power and identity*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014, p. 109-129.
- WELCH, K. Triumvirate, Second. In: ERSKINE, A.; HOLLANDER, D. B. A. Papaconstantinou, A. (ed.). *The Encyclopedia of Ancient History*. Wiley: Chichester, 2016.

Resenhas
Reviews

A invenção da morte no Egito Antigo: o eurocentrismo cristão nas interpretações sobre as crenças funerárias egípcias

*The invention of death in Ancient Egypt: Christian
Eurocentrism in interpretations of Egyptian funerary beliefs*

NYORD, Rune. *Yearning for Immortality: The European
Invention of the Ancient Egyptian Afterlife*. Chicago: University
of Chicago Press, 2025. 316 p.

Pedro Hugo Canto Núñez*

Recebido em: 04/08/2025
Aprovado em: 15/10/2025

Muitos centros de Egiptologia possuem uma “visão conservadora” do Egito Antigo, utilizando conceitos e termos que existem há décadas. Apenas recentemente, há menos de 20 anos, vimos na Egiptologia uma busca, ainda que tímida em quantidade, por reformulações de termos que possuem uma raiz etimológica em preceitos cristãos, como “Liturgia Funerária”, “Arcaísmo”, “Cânone”, “Democratização do Além” ou “Moral”. Essa reformulação está de acordo com críticas da Antropologia e da Arqueologia à Egiptologia sobre uma falta de rigor teórico-metodológico no trato com as fontes egípcias, alegando um fechamento da disciplina para críticas externas (Adams, 1997; Meskell, 1999; Saleh, 2007; Meeks, 2015; Nyord, 2018; 2019; 2020).

Rune Nyord, professor da Emory University, é uma das vozes mais proeminentes nos últimos 20 anos nesse debate e, com seu novo livro, intitulado *Yearning for Immortality: The European Invention of the Ancient Egyptian Afterlife*, tenta não apenas explicar a origem da interpretação eurocentrada e cristã da antiga religião egípcia, mas historicizá-la em um contexto mais amplo. O autor é, por muitas vezes, sincero com seus leitores sobre

* Doutor, Mestre e Bacharel em História pelo PPGH-UFRN, orientado pelas professoras Marcia Severina Vasques e Maria Violeta Pereyra. Foi bolsista Capes PRINT de Doutorado Sanduíche na Universidad de Alcalá (UAH), Espanha, sob orientação do professor Antonio Morales (2023-2024). É secretário do ANTIQVA/UFRN - Laboratório de História Antiga, e desenvolve pesquisas sobre o Espaço Funerário no Egito Antigo, com foco em tumbas reais e de particulares no Reino Novo, e sobre o Ensino de História Antiga e Medieval.

as possibilidades e problemáticas nas interpretações, defendendo-se constantemente de que não está julgando as fontes que está trabalhando e, sim, compreendendo-as dentro de seus contextos históricos. O juízo de valor vem para os egiptólogos atuais que reproduzem uma visão deturpada e antiquada da religião funerária egípcia, usando preceitos que existem desde o final do século XIX e apresentam as mesmas perspectivas teleológicas da Egiptologia dessa época. Para Nyord, as exceções a essa regra, com contextualizações e análises sobre as práticas locais residem mais nos historiadores que trabalham com Egito Antigo do que com os egiptólogos de formação.

Mais do que uma demonstração historiográfica da Egiptologia, Nyord apresenta quais ideias e explicações atuais sobre o Egito são respaldadas em uma colonização conceitual que está de acordo com a cosmovisão europeia dos séculos XVII ao XIX. Esse problema é atual, pois, se observarmos a ideia de que os egípcios são “obcecados com a morte”, reproduzida constantemente pela mídia, ela, na verdade, não é mais aceita na Egiptologia, mas o que permanece é algo semelhante: uma visão de que os antigos egípcios sempre buscavam pela vida eterna.

Essas perspectivas fazem parte de uma recepção do “Egito Antigo” pelo “Egito construído” na Egiptologia, uma indagação que Nyord nos apresenta em sua Introdução. O autor alega que a Egiptologia como disciplina pode ter origem em 1822, com a decifração dos hieróglifos, mas as suas estruturas e formas de analisar a sociedade egípcia são anteriores. Por isso, Nyord dividiu o seu livro em oito capítulos, trabalhando com produções que vão da Antiguidade até o final do século XIX. O autor deixa claro que não buscou trabalhar com as vozes historicamente marginalizadas, por mais que isso seja extremamente importante, priorizando as construções dos homens, brancos, europeus e cristãos, que, conforme podemos constatar, são a maioria na Egiptologia até o século XX.

Por que, então, começar da Antiguidade? Nyord apresenta que a visão sobre a religião funerária egípcia não se formou de maneira linear nem somente a partir de descobertas arqueológicas precisas, mas sim a partir de um arcabouço conceitual já sedimentado no século XVII, baseado em categorias cristãs. Ao rastrear desde os autores clássicos e de viajantes medievais até os primeiros “pensadores modernos”, ele mostra como pressupostos sobre “corpo”, “alma” e “ritual”, construídos a partir do cristianismo, foram adaptados para explicar processos funerários egípcios como a mumificação. Esse enfoque desconstrói a ideia de “progresso acumulativo” e reforça a importância dos contextos históricos em que tais analogias foram empregadas.

No Capítulo 1, Nyord propõe a investigação das fontes clássicas e bíblicas, como Heródoto, Diodoro, Plutarco e o Gênesis, a partir de uma postura contextualista, historicizando essas fontes. Ao fazer isso, o autor trabalha em três frentes. A primeira seria

uma releitura das fontes da Antiguidade a partir da Teoria Pós-Colonial, uma perspectiva que dialoga diretamente com autores como Jonathan Hall, Iris Sulimani, Eleni Manolaraki e Abbas Amin. A segunda é a contextualização dos egípcios durante o período dos autores clássicos. A terceira seria pela recepção, demonstrando como diferentes públicos europeus, desde o século XV, usaram tais escritos para construir modelos sobre a vida após a morte egípcia.

Ao tratar sobre Idade Média, Nyord, no segundo capítulo, nos apresenta uma Europa medieval conectada, com fontes como mapas e descrições de peregrinações que constroem uma imagem específica do Egito em relação aos episódios bíblicos, por exemplo. Vemos a interpretação da religião funerária egípcia presente nas descrições das tumbas egípcias nas quais os peregrinos entraram. Nyord analisa essas conjecturas sobre os propósitos dos elementos dessas tumbas, como a de que as inscrições contêm a data da morte e que os amuletos se destinam a proteger o morto contra insetos. Além disso, o autor analisa como práticas de mumificação e cultos funerários foram interpretados por meio de analogias com a múmia medicinal europeia e debates com os clássicos, revelando diferentes visões sobre a preservação do corpo e que este estava ligado com uma crença egípcia na imortalidade literal.

O Capítulo 3 explana que, na segunda metade do século XVII, o Egito passou a ser incluído em grandes sínteses históricas, servindo de referência para lições às civilizações modernas. As visões sobre o Egito variavam entre a de Athanasius Kircher, que o via como um local de mistura entre monoteísmo, superstição e magia, e a de Jacques-Bénigne Bossuet, que o considerava uma sociedade justa e exemplo para monarcas europeus. Nyord apresenta que as interpretações sobre a religião funerária egípcia se dividiram entre o foco em elementos exóticos, como transmigração das almas, e a ênfase na justiça obtida após a morte. Essas ideias eram combinadas conforme os interesses de cada modelo de história universal e estavam de acordo com os preceitos cristãos do período. Por exemplo, a interpretação de que o “julgamento do morto” ocorre no Além, que entra de acordo com a concepção cristã de que Deus julga todos após a morte, antes da entrada no Paraíso, algo diferente da descrição de Diodoro, que seria um ritual realizado por humanos vivos.

Uma continuação necessária dos debates acerca da história universal, especialmente relevantes para os cristãos europeus, refere-se à relação entre a religião dos antigos egípcios e a dos judeus, tema central do Capítulo 4. Muitas vezes, tais debates foram influenciados por leituras retrospectivas, avaliando até que ponto estudiosos desses séculos atingiram interpretações “corretas” do Antigo Egito, mas Nyord muda essa perspectiva, investigando como estudiosos europeus entre os séculos XVII e XVIII utilizaram a religião

funerária egípcia para sustentar argumentos sobre uma possível continuidade ou ruptura entre as tradições religiosas judaica e egípcia. Para isso, o autor utiliza da contextualização do surgimento e da popularização de conceitos como “mistérios” e “rituais de iniciação egípcios” a partir da leitura de Apuleio, do crescimento da maçonaria e do romance *Sethos*, de Jean Terrasson, publicado em 1731.

O Capítulo 5 tem como período histórico a segunda metade do século XVIII, com viajantes inspirados pelos ideais do Iluminismo, que enfatizavam cada vez mais a documentação precisa de monumentos, proporcionando aos estudiosos na Europa uma noção mais detalhada dos antigos egípcios do que a disponível anteriormente. Nyord observa que existia uma busca por “objetividades” nesses autores, o que os levava a interpretações diferentes das preocupações teológicas do período, como no caso do estudioso dinamarquês Georg Zoega. Zoega, durante a ocupação napoleônica do Egito, adotou uma abordagem empírica dos monumentos egípcios e, mesmo influenciado pelo cristianismo, integrou diversas perspectivas antigas para propor um modelo complexo sobre o “destino das almas”, utilizando a própria iconografia egípcia, uma prática metodológica que, de acordo com Nyord, fundamentou discussões posteriores sobre julgamento pós-morte.

No Capítulo 6, Nyord examina o impacto intelectual da invasão do Egito por Napoleão em 1798, e a publicação da *Descrição do Egito*, especialmente ao consolidar ideias sobre “julgamento pós-morte” e “transmigração das almas” com base em imagens de tumbas egípcias. Incorporando conceitos do século XVIII, o autor analisa como a nova abordagem sugeriu que papiros funerários ilustravam a jornada da alma após a morte, observando o contexto dessas ideias e seu reconhecimento, o que culminou na publicação do deciframento dos hieróglifos, em 1822. Mas esse deciframento, conforme Nyord comenta no Capítulo 7, ocorreu de maneira mais gradual do que frequentemente é considerado, de modo que as leituras dos textos egípcios conferiam notoriedade para determinados autores, como Jean-François Champollion. Um dos exemplos elencados pelo autor, neste capítulo, é a cena da pesagem do coração, na qual Champollion apresentou uma análise detalhada da iconografia em conjunto com os textos e reforçou a interpretação de um julgamento pós-morte. O impacto dessa e de outras visões sobre a religião funerária egípcia foi um progressivo afastamento da ideia de “transmigração de almas para novos corpos”. O Capítulo 7 sustenta que essa ideia perdeu relevância ao passo que a concepção de um julgamento ético após a morte passou a ganhar maior aceitação, influenciando leituras específicas dos papiros funerários egípcios no século XIX.

No Capítulo 8, Nyord apresenta como houve a consolidação da compreensão moderna da vida após a morte no antigo Egito. Após a rejeição da “transmigração das

almas”, as interpretações de textos e imagens funerárias passaram a focar nas “jornadas da alma”, fundamentadas em traduções que se ampliaram a partir da década de 1860. Fontes como o *Livro dos Mortos* e as inscrições em pirâmides (os *Textos das Pirâmides*), foram usadas pela Egiptologia do final do século XIX para embasar visões sobre uma vida após a morte, que, de acordo com a visão de Nyord, descontextualizavam trechos dessas fontes para enfatizar um exotismo para com uma “doutrina egípcia”. Nesse período, as publicações de Emmanuel de Rouge, Samuel Sharpe, Samuel Birch, Théodule Devéria, Gaston Maspero, Peter Le Page Renouf, Ernest Alfred Wallis Budge e Adolf Erman são contextualizadas por Nyord de acordo com as suas interpretações sobre a religião funerária egípcia, como as concepções sobre os elementos do morto, os espaços do Além e as comparações dos egípcios com outras crenças, como as dos gregos e o cristianismo atual.

Assim, Nyord mostra que a imagem que temos da religião funerária do Egito Antigo não nasceu de um progresso linear de descobertas arqueológicas, mas de um arcabouço conceitual eurocentrista, enraizado em categorias cristãs e formado já no século XVII, que foi usado para explicar práticas como a mumificação e o culto aos mortos por meio de analogias com corpo, alma e julgamento da ética e da moral. Ao traçar essa genealogia aos relatos medievais e renascentistas sobre múmias, cultos de “mistério” e ritos de iniciação, passando pelas grandes sínteses universalistas do século XVII e pelo viés iluminista e imperialista dos viajantes do século XVIII, até a cristalização final do paradigma “soteriológico” nos trabalhos de Champollion, Budge e Erman em meados do século XIX, o livro evidencia como, apesar de variações e acréscimos empíricos, o núcleo de uma “salvação individual” egípcia perdurou nas análises da religião egípcia.

Em sua conclusão, Nyord convoca o leitor a abandonar o modelo etnocêntrico e a retomar as práticas rituais a partir de categorias indígenas egípcias, abrindo caminho para um novo entendimento menos dependente de categorias cristãs e mais fiel às fontes. Como exemplos, podemos citar três que o autor destaca. O primeiro é que os estudos recentes retomam o conceito “Akh” não como “alma imortal”, que faria uma referência direta à noção cristã de espírito, mas uma “força eficaz” ligada ao culto familiar e ao sustento dos mortos, fundamentado em uma releitura das inscrições do *Livro dos Mortos* que enfatizam a continuidade social e material entre vivos e os mortos. Isso, de acordo com Nyord, reformula conceitos como “Ba” e “Ka” para além do que o modelo cristão implica, a dicotomia entre “corpo” e “alma”. O segundo é a “múmia”, de modo que interpretamos hoje a mumificação como uma parte material do processo de transformação do morto em um ancestral, e, na visão antiquada que fora construída ainda no período medieval europeu, ela visava a preservar o corpo em um estado semelhante à vida por toda a

eternidade. Por fim, a cena de pesagem do coração, comumente associada ao julgamento de Osíris, interpretado a partir da perspectiva de um Juízo Final cristão, seria apenas mais um ritual da religião egípcia que nem era exclusivamente funerário.

Com isso, analisando a obra como um todo, sua escolha em trabalhar apenas com homens, brancos, europeus e cristãos pode parecer arbitrária e excludente, mas a forma em que essas produções foram analisadas demonstram uma maturidade e sinceridade no texto de Nyord que estão de acordo com as perspectivas atuais da Teoria Pós-Colonial e da Decolonialidade. Longe de apenas incidir uma luz sobre essas produções, analisá-las e dispor em uma construção historiográfica pré-1822 e pós-1822, Nyord nos faz refletir sobre o futuro da nossa disciplina, tentando fomentar uma perspectiva decolonial da Egiptologia. Isso, conforme podemos defender, funciona não apenas para o seu contexto do Norte Global.

Para o nosso contexto brasileiro, a leitura desse livro é indispensável para a formação de jovens que almejam o estudo do Egito antigo. Até final de 2022, a maioria das pesquisas em Egito Antigo desenvolvidas no Brasil tinham como tema central as crenças funerárias e religião egípcias, o que demonstra a procura nacional sobre esse tema, seja por questão de acesso às fontes disponíveis ou por interesses pessoais. Os centros que pesquisam o tema são comumente do Departamento de História (USP, UFRJ e UFRN) ou de Arqueologia (MAE-USP e Museu Nacional/UFRJ), uma vez que não temos centros de Egiptologia como na Europa ou nos Estados Unidos da América (Vasques; Canto Núñez, no prelo). No entanto, isso não é um problema, pois os nossos centros de formação implicam, de certa forma, em uma atualização na perspectiva teórico-metodológica da Egiptologia que esteja de acordo com a Teoria da História ou a Teoria Arqueológica.

Se pensarmos especificamente na nossa realidade, em religião e na formação da Egiptologia a partir de interpretações eurocentradas e cristãs da antiga religião egípcia, entendemos que, de fato, temos um estado que não é laico, com uma cristandade intrínseca em nosso cotidiano, mas os contatos com as nossas religiões de matriz africana podem auxiliar em novas interpretações sobre as crenças funerárias egípcias. Por exemplo, as visões sobre o culto a Babá Egum (*Bàbá Ègùn*) para o candomblé são semelhantes às concepções egípcias de cultos aos mortos, à ancestralidade e à sua convocação como “o Osíris, [nome do morto]”.

Sendo assim, é de suma importância a leitura do livro de Rune Nyord por graduandos ou pós-graduandos em cursos de História, Letras e/ou Arqueologia que desejem estudar o Egito Antigo. Isso reverberará em uma nova forma de interpretar toda a produção da Egiptologia que comumente utilizamos, efetuando, se possível, novas traduções das fontes direto do Egípcio para o português. Ao fazermos isso, endossaremos a proposta

de Nyord por uma releitura dos textos funerários egípcios, demonstrando uma mudança desde a formação inicial na Egiptologia brasileira a partir de um diálogo que deve ocorrer entre o Sul Global. Não seria, então, uma quebra completa com a Egiptologia europeia, pois esta possui inúmeros documentos em seus museus e bibliotecas, assim como recursos para escavações, mas uma redistribuição do poder, em que Norte e Sul possam contribuir para uma “Nova Egiptologia”.

Referências

- ADAMS, W. Anthropology and Egyptology: divorce and remarriage? In: LUSTIG, J. (ed.). *Anthropology and Egyptology: a developing dialogue*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997, p. 25-32.
- MEEKS, D. Linguistique et Égyptologie: entre Théorisation à priori et contribution à l'étude de la culture égyptienne. *Chronique d'Égypte*, v. 90, n. 179, 2015, p. 40-67.
- MESKELL, L. *Archaeologies of social life*. Oxford: Blackwell Press, 1999.
- NYORD, R. “Taking Ancient Egyptian mortuary religion seriously”: why should we, and how could we? *Journal of Ancient Egyptian Interconnections*, v. 17, p. 73-87, 2018.
- NYORD, R. Introduction: Egyptian and Egyptological concepts. In: NYORD, R. *Concepts in Middle Kingdom funerary culture: proceedings of the Lady Wallis Budge anniversary symposium held at Christ's College*. Leiden: Brill, 2019.
- NYORD, R. On interpreting ancient Egyptian funerary texts. *Clarusculo*, v. 19, n. 2, p. 1-23, 2020.
- NYORD, R. *Yearning for immortality: the European invention of the Ancient Egyptian afterlife*. Chicago: University of Chicago Press, 2025.
- SALEH, H. *Investigating ethnic and gender identities as expressed on wooden funerary stelae from the Libyan Period (c. 1069-715 BCE) in Egypt*. Oxford: BAR, 2007.
- VASQUES, M. S.; CANTO NÚÑEZ, P. H. Formações egiptológicas no Brasil: os caminhos, os contextos e as perspectivas futuras. In: SILVA, L. O. G. et al. (ed.). *Egiptologias luso-brasileiras: contribuições para uma discussão global*. Lisboa: CHAM (no prelo).

Estudos acerca da interação entre os romanos e os ambientes aquáticos

Studies on the interactions between the Romans and aquatic environments

TIBBS, A.; CAMPBELL, P. B. (ed.). *Rivers and waterways in the Roman World: empire of water*. Oxon: Routledge, 2024. 273 p.

Guilherme de Aquino Silva*

Recebido em: 01/08/2025
Aprovado em: 21/12/2025

O livro *Rivers and Waterways in the Roman World: Empire of Water*, publicado em 2024 pela Routledge, reúne quinze capítulos que analisam a relação entre os seres humanos e os ambientes aquáticos no contexto do Império Romano. A obra contribui para a compreensão de que os corpos d'água não foram meros cenários das ações humanas, mas elementos que as condicionaram sob múltiplas formas. São abordados usos diversos dos ambientes aquáticos, como transporte, comunicação, comércio, demarcação de fronteiras e estabelecimento de assentamentos. Segundo Tibbs e Campbell (2024, p. xiv), assim como o Mediterrâneo conectava diferentes regiões costeiras, os ambientes aquáticos interiores também interligavam territórios, favorecendo a logística militar e a economia imperial. Todavia, o transporte fluvial romano recebeu menos atenção que o terrestre e o marítimo, e o livro busca preencher essa lacuna. Os organizadores partem do pressuposto de que os ambientes aquáticos são moldados socialmente, ao mesmo tempo em que exercem influência sobre a sociedade (Tibbs; Campbell, 2024, p. xv).

No primeiro capítulo, "The Archaeology of Rivers: processes and patterns", Peter Campbell (2024, p. 3) define a Arqueologia Fluvial como o campo voltado ao estudo das relações humanas com os rios, propondo superar uma visão limitada à investigação de depósitos subaquáticos. Campbell (2024, p. 3-7) aborda conceitos e processos da

* Doutorando em História pela Universidade Federal do Espírito Santo (Ufes), sob orientação do Prof. Dr. Gilvan Ventura da Silva. Membro do Laboratório de Estudos sobre o Império Romano, seção Espírito Santo (Leir/ES). O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001.

geomorfologia fluvial, como a deposição de sedimentos e a configuração das margens, que orientam os padrões naturais dos rios e interferem nas atividades humanas nas zonas ribeirinhas. Para o autor, os rios são dotados de *agência*, pois seus processos moldam os padrões culturais de uso da água (Campbell, 2024, p. 7-8). Atividades como navegação, construção de assentamentos ou edificação de pontes consideram as características morfológicas dos cursos d'água (Campbell, 2024, p. 8-14). O autor também destaca que os leitos fluviais mudam ao longo do tempo, e que cabe aos arqueólogos compreender esses processos naturais para avaliar seu impacto sobre os assentamentos e as atividades humanas (Campbell, 2024, p. 15-16).

Hella Eckardt e Phillipa Walton escreveram o segundo capítulo, "New approaches to Roman river finds". As autoras observam que a publicação dos vestígios provenientes de rios tem priorizado certos tipos de artefatos em detrimento de outros, e argumentam que é necessário avançar na compreensão da deposição intencional desses objetos em meio aquático. Com base em projetos arqueológicos realizados nos rios Tees (Reino Unido) e Mosela (Alemanha), propõem novas abordagens teórico-metodológicas no que ficou conhecido como *metodologia Piercebridge*. Essa proposta considera os achados sempre em relação à configuração do rio e de seu entorno, destacando aspectos geomorfológicos e hidrográficos que podem ter influenciado os depósitos. O conjunto de objetos é interpretado à luz das identidades e práticas das pessoas envolvidas na deposição. Esse exercício analítico permite compreender os fatores que levaram ao depósito dos artefatos em determinados pontos dos leitos fluviais. Em seguida, identifica-se o tipo, o material e a datação dos vestígios, que são comparados com achados terrestres nas proximidades do rio (Eckardt; Walton, 2024, p. 20-22, 29-31).

O terceiro capítulo, "Geoarchaeology and Archaeology of navigable canals in river deltas during the Roman period: technical, methodological and conceptual approaches", é de autoria de Ferréol Salomon e Corinne Rousse. Apesar de os canais terem desempenhado um papel relevante no mundo romano, eles foram menos estudados em comparação com outras estruturas hidráulicas, como aquedutos e redes de esgoto. Seu estudo é dificultado, entre outros fatores, pelo fato de muitos terem sido cobertos por sedimentos ou mal documentados (Salomon; Rousse, 2024, p. 35). Os autores explicam as diferentes técnicas de localização dos antigos canais navegáveis em deltas, os métodos empregados na caracterização destes e uma abordagem interdisciplinar que os analisa sob as perspectivas geofísica, geoarqueológica e arqueológica (Salomon; Rousse, 2024, p. 36). A localização de um canal exige seguir pistas, como sua menção em textos antigos. Certos contextos geomorfológicos também favorecem a presença dessas estruturas, como áreas deltaicas e portos costeiros (Salomon; Rousse, 2024, p. 38). O pesquisador

também deve observar indícios visíveis no solo, como uma depressão linear percebida a olho nu, ou recorrer a tecnologias como fotografia aérea, imagens de satélite, radar e diversos métodos geofísicos. Por fim, destacam-se as escavações arqueológicas desses canais, que revelam materiais capazes de informar sobre as atividades humanas realizadas nesses ambientes aquáticos (Salomon; Rousse, 2024, p. 38 et ss.). A pesquisa concentra-se na região entre Portus e Ostia, onde canais foram construídos para melhorar o fluxo das embarcações.

Com foco também na região da *Urbs* e do rio Tibre, Maria del Carmen Moreno Escobar e Robert Witcher escreveram o quarto capítulo, intitulado “One city, two Tibers? Reintegrating the supply networks of Imperial Rome”. O problema suscitado no início do capítulo diz respeito ao fato de que menos atenção tem sido dada ao curso do Tibre a montante de Roma, em detrimento do trecho a jusante, o que transmite a impressão de que os estudos sobre as duas zonas do rio permanecem em descompasso. Ademais, os autores propõem um modelo de análise do abastecimento de Roma a partir da integração entre o transporte fluvial e o terrestre, duas instâncias que, apesar de distintas, estavam conectadas (Moreno; Witcher, 2024, p. 53). Após assinalar as dificuldades de se estudar a zona a montante em relação a Roma, sobretudo devido à multiplicidade de pequenos portos e à ausência de monumentalidade desses, os autores apresentam os principais produtos provenientes da região setentrional, como mós, tijolos, *sigillata* e vinho (Moreno; Witcher, 2024, p. 55-57). Segundo eles, houve uma integração entre as zonas setentrional e meridional do rio Tibre, na altura da cidade de Roma, por meio de um complexo portuário voltado a esse intercâmbio. Por outro lado, apontam que as estradas estavam conectadas às rotas fluviais, compondo uma rede de transporte que deve ser entendida de forma integrada, e não separadamente, pois eram complementares (Moreno; Witcher, 2024, p. 57-58). Por fim, os autores propõem um modelo de análise dos movimentos de carga em ambas as direções (Roma-Óstia), com o objetivo de identificar qual tipo de transporte seria mais eficiente, se o fluvial ou o terrestre; a resposta, contudo, depende de fatores como o tipo de carga, a direção tomada e a distância entre os pontos de partida e de chegada (Moreno; Witcher, 2024, p. 57-59 et seq.).

O quinto capítulo, “Understanding the cultural landscape of the Stella River through Underwater Archaeology”, foi escrito por Massimo Capulli. O autor apresenta uma análise dos vestígios arqueológicos encontrados no rio *Stella*, que deságua na lagoa de Marano, a qual se conecta ao extremo norte do Adriático. A importância do rio, para os romanos, esteve ligada sobretudo à navegação, pois as condições eram excelentes para essa atividade, além de o curso fluvial ter condicionado o povoamento de suas margens desde períodos pré-históricos. Do período romano, destacam-se evidências como os pilares de

uma ponte romana (ponte da *Via Annia*) e os remanescentes de um naufrágio (*Stella 1*), ambos analisados com base em métodos de Arqueologia Subaquática (Capulli, 2024, p. 69-71). O autor expõe a abordagem arqueológica desenvolvida no rio *Stella* no âmbito do projeto *Anaxum*, bem como os resultados obtidos. Essa investigação pode ser aplicada a outros cursos d'água, desde que se leve em consideração que estes são elementos ativos que exigem adaptações. O capítulo, portanto, é fundamental para aqueles que desejam compreender o *modus operandi* da prospecção subaquática (Capulli, 2024, p. 71 *et seq.*).

O sexto capítulo, de autoria de James Page, intitula-se "Carring up it all the products of the Sea: the Po-Veneto water network and trade in the Roman Period". Page (2024, p. 85 *et seq.*) destaca a extensa infraestrutura voltada para a navegação existente na região setentrional da Península Itálica, a qual possibilitou o desenvolvimento comercial no período romano por meio de lagos, rios, canais e do mar. A investigação foi conduzida mediante a aplicação da análise de redes às rotas comerciais aquáticas e terrestres, complementada por uma comparação com dados quantitativos de conjuntos de ânforas provenientes de sítios do norte da Península. A pesquisa aponta que o sistema hídrico do norte da Itália contribuiu para a redução dos custos de transporte e conectou não apenas povoados próximos à costa, como Aquileia, mas também regiões distantes, como a do Danúbio e a dos grandes lagos alpinos de Como, Garda e Maggiore.

Escrito por Andrej Gaspari, o sétimo capítulo trata do rio Ljubljanica, cujas águas deságuam no Sava e, em seguida, no Danúbio. Intitulado "The River Ljubljanica: evidence for the change in celtic cult practices between the Late Iron Age and the Early Roman Period", o capítulo apresenta a geomorfologia do rio e os salvamentos de artefatos arqueológicos que vêm sendo realizados desde o século XIX. Ademais, o autor analisa conjuntos de artefatos do período pré-romano, de cultura celta, e do período romano, indicando sua distribuição espacial e cronológica, além de discutir as motivações para o depósito no curso fluvial. A partir dos vestígios arqueológicos encontrados no leito do Ljubljanica, o autor conclui que haveria cultos relacionados aos ambientes aquáticos iniciados ainda no período pré-romano e que continuaram após a integração da região ao Império, o que é evidenciado pela deposição intencional de objetos. Além disso, destacam-se os acidentes ocorridos durante atividades portuárias e naufrágios, como o do porto de Dolge Njive, que ocasionavam a perda desses materiais. Entretanto, ao analisar os conjuntos de artefatos, o autor distingue o que seria resultado de acidentes e naufrágios daquilo que se configura como depósitos votivos intencionais (Gaspari, 2024, p. 108, 111-113). O texto demonstra, assim, que o ambiente fluvial do Ljubljanica era propício à prática de cultos às divindades aquáticas desde a fase pré-romana, sendo essas práticas mantidas após a integração da região ao Império Romano.

O oitavo capítulo, “The Nile: a maritime pacemaker in Roman Egypt”, foi escrito por Emad Khalil. O autor inicia o texto expondo a importância da rota de navegação e comércio que ligava Roma ao Egito e a outras regiões. O transporte pelo Nilo era responsável por abastecer Roma com cereais produzidos no Egito, bem como com produtos importados de lugares distantes, como o leste da África, a Arábia e até mesmo a Índia. Nesse contexto, a cidade de Alexandria tornou-se um entreposto comercial central nas transações comerciais de longa distância. Como afirma Khalil (2024, p. 115-116), o comércio na região foi facilitado pelos grandes corpos d’água navegáveis: o Mediterrâneo, o Nilo e o lago Mareótis, localizado em Alexandria e alimentado pelo Nilo por meio de canais. A conexão entre os povoamentos egípcios era feita, em grande medida, através dos cursos d’água. Os grãos produzidos nas aldeias do Vale e Delta do Nilo eram transportados até Alexandria e, dali, seguiam para Roma e outros destinos consumidores. Verifica-se que toda a atividade agrícola e comercial respeitava os ciclos de vazão do Nilo, de modo que em determinada época do ano se plantava e colhia, e, durante os períodos de cheia, transportava-se o grão rio abaixo, até Alexandria (Khalil, 2024, p. 118-119). O texto também nos informa sobre a configuração dos portos do rio Nilo, destacando a dificuldade em torno da edificação de instalações permanentes e indicando que as atividades portuárias eram impactadas pelas mudanças sazonais do rio (Khalil, 2024, p. 120-121). Ademais, as embarcações que navegavam pelo Nilo eram construídas obedecendo a diversos parâmetros, dentre os quais os fatores ambientais (Khalil, 2024, p. 121-123). Por fim, Khalil (2024, p. 123 *et seq.*) analisa o transporte de grandes blocos de rocha pelo rio Nilo – uma especialidade egípcia que perdurou também durante o período romano –, assim como o transporte de grãos, apresentando os diversos métodos utilizados e os tipos de embarcações empregados nessas atividades.

O nono capítulo, escrito por Stefanie Hoss e intitulado “River finds from the Netherlands: an overview”, analisa os principais achados fluviais do período romano encontrados nos atuais Países Baixos, em rios como o Reno, o Waal e o Mosa, além de corpos d’água menores. Os temas tratados pela autora referem-se ao contexto das descobertas dos artefatos, como depósitos de lixo em ambientes aquáticos, atividades de dragagem, achados em locais de travessia e escavações de antigos leitos fluviais (Hoss, 2024, p. 131). Para exemplificar os registros em depósitos de lixo, Hoss (2024, p. 131-136) cita os casos do forte romano de Albaniana, do porto do *municipium* de *Forum Hadriani* e do assentamento rural de Tiel-Passewaaij. Nesses locais, muitos objetos foram descartados na água, incluindo peças de cerâmica, artefatos metálicos e materiais orgânicos. Por outro lado, objetos também têm sido encontrados durante atividades de dragagem, como ocorreu na extração de cascalho em Loowaard, no Baixo Reno, onde se evidenciaram

vestígios metálicos e cerâmicos (Hoss, 2024, p. 136). A autora destaca, ainda, a descoberta de mais de cem moedas no rio Aa, sugerindo que esse ponto teria sido usado como travessia, uma vez que era costume romano depositar objetos no leito dos rios para garantir ou agradecer uma passagem segura (Hoss, 2024, p. 138). Apesar dos avanços evidenciados nos estudos arqueológicos sobre os rios neerlandeses, como o expressivo número de embarcações romanas, Hoss (2024, p. 140-141) pouco menciona os novos métodos de prospecção subaquática que nortearam as investigações mais recentes. Estes contrastam com os achados realizados por não profissionais ou por arqueólogos atuantes em períodos nos quais não se adotava o mesmo rigor metodológico das pesquisas atuais, o que, somado a outros fatores, resultou na destruição de sítios ou na seleção parcial dos materiais coletados.

O décimo capítulo, “Nodes and Networks: military and civilian trade and transport in the Roman Dutch Southwest delta”, também trata da região dos Países Baixos. Dianne van de Zande (2024, p. 146-149) inicia seu texto descrevendo as características geomorfológicas da área onde deságuam os grandes rios neerlandeses – Escalda, Mosa, Reno e Waal – bem como da costa do Mar do Norte, com suas ilhas. Nessa região localizava-se o *limes* setentrional do Império Romano, com suas estruturas militares e aglomerados civis, que se distribuíam ao longo dos leitos fluviais e do litoral. Para a autora, a presença militar na região não foi relevante apenas para a proteção e controle do território, mas também contribuiu para o desenvolvimento do comércio e do transporte por vias aquáticas. Van de Zande (2024, p. 149-151) analisa um sítio situado à beira do riacho, Goedereede-Oude Oostdijk, na ilha de Goeree-Overflakkee. Escavado em três campanhas, a mais recente em 2022, o local revelou-se um assentamento civil dependente do curso d’água adjacente. Foram identificadas estruturas de madeira ao longo da margem, semelhantes a cais ou plataformas de acesso, o que sugere que embarcações atracavam ali. Esses indícios apontam para a função do assentamento como porto ou ponto de transbordo de mercadorias. A autora também investiga o papel dos ambientes aquáticos em sítios como Colijnsplaat, na margem sul do rio Escalda, e Domburg, na costa do Mar do Norte. Nesses locais, os vestígios, como altares, moedas e fragmentos de estátuas, indicam o culto à divindade Nehalennia, invocada para proteger as viagens hidroviárias. Os assentamentos, além de locais de culto, estavam integrados a uma rede de comércio e transporte, o que é comprovado pelas inscrições votivas (Van de Zande, 2024, p. 151-154). Para finalizar o capítulo, Van de Zande (2024, p. 154-158) apresenta os resultados de sua pesquisa à luz do conceito de *redes*, distinguindo: (1) redes de produção e comércio, (2) redes de conectividade e (3) redes de vias aquáticas. As primeiras são evidenciadas por meio dos diversos produtos encontrados na região do delta, provenientes de outras regiões, como

cerâmica e vinho, bem como por indícios de exportação de produtos locais, como sal e o *alec*, para outros pontos do Império. Ao tratar das redes de conectividade, a autora refere-se à dinâmica cultural dos assentamentos portuários, que teria favorecido as trocas entre nativos, comerciantes e membros do exército que passaram por ali. Já as redes de vias aquáticas, isto é, rotas navegáveis que conectavam o interior à costa do Mar do Norte, alcançando até a Bretanha, contribuíram para o desenvolvimento comercial, a logística militar e as trocas culturais. Este capítulo demonstra como as vias aquáticas foram bem exploradas no período romano, conectando regiões distantes e assentamentos locais por meio do transporte de bens comercializados ou empregados no abastecimento do exército estacionado no *limes*.

Andrew Tibbs escreveu o capítulo onze, intitulado “Roman waters? Military usage of waterways in 1st Century Scotland”. Nele, o autor apresenta um dado relevante sobre a relação entre o exército romano e os ambientes aquáticos da região correspondente à atual Escócia: 69 das 99 estruturas militares da época flaviana estavam localizadas a menos de uma milha romana de um grande rio ou da costa. Com base nesse levantamento, Tibbs analisa o uso estratégico das vias navegáveis, argumentando que estas foram fundamentais para a conquista e a manutenção do controle territorial. Por elas circulavam soldados, suprimentos e informações (Tibbs, 2024, p. 162). Como fontes, o autor utiliza a obra *Agrícola*, de Tácito, publicada por volta do ano 98; relatos de antiquaristas dos séculos XVII e XVIII; além de um conjunto de vestígios materiais. Observa-se que, tanto nas fozes dos rios quanto no interior, fortificações militares foram erguidas próximas aos cursos fluviais, indicando a preocupação em controlar as rotas de navegação. Embora nenhuma embarcação naufragada tenha sido encontrada na região, artefatos associados à navegação, como remos, ganchos e âncoras, sugerem a existência de atividade náutica. O autor reconhece, contudo, que as evidências disponíveis ainda são limitadas e algumas carecem de análises mais profundas (Tibbs, 2024, p. 164 *et seq.*).

Scott Chaussée foi o responsável pelo capítulo doze, “Waterways and community identities in Early Roman Sussex: a multiscalar and multivariate approach”. Chaussée (2024, p. 177) analisa como as comunidades que habitavam a região correspondente à atual Sussex, no Reino Unido, foram influenciadas pela proximidade com ambientes aquáticos, que funcionavam como eixos de conectividade e isolamento. Com a conquista romana, a dependência dessas vias fluviais e marítimas se intensificou, e os romanos promoveram a expansão das rotas aquáticas. O autor apresenta os fundamentos teórico-metodológicos e o recorte espacial da pesquisa, que abrange sete bacias hidrográficas do sul do Reino Unido (Chaussée, 2024, p. 177-181). A investigação foi desenvolvida em etapas. A primeira consistiu na formação de uma base documental composta por 645

broches, encontrados em escavações arqueológicas ou recuperados de forma acidental. Esses artefatos foram datados da Idade do Ferro e do período romano inicial. Na etapa seguinte, aplicou-se a técnica estatística de Análise de Correspondência, que permitiu identificar padrões internos e relacionais entre os conjuntos de objetos. Os dados também foram submetidos à Análise de Cluster, com o objetivo de reconhecer agrupamentos tipológicos (Chaussée, 2024, p. 182-187). A partir dos resultados, foi possível identificar os tipos de broches e os locais onde foram encontrados, associados com frequência a ambientes aquáticos. Embora o autor se dedique à exposição dos aspectos teóricos e metodológicos, observa-se certa falta de clareza na apresentação dos resultados, além da escassez de exemplos textuais e visuais. A inserção de imagens dos broches contribuiria para uma melhor compreensão dos diferentes tipos, dos respectivos contextos – se pré-romanos ou romanos – e da associação entre o tipo de broche e seu local de deposição. Essas ausências dificultam a compreensão da hipótese central defendida, segundo a qual os ambientes aquáticos teriam ensejado padrões identitários distintos.

O capítulo treze, escrito por Murray Cook, intitula-se “Back and forth: Roman river crossing at Stirling, Scotland, and their impact on native settlement”. Como sugere o próprio título, o estudo analisa o impacto dos pontos de travessia do rio Forth, controlado pelos romanos, sobre um assentamento nativo localizado em *Stirling*, na atual Escócia, entre os séculos I e II. A presença romana na região, durante os períodos flaviano e antonino, esteve vinculada à exploração de recursos minerais e agrícolas, sendo o controle das travessias fluviais essencial para o transporte dessas mercadorias (Cook, 2024, p. 193-194). A partir de fontes textuais e observações *in situ*, Cook identificou vinte e quatro pontos de travessia ao longo do vale do Forth, sobre os quais oferece comentários analíticos. Alguns desses locais eram influenciados por fatores como a maré, chuva, destino, tamanho do grupo, intenções e tipo de carga transportada, o que tornava a travessia um processo complexo. Esses pontos canalizavam o fluxo de pessoas e bens, funcionando como mecanismos de poder. Seu controle permitia às populações locais acumular riqueza e estabelecer hierarquias (Cook, 2024, p. 195-200). Para o autor, a chegada do exército romano intensificou as trocas comerciais já existentes no período anterior, além de contribuir para a melhoria da infraestrutura das rotas, com a construção de estradas, pontes e travessias (Cook, 2024, p. 201-203). O rio Forth e seus afluentes não atuaram como barreiras às trocas culturais e comerciais entre as margens, uma vez que, desde o período pré-romano, as populações locais já exploravam pontos específicos de travessia ao longo dos cursos d’água (Cook, 2024, p. 203). De maneira geral, para reforçar a identificação dos antigos locais de travessia, seria necessário realizar prospecções nos ambientes fluviais e em seus entornos em busca de novas evidências arqueológicas.

Tyler Franconi é o autor do capítulo catorze, intitulado “Do rivers make good frontiers? Environmental change and military policy along the Roman Rhine”. O autor inicia com uma reflexão sobre o papel dos rios na definição e manutenção das fronteiras imperiais, observando que eles funcionavam como obstáculos à travessia dos inimigos e como vias de transporte e comunicação, o que os tornava *agentes* com influência direta sobre o cotidiano fronteiriço (Franconi, 2024, p. 210). Após apresentar aspectos da hidrologia do Reno, o autor volta-se ao foco principal da análise: o uso do rio como componente da infraestrutura defensiva romana. Segundo Franconi (2024, p. 213-214), a margem esquerda do Reno passou por intensa militarização, sobretudo após a derrota romana em Kalkriese, no ano 9. Ainda assim, ao longo do período romano, houve sucessivas expansões e recuos da fronteira nesse setor. Ao tratar das condições climáticas e hidrológicas da região na Antiguidade, Franconi (2024, p. 214-216) recorre a dados dendroclimáticos que indicam períodos de seca e de cheias severas. Evidências arqueológicas complementam esse quadro, revelando como essas mudanças ambientais exigiram respostas humanas em assentamentos civis e estruturas militares, como o abandono de edificações, a ocupação de terrenos mais elevados e a construção de diques para conter alagamentos. O deslocamento de canais e o assoreamento das vias fluviais também afetaram de maneira direta o cotidiano dos habitantes da fronteira (Franconi, 2024, p. 216, 219-221). Apesar dessas dificuldades, o Reno continuou a atuar como marcador de fronteira, dificultando as incursões germânicas. Em momentos críticos de conflito, os romanos reforçavam as fortificações ao longo de seu curso (Franconi, 2024, p. 222). Dessa maneira, o capítulo demonstra a importância estratégica do Reno na defesa da fronteira e apresenta a *agência* do curso fluvial sobre as atividades humanas no *limes*.

O capítulo quinze, escrito por Brian Buchanan e Emily Hanscam, intitula-se “Rivers and walls: the materiality of Roman frontier waterscapes on Hadrian’s Wall and the Lower Danube”. Nele, os autores analisam o papel dos rios na delimitação das fronteiras romanas e como vias de comunicação e comércio, com ênfase nas regiões da Muralha de Adriano e do Baixo Danúbio (Buchanan; Hanscam, 2024, p. 228-231). A Muralha de Adriano, erguida por volta de 122, localizava-se próxima a cursos d’água que, segundo os autores, integravam o sistema defensivo romano e facilitavam o transporte de pessoas e suprimentos (Buchanan; Hanscam, 2024, p. 233-235). Com base em análises de visibilidade do leito fluvial a partir das fortificações, concluem que os romanos buscavam proteger seu domínio e controlar as rotas de navegação (Buchanan; Hanscam, 2024, p. 235-236). Essa mesma metodologia foi aplicada a fortificações situadas no Baixo Danúbio, revelando que estas permitiam a vigilância direta do rio pelos soldados (Buchanan; Hanscam, 2024, p.

238). Assim, os autores demonstram como os cursos d'água influenciaram as estratégias romanas de defesa e logística, conectando diversos pontos do Império.

Em síntese, *Rivers and Waterways in the Roman World: Empire of Water* oferece um aporte teórico e metodológico robusto para os estudos sobre as relações entre os romanos e os ambientes aquáticos. Um traço comum aos capítulos é a ênfase na interdisciplinaridade, com a articulação de dados geomorfológicos, arqueológicos e textuais, o que enriquece os argumentos e os resultados apresentados. Desse modo, investigar a arqueologia dos ambientes aquáticos demanda a articulação de múltiplas especialidades. Trata-se, sem dúvida, de uma obra de referência para compreender como os seres humanos interferem nos cursos d'água e, ao mesmo tempo, são afetados pela *agência* desses ambientes naturais. Ainda que aborde uma ampla variedade de objetos e contextos, a coletânea concentra-se de maneira quase exclusiva sobre os ambientes hídricos da Europa, deixando em aberto a investigação de cursos d'água em outras regiões do Império, como o Oriente Próximo e a África do Norte. Os estudos ambientais têm ganhado espaço na academia,² de modo que, ao longo dos próximos anos, novas pesquisas sobre os cursos d'água poderão contribuir para aprofundar nossa compreensão acerca de como esses ambientes influenciavam as atividades humanas.

Referências

- CAMPBELL, J. B. *Rivers and the power of Ancient Rome*. Chapel Hill: The University of North Carolina, 2012.
- HORDEN, P.; PURCELL, N. *The corrupting sea: a study of Mediterranean History*. Oxford: Blackwell, 2000.
- TIBBS, A.; CAMPBELL, P. B. (ed.). *Rivers and waterways in the Roman World: empire of water*. Oxford: Routledge, 2024.

² Entre os livros fundamentais sobre essa temática encontram-se Campbell (2012) e Horden e Purcell (2000).

A polêmica entre cristãos e judeus na Antiguidade Tardia: o caso da Hispânia

The controversy between Christians and Jews in Late Antiquity: The case of Hispania

SOTOCORNO, Ana Carolina Picoli. *Conflito e coexistência: as disputas territoriais judaico-nicenas na Hispânia dos séculos IV e V*. E.C. Curitiba: CRV, 2023. 243 p.

José Walter Cracco Junior*

Recebido em: 03/04/2025

Aprovado em: 30/10/2025

As tensões políticas e religiosas entre cristãos nicenos e judeus no âmbito da Antiguidade Tardia têm sido largamente explorada pela historiografia nas últimas décadas. As clássicas obras de Marcel Simon (1986), Jacob Neusner (1987) e James Parkes (1934) lapidaram o caminho de estudos a respeito de como a simbiose teologia cristã e a política imperial romana contribuíram para a marginalização dos judeus.

Desde então, investigar os condicionantes históricos desses conflitos tornou-se foco de vários historiadores, uma vez que as relações entre cristãos nicenos e judeus variavam conforme a região e o seu contexto local. Por exemplo, os estudos de Lee I. Levine a respeito das regiões do Egito (especialmente Alexandria), da Síria e da Ásia Menor destacaram a pressão das legislações imperiais e do discurso cristão a respeito da posição social e da identidade dos judeus.

Nesse sentido, a obra *Conflito e coexistência: as disputas territoriais judaico-nicenas na Hispânia dos séculos IV e V E.C.*, fruto da dissertação de mestrado de Ana Carolina Picoli Sotocorno, se propôs a analisar, principalmente, os conflitos territoriais entre judeus e cristãos na região da Hispânia entre os anos de 388 e 423.

A contribuição historiográfica do livro já fica evidente em suas primeiras páginas, à medida que a autora ressalta a questão territorial. O foco na questão dos territórios se insere na discussão proposta por Daniela Dueck (2021), já que as delimitações geográficas também são políticas e demonstram as movimentações dos sujeitos por espaços de

* Doutorando em História pela Unesp. Membro do Laboratório de Estudos sobre o Império Romano (G.leir-Unesp/Franca).

poder. Assim, podemos apreender aquilo que os cristãos nicenos representavam como o seu espaço e o do “outro”.

No contexto de disputas, os cristãos nicenos procuraram afirmar seu poder político a partir da ocupação territorial e das construções de monumentos. No entanto, por meio de um exame minucioso da documentação, Sotocorno evidenciou as estratégias de negociação dos judeus para frear o projeto cristão, mesmo em um contexto de estigmatização e de deslegitimação.

Com o foco na Hispânia, além de interpretar os conflitos entre judeus e cristãos nicenos, a autora apontou que a região também reservou espaços de disputas entre os cristianismos, posto que coexistiam nicenos, priscilianistas e arianos. Com isso, surgiu a seguinte problemática: “por que os cristãos nicenos estavam preocupados com os judeus mesmo com tantos cismas internos envolvendo os cristianismos na Hispânia?” (Sotocorno, 2023, p. 105). Esse questionamento balizou toda a obra da autora e a sua possibilidade de resposta foi colocada no capítulo terceiro.

No primeiro capítulo, “Entre o autor e o texto: reflexões acerca do corpus documental”, a autora se propõe a refletir teórica e metodologicamente acerca das fontes. Com uma escrita organizada e clara, a autora desenvolve seus argumentos com lucidez, embasando-os com uma sólida metodologia de pesquisa. A este respeito, ocorre uma divisão entre fontes primárias (*Código Teodosiano*, *Carta sobre a conversão dos judeus*) e secundárias (Livro VII da obra *História contra os pagãos* e *as Atas do Concílio de Elvira*). Ao realizar a divisão da documentação, Sotocorno prezou por enfatizar a documentação que corresponde às temáticas diretas de seu objeto de estudo (conflitos territoriais judaico-cristãos) e as documentações que tematizam indiretamente seu objeto, mas que permitem observar a atuação dos grupos envolvidos nos conflitos territoriais.

A autora explora profundamente a historiografia e dialoga com outras áreas de produção interpretativa a respeito do *corpus* documental, especialmente a crítica literária, a análise do discurso e a perspectiva teológica. Com isso, revela domínio quanto à leitura de suas fontes e a miríade de compreensões possíveis. De tal forma, consegue demonstrar contradições e complementariedades da documentação, o que torna sua pesquisa inédita e incontornável aos estudiosos da Hispânia tardo-antiga.

Da mesma forma, enquanto analisa as obras, a autora já interpreta e contextualiza o papel histórico, político e religioso dos autores de suas fontes: Paulo Orósio (385-420) e Severo de Minorca. Figuras basilares, de acordo com a tese da autora, para a consolidação do cristianismo niceno na região hispânica.

O segundo capítulo, “Reflexões sobre o poder imperial e o contexto político-cultural hispânico dos séculos IV e V”, tem como ponto de partida a compreensão

do funcionamento do poder e da administração imperial na Hispânia. Nesse sentido, destacam-se os usos das leis imperiais pelo Concílio de Elvira para intensificar a proibição do casamento entre cristãos e judeus, sobretudo pela preocupação com a divisão de bens, propriedades e heranças.

Aliado a isso, a autora destaca a crítica de autores, como Severo de Minorca, a respeito da convivência cotidiana de cristãos e judeus. Interessante, na narrativa, é a forma como a autora percebe a aproximação dos bispos da atividade administrativa e burocrática com a finalidade de ganhar espaços de poder para o cristianismo niceno. Nesse caminho, entende que as disputas territoriais entre judeus e cristãos ressoam as mudanças administrativas imperiais à medida que as administrações regionais eram constantemente reajustadas e os magistrados da cúria ibérica representavam a interlocução das cidades com o poder imperial durante os séculos IV e V.

Pelo fato de as elites locais serem compostas também por judeus, como é o caso de Hispânia, os bispos cristãos precisavam se articular para estabelecer controle territorial cristão. Neste ponto, a obra dialoga com as colocações realizadas por Sergio Feldman (2017), cujo foco foi analisar o antijudaísmo legado pela Antiguidade Tardia ao medievo. Para esse autor, os bispos buscaram articular para que o poder político romano fosse utilizado a fim de separar os judeus do resto da população e impedir sua influência na comunidade cristã. Ainda assim, ao que parece, a legislação imperial não atendia totalmente aos interesses de homens como Paulo Orósio e Severo de Minorca, portanto, havia uma ambivalência da lei imperial, dado que comprometia o controle territorial niceno na Hispânia, em especial nas Baleares, e, por conseguinte, o controle político-religioso perante outros grupos religiosos, como judeus, arianos e priscilianistas.

No ínterim dessas disputas por espaços, a autora analisa o complexo processo de formação de uma identidade cristã nicena. Observa-se, sobretudo, que os judeus constituíam um grupo numeroso – fato que, para a autora, torna as disputas territoriais ainda mais significativas. Sotocorno propõe que essas querelas entre judeus e cristãos nicenos foram, em grande parte, motivadas pela percepção de ameaça que a convivência judaica representava para a consolidação do credo niceno na região. Apesar de, formalmente, os judeus serem tolerados pela dinâmica imperial em virtude de sua importância cívica e política, Severo de Minorca os via como um entrave à expansão religiosa e territorial cristã.

O terceiro capítulo, “Os nicenos, os judeus e o quesito territorial na província das Ilhas Baleares”, tem seu início marcado pela contextualização a respeito das ramificações do cristianismo – niceno, priscilianista e ariano – presentes na Hispânia durante os séculos IV e V. Importante enfatizar que a compreensão das divergências cristãs não repousou em

problemáticas filosóficas ou teológicas, mas sim nas noções de identidade e alteridade que os debates envolviam.

Por meio de uma discussão teórica clara e detalhada, a autora destacou a importância do cristianismo niceno em defender sua identidade e desqualificar o outro em seus discursos, já que cristãos e judeus compartilhavam espaços cotidianos. Ao buscar regulamentar a realidade social, os nicenos reforçavam sua identidade, delimitando fronteiras simbólicas e físicas nos espaços citadinos. Nesse quesito, o valor historiográfico da obra ganha ainda mais relevo, já que enriquece a historiografia brasileira com essas discussões a respeito da identidade e da alteridade na Antiguidade Tardia, assim como se insere em uma ampla rede de debates internacionais.

Um exemplo dessa inserção pode ser averiguado quando colocamos a obra de Sotocorno em diálogo com os estudos de Judith Lieu (2004), uma vez que a autora britânica oferece uma análise profunda e multifacetada de como os primeiros cristãos construíram sua identidade em um mundo marcado pela diversidade cultural, religiosa e étnica. Em sua abordagem, advogou que a identidade cristã não poderia ser compreendida sem a noção de alteridade. Assim, analisou a alteridade na retórica das figuras eclesiásticas que constantemente confrontavam as verdades cristãs e os “erros” do judaísmo e do paganismo.

À vista dessas colocações, a obra aqui resenhada analisa o *modus operandi* de Severo de Minorca e de Paulo Orósio ao realizarem reinterpretações históricas de acontecimentos que envolviam os judeus e a força imperial. Esses autores, sempre que possível, demonstravam os erros da comunidade judaica e, assim, construíam para eles uma identidade distorcida do ideário niceno. Além disso, destacavam a “justiça” imperial diante das ações tidas como errôneas. Dessa forma, objetivavam demonstrar retoricamente a sincronia política e religiosa do cristianismo niceno.

No decorrer do capítulo, a autora apresenta o contraste entre as leis imperiais e as ações que os bispos incitavam, como os ataques às sinagogas. De tal modo, também é cabível a interpretação dos interesses imperiais em zelar pela proteção dos judeus devido à sua influência na política local. Fato é que ocorriam pressões dos cristãos pelos territórios judaicos. A autora nos evidencia isso a partir do processo de apropriação dos cristãos nicenos de uma sinagoga em Minorca. Ao tomar o espaço religioso judaico, foi construída, por Severo, uma narrativa da destruição do espaço que antes era ocupado pelos judeus e de triunfo do cristianismo niceno com uma Igreja erguida no mesmo local. Os monumentos eram parte estratégica de alastramento do domínio niceno na Hispânia.

Na reta final de sua abordagem, a autora hipotetiza a possibilidade de ter existido um vácuo de poder do Império Romano em relação à região da Hispânia e isso haveria

aberto precedente para a atuação de Severo e de outros bispos cristãos nicenos. A hipótese é provocativa e tem como objetivo despertar o debate nos leitores a respeito do tema.

Em nossa análise, a obra *Conflito e coexistência: as disputas territoriais judaico-nicenas na Hispânia dos séculos IV e V E.C.*, representa uma contribuição fundamental para os estudos sobre a Antiguidade Tardia, especialmente por buscar a compreensão das tensões entre cristãos nicenos e judeus a partir das disputas territoriais e, nesse processo, aferir a construção de uma identidade cristã nicena na região das Ilhas Baleares hispânicas.

Referências

- DUECK, D. *Illiterate Geography in Classical Athens and Rome*. London: Routledge, 2021.
- FELDMAN, Sergio Alberto. *As obras de Isidoro de Sevilha e a questão judaica: perspectivas da unidade político-religiosa no reino hispano visigodo de Toledo*. Curitiba: Prismas, 2017.
- LEVINE, Lee I. *The Jews in Late Antiquity*. Jerusalem. Zalman Shazar Center for Jewish History, 1989.
- LIEU, Judith. *Christian identity in the Jewish and Graeco-Roman World*. Oxford: Oxford University Press, 2004.
- NEUSNER, J. *Judaism and Christianity in the Age of Constantine: History, Messiah, Israel, and the initial confrontation*. Chicago: University of Chicago Press, 1987.
- PARKES, J. *The Conflict of the Church and the Synagogue: a study in the origins of Antisemitism*. London: The Soncino Press, 1934.
- SIMON, M. *The conflict of Christianity and Judaism in the Roman Empire*. London: Paul Elek, 1986.